

La otra  
**frontera**  
Identidades múltiples en  
el **Chiapas**  
poscolonial



Rosalva Aída Hernández Castillo



Rosalva Aída Hernández Castillo

La otra  
frontera  
Identidades múltiples en  
el Chiapas  
poscolonial



*Para Alejandro y Rodrigo,  
por el nuevo sentido  
que le han dado a mi vida.*

Primera edición, mayo del año 2001

© 2001

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

© 2001

Por características tipográficas y de edición  
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley  
ISBN 970-701-128-9

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

## Prólogo

Renato Rosaldo

**R**OSAIXA Aída Hernández Castillo, investiga las vicisitudes históricas de la identidad de los indígenas mames mexicanos, y muestra cómo este pueblo ha desaparecido de la vista oficial y a la vez ha continuado su existencia como un grupo de autoadscripción. En otras palabras, esta innovadora investigación explora los dilemas de un grupo étnico cuya existencia misma ha sido cuestionada. La desaparición aparente de los mames de México se debió a los cambios que sufrieron en cuanto a lenguaje, vestimenta, religión, y modo de subsistencia. Estos cambios parecían indicar la desaparición de los mames como minoría indígena y su asimilación a la mayoría mestiza, con la consecuente pérdida de su identidad colectiva. El discurso oficial usaba un método folclorizante para determinar si la gente pertenecía o no a un grupo étnico; juzgaba la existencia o inexistencia de los grupos étnicos de acuerdo a criterios tales como hablar un lenguaje indígena, usar vestimentas distintas, practicar una forma sincrética o indígena de la religión católica, o cultivar agricultura de subsistencia (preferiblemente maíz, frijoles, o calabaza) en un territorio bien definido.

Los mames mexicanos quedaron fuera de la clasificación oficial cuando la mayoría de ellos se convirtieron en hablantes monolingües del español, dejaron de usar sus vestimentas "autóctonas", se convirtieron en miembros de la Iglesia Nacional Presbiteriana (y más tarde en testigos de Jehová), y en trabajadores asalariados de las plantaciones de café. Cada uno de estos cambios podría parecer una señal de la asimilación a la cultura nacional mestiza, proceso que se consideraba unidireccional e irreversible. La misma autora reconoce que alguna vez sostuvo que no existían mames mexicanos, y así lo anota en su diario de campo y en su tesis de licenciatura a finales de la década de los ochenta. Así pues, su libro es una reconsideración más personal y a la vez más general sobre lo que significa

ser miembro de un grupo étnico en México. Es quizá en uno de los "cruces de frontera" –los vívidos retratos biográficos que ahondan su análisis– que la autora da con la clave del dilema de los mames mexicanos. Un hombre mam, llamado Pedro, resume la problemática que anima la investigación de Aída Hernández con la siguiente observación ingeniosa y mordaz: "También soy mam, aunque no hable el idioma. Porque después de todo, ¿qué es el idioma? Yo hablo inglés, y no soy gringo ¿verdad?" (p. 111).

Este libro muestra que el discurso oficial sobre lo que significa ser indígena en México ha sufrido cambios importantes a través del tiempo. La aparición y desaparición del pueblo mam es el resultado de la interacción entre un discurso oficial cambiante y las transformaciones que los mismos mames han sufrido. Los cambios en el discurso oficial en cuanto a identidad étnica coinciden aproximadamente con cuatro periodos desde 1935 hasta el presente. El primer periodo, de 1935 a 1950, estuvo marcado por una política de aculturación forzada y por la imposición de la identidad nacional (mestiza) mexicana. Los mames mexicanos recuerdan este periodo como la época de "la quema de trajes", pues la gente fue obligada a abandonar sus ropas tradicionales y vestirse como mestizos. El segundo periodo, de 1950 a 1970, se caracterizó por un proyecto de modernización que incluía la construcción de carreteras y el desarrollo tecnológico de la agricultura. Para los mames éstos fueron los tiempos del "mal morado" (oncocercosis) que alcanzó proporciones epidémicas entre los mames que trabajaban en las plantaciones de café. También fue el periodo de las primeras incursiones etnográficas al territorio habitado por los mames. El tercer periodo, de 1970 a 1989, incluyó el cambio ideológico de la concepción de México como nación mestiza a nación multicultural. El cuarto periodo, con el levantamiento zapatista del 1o. de enero de 1994, forjó una nueva definición de lo que significaba ser indígena en México, independientemente del apoyo activo que la gente le brindara o no al EZLN.

Si los mames –invoco a Marx– hacen su propia historia, la hacen bajo condiciones que no son de su elección. Su identidad se forma y se reinventa una y otra vez en un campo de relaciones de poder en el que ocupan una posición subordinada. Si en una fase de la historia los mames mexicanos se vuelven invisibles como grupo étnico, en otras fases se reinventan a través de grupos de danza étnica y sociedades cooperativas de agricultura orgánica. Estos cruces de fronteras incluyen

de diversas maneras la nacionalidad mexicana y la guatemalteca, ser indio y ser mestizo, vivir en la montaña y vivir en la selva, el catolicismo tradicional y la teología de la liberación, el presbiterianismo y los testigos de Jehová, la agricultura de subsistencia y el trabajo asalariado, hablar mam y hablar solamente español. Tanto las condiciones impuestas por las ideologías del estado y como los actos de autodefinición de los mames han cambiado con el tiempo; no son estáticos.

La riqueza y complejidad del análisis que hace Hernández Castillo es evidente ante la gama de materiales que el lector debe integrar; no sólo abarca diferentes puntos de vista analíticos, sino también distintas fuentes de información. A ratos el análisis asume la perspectiva del discurso oficial; a ratos se enfoca en el punto de vista de los mames. Las fuentes de información incluyen tratados de historia mexicana, testimonios orales indígenas, documentos escritos por etnógrafos anteriores, y archivos de funcionarios indigenistas. La complejidad de los procesos de construcción de identidades en el caso mam, se pone de manifiesto durante en el periodo de los años setenta, cuando migran a la selva de Las Margaritas, y muchos de ellos se convierten en testigos de Jehová. Este periodo está marcado por la reinención de su identidad indígena a través de un renacimiento de las Danzas Mam, y a partir de 1985, por las cooperativas de agricultura orgánica. A lo largo de su análisis Aída Hernández le recuerda al lector la importancia para los pueblos indígenas de los cambios en el discurso oficial y en las políticas gubernamentales, del énfasis en una nación mestiza al reconocimiento de carácter multicultural de la nación, y analiza el impacto de la política social y económica promovida durante la presidencia de Carlos Salinas de Gortari. De este modo el trabajo de Hernández consigue anclar sus conceptos en situaciones locales a la vez que incorpora factores nacionales y globales.

Recomiendo sinceramente este libro a aquellos lectores que se interesen por la identidad indígena en México y por las dificultades conceptuales de la cultura y el poder; la teoría de fronteras, y la integración de lo local, nacional y global en la historia etnográfica. El libro presenta una etnografía vivida escrita con una teoría y método sofisticados. Es un libro que se establecerá como un trabajo pionero en el estudio de los pueblos indígenas de México, ya sea que éstos elaboren autodefiniciones artísticas o intelectuales de sus contextos urbanos o trabajen como asalariados dentro de México o más allá de sus fronteras. También proporcionará un modelo para futuros trabajos en historia etnográfica.

## Agradecimientos

**E**L FINALIZAR este libro ha representado para mí el cierre de una larga etapa que se inició la primera vez que visité la frontera sur en 1985. Se trataba de mi primer trabajo de campo como estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y desde entonces supe que estaba construyendo una relación a largo plazo con esa región fronteriza.

Durante este largo recorrido, que inicié hace más de 15 años, he contado con el apoyo y el cariño de maestros, amigos y familiares. Estas páginas me dan la oportunidad de agradecer públicamente a todos aquellos que hicieron posible este libro, por lo que no pienso desperdiciarlas.

Mis más sinceros agradecimientos:

A Juan Balboa Cuesta y Andrés Fábregas Puig, chiapanecos de gran corazón que me apoyaron durante mis primeros años en las tierras del sur e hicieron posible mi permanencia en Chiapas.

A Jorge Ramón González Ponciano, quien me enseñó a volver la mirada hacia la "otra frontera".

A Carlos Saldívar, Carlos Gutiérrez, Mario Ruz, Rafael Ojira Jan y Ronald Nigh, con quienes viajé por los caminos de la selva y la sierra, en diferentes etapas de mi trabajo de campo.

A Mauricio Rosas, David Velasco, Arturo Lomelí, Otto Schumann, Andrés Medina, Armando Becerril y al padre Jorge Aguilar Reyna por compartir conmigo sus experiencias trabajando entre los mames de Chiapas.

A mis compañeros de la Universidad de Stanford, Stefan Helmreich, Francisca James-Hernández, Bill Maurer, Heather Paxson, Hellen Gremillon, Nikolai Ssorin-Chaikov, Mukund Subramanian, Suzanne Thomas, Federico Besserer y de manera muy especial a mi amiga y hermana Liliana Suárez-Navaz. La intensidad de la vida académica que compartimos en Stanford y nuestras largas discusiones sobre las complejidades del poder y la cultura, marcaron mis perspectivas sobre la frontera sur.

A Shannan Mattiace, Jan Rus, Neil Harvey y muy especialmente a George y Jane Collier, con quienes comparto mi amor por Chiapas y quienes soli-

dariamente leyeron algunas partes de este manuscrito y me dieron valiosas sugerencias. Rodolfo Stavenhagen, Akil Gupta y Renato Rosaldo, también leyeron y comentaron versiones previas. Las opiniones críticas de todos ellos y ellas, me ayudaron a mejorar este libro.

A mis compañeros de CIESAS-Sureste, Gabriela Vargas, Xóchitl Leyva, Ronald Nigh, Graciela Freyermuth, Igor Ayora, Lourdes de León, John Haviland y Witold Jacorsynski, con quienes tuve la oportunidad de discutir algunas de las ideas que aquí presento. Compartir con ellos un espacio de diálogo intelectual en una comunidad académica tan dividida como la chiapaneca, fue realmente un privilegio para mí.

A Kevin Middlebrook y a Graciela Platero del Centro de Estudios México-Estados Unidos de la Universidad de California en La Jolla, por ofrecerme el espacio y la infraestructura para escribir la primera versión de este libro. A los becarios de ese centro durante 1996, David Myhre, Heather Williams, Steve Lewis y Ligia Tavera, por la riqueza del intercambio interdisciplinario.

A las integrantes del Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas COLEM A.C., de manera especial a Guadalupe Cárdenas Zitle, quienes influyeron profundamente en el desarrollo de mi perspectiva de género y me ofrecieron su apoyo y amistad en los tiempos difíciles.

A mi "equipo de apoyo" que en diferentes etapas me ayudó con la transcripción de entrevistas, y con otro trabajo secretarial: Laura del Cid, Blanca Melendres, Gloria Pérez y mis sobrinas Samantha y Casandra Rodríguez de la Gala.

A Richard Cisneros, María Teresa Sáenz y a Lorenzo Armendáriz por permitirme usar sus fotografías y compartir con los lectores las bellezas de las tierras de la frontera sur. A Ana Álvarez Velasco por su paciente apoyo en la impresión de las fotos que ilustran este libro.

A la Fundación Wenner-Grenn, la Fundación Mellon, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), y al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) por el apoyo para el desarrollo de la investigación que fundamenta este libro.

A los dictaminadores anónimos de CIESAS, por sus cuidadosos comentarios y sugerencias.

Un agradecimiento muy especial a mi madre Rosalva Castillo Vda. de Hernández, y a mis hermanos y hermanas: Mario, Alma, Evelia, Efrén, Angélica y Alina. Tener esta familia ha hecho una gran diferencia en mi vida.

A mi pareja Alejandro Álvarez Béjar y a mi hijo Rodrigo, sin cuyo estímulo y cariño, no hubiera podido escribir este libro.

Finalmente, a don Eugenio Roblero, doña Eduvina de López, doña Cedema Morales, don Gregorio Morales Constantino, don Heriberto López, don Petronilo Morales, don Ciro Pérez, don Leocadio Velázquez (en paz descanse) don Bernardino Velázquez, don Artemio Salas, don Andrés Morales, don Walter Escobar y a todos los campesinos mames, hombres y mujeres, que me ofrecieron su hospitalidad durante los años que pasé en la selva y la sierra, compartiendo conmigo sus recuerdos y esperanzas. Espero que las historias que aquí presento contribuyan al conocimiento de su realidad y sus luchas.

## Prefacio

**L**A PARTE final de la investigación que dio origen a este libro se desarrolló en medio de un acontecimiento político que confrontó al Estado mexicano, y puso en entredicho un proyecto de nación en el que los indígenas seguían siendo "ciudadanos de segunda".

El 1o. de enero de 1994 un grupo de indígenas mayas del estado de Chiapas, en el sureste de la República Mexicana, se levantó en armas en contra de las políticas neoliberales promovidas por el presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Precisamente el día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio (TLC) entre México, Estados Unidos y Canadá, los indígenas chiapanecos mostraron al mundo el fracaso del nuevo modelo económico. La realidad chiapaneca que apareció en los medios de comunicación contrastaba con la versión oficial promovida por el salinismo, de que se había logrado acabar con la pobreza y la marginalidad y que México se había convertido en un país del Primer Mundo.

Organizados bajo el nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), indígenas tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales, unidos a campesinos mestizos declararon la guerra a "la dictadura ilegal de Carlos Salinas de Gortari y a su partido oficial [PRI]". En su discurso político los zapatistas hablaban de las causas inmediatas del levantamiento haciendo referencia al efecto que las políticas neoliberales estaban teniendo en la vida de miles de campesinos indígenas de México, pero a la vez vinculaban su lucha a los quinientos años de resistencia indígena colonial y poscolonial contra el racismo y la opresión económica.

La descalificación del movimiento por parte de intelectuales vinculados al estado no se hizo esperar, a la segunda semana de iniciado el levantamiento el antropólogo Arturo Warman señalaba con respecto al EZLN:

No es un movimiento espontáneo, ni un estallido popular, sino una acción cuidadosamente planeada tras muchos años de preparación... Ni motín, ni rebelión indígena o campesina ancestral, sino producto indu-

dable de una estrategia político-militar de la segunda mitad de nuestro siglo, aunque ya pueda ser extemporánea.\*

Esta negación del origen indígena de la rebelión y la constante búsqueda de "autenticidad", son producto de una visión ahistórica de los indígenas chiapanecos, que no reconoce sus experiencias organizativas y el carácter híbrido de sus identidades culturales. El hecho de que un movimiento indígena se levantara en armas para rechazar los términos del Tratado de Libre Comercio, nos vino a mostrar un rostro diferente de la población indígena de Chiapas, que poco tiene que ver con la imagen folclorista y tradicional promovida por el discurso oficial.

Las demandas de los indígenas zapatistas están más relacionadas con la aldea global que con la comunidad corporada cerrada descrita por las etnografías culturalistas. En los últimos 20 años, los indígenas chiapanecos se han involucrado en procesos organizativos de carácter político y productivo, que les han permitido establecer lazos de comunicación y solidaridad, con indígenas y campesinos de otras regiones del país y más allá de las fronteras nacionales. Estas experiencias han influido en sus prácticas y discursos culturales y en las formas específicas en que se imaginan como indígenas y como mexicanos.

Me encontraba precisamente tratando de entender el surgimiento de estas nuevas identidades colectivas y la reinención de tradiciones culturales en respuesta a políticas estatales y a procesos globales, entre un grupo de indígenas mayas de la Sierra Madre de Chiapas, cuando se inició el levantamiento zapatista.

Los campesinos mames, con quienes viví de 1988 a 1990 y de 1993 hasta mediados de 1995, no han participado directamente en el movimiento armado del EZLN, pero siguen con interés el desarrollo de sus luchas y muchos de ellos han apoyado sus demandas mediante la llamada "resistencia civil pacífica" (véase capítulo 7).

La historia de las políticas indigenistas en Chiapas que presento en este libro, nos da elementos para entender la forma y el momento en que estalló la rebelión zapatista.

El análisis de la relación entre los campesinos mames y el Estado mexicano a partir de 1934, nos permite conocer de cerca la manera en que los pueblos indígenas han rechazado, aceptado o negociado el discurso oficial sobre "el ser mexicano" y su participación en la construcción de un proyecto nacional.

\* Arturo Warman, "Chiapas hoy", en *La Jornada*, 16 de enero de 1994.

No existe una sola respuesta de los campesinos indígenas ante las políticas estatales y de frente a las propuestas zapatistas. La historia regional, así como las diferencias religiosas y organizativas han marcado las distintas maneras que existen de ser indio en Chiapas.

Las voces y las experiencias de los campesinos mames nos permiten problematizar la visión del estado como un espacio exclusivo de dominación y control, y las perspectivas que representan a las culturas indígenas como homogéneas y armónicas.

Este libro confronta tanto las visiones dicotómicas de quienes ven a los indígenas zapatistas, como "manipulados" por grupos radicales de izquierda, como de quienes representan a los campesinos priístas como títeres del estado. Estas perspectivas maniqueas no permiten entender la complejidad del panorama político chiapaneco contemporáneo. La búsqueda de una salida pacífica al conflicto, tiene que partir de un reconocimiento de los indígenas chiapanecos como actores sociales de su propia historia.

El volver la vista al pasado y reconocer los errores que se han cometido en las políticas indigenistas y de desarrollo, puede aportar elementos para replantear la relación entre el estado y los indígenas, bajo nuevos términos.

En el momento en que este libro se terminaba de escribir en 1999, cinco años después de iniciado el conflicto zapatista, la zona mam, así como el resto del estado de Chiapas, se encontraban totalmente militarizados. Más de 60,000 efectivos del Ejército Federal fueron trasladados a ese estado y ubicados en treinta centros de concentración de fuerzas militares de grandes dimensiones. El gasto militar anual en Chiapas se calculaba en unos 200 millones de dólares (García de León, 1996: 51). Paralelamente los organismos nacionales e internacionales denunciaron la existencia de cuando menos 30 grupos paramilitares que actuaban libremente en distintas regiones del estado.

La militarización y paramilitarización han venido a trastocar la vida cotidiana de las comunidades y a profundizar y cargar de violencia las diferencias existentes en cualquier grupo social. Es aun impredecible el impacto social y cultural que estos procesos puedan tener en los pueblos indígenas chiapanecos. La academia tiene mucho que aportar a la construcción de la paz, al analizar los errores del pasado y poner en el centro las voces que han sido silenciadas de manera sistemática, como las de los indígenas mesoamericanos.

Este libro es un esfuerzo por reconocer la complejidad y riqueza de esas experiencias.

## El encuentro

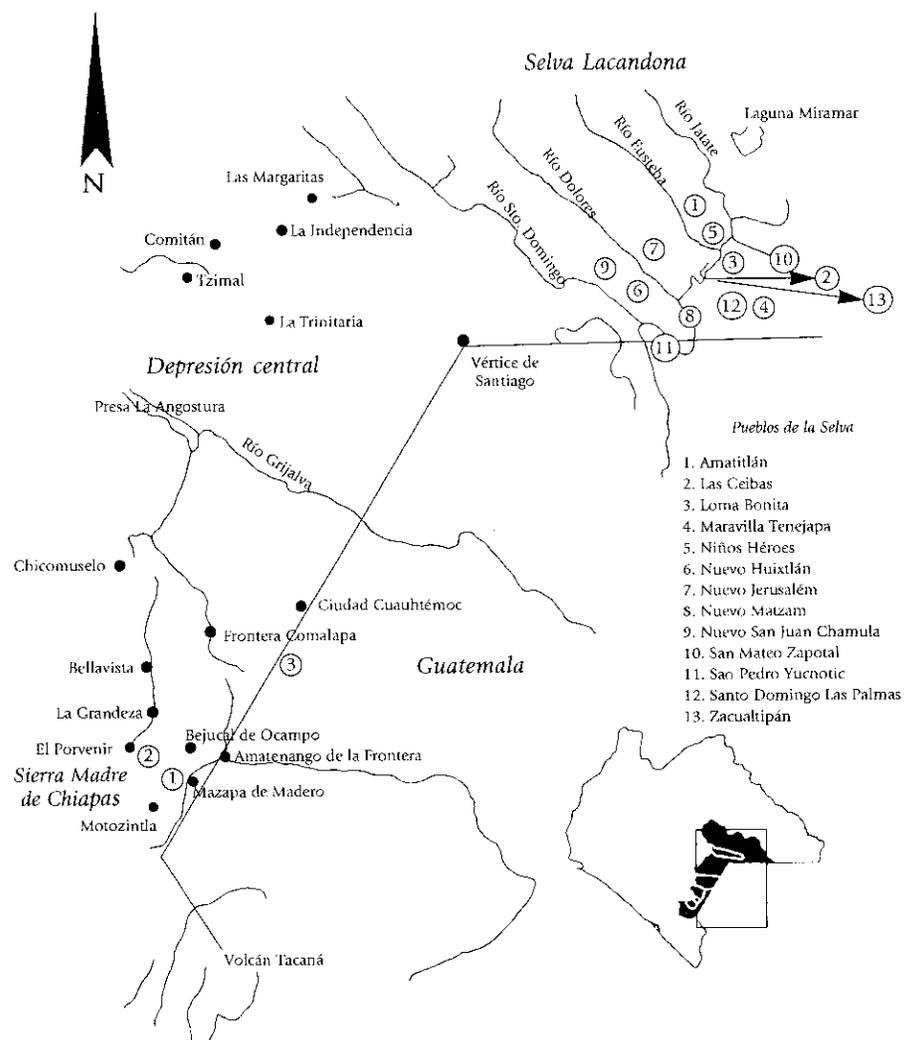
LA PRIMERA vez que escuché hablar de los "mames mexicanos" fue en un pequeño ejido a las orillas de unas cascadas sin nombre que marcan el encuentro de los ríos Santo Domingo y Jataté, en la parte suroccidental de la selva Lacandona (véase mapa 1). A diferencia de los términos tojolabal, chamula, zinacanteco y otras autoadscripciones utilizadas por los indígenas de Chiapas, el término mam o mame era casi siempre utilizado por los habitantes de la zona seguido por el adjetivo "mexicano". Esta reivindicación nacional llamó mi atención en un principio, pero la expliqué como un deseo de diferenciarse de los mames guatemaltecos refugiados en la región. Años más tarde entendería que la reivindicación de una identidad "mam mexicana" era el resultado de una historia más larga, compleja y dolorosa, que antecedió al reciente encuentro con los refugiados guatemaltecos y de la cual este libro pretende dar cuenta.

Llegué a la región en 1986 como parte de uno de los múltiples equipos interdisciplinarios que, vinculados a Organizaciones No Gubernamentales o al Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), ofrecían apoyo a los campesinos guatemaltecos que desde 1982 habían cruzado la frontera huyendo de la violencia política en su país. Fue mi interés en los refugiados kanjobales el que me condujo por primera vez a Las Ceibas,<sup>1</sup> uno de los diversos ejidos fronterizos que acogieron en sus terrenos a los llamados "hermanos guatemaltecos". Las Ceibas estaba identificada por el Instituto Nacional Indigenista como una comunidad "mestiza" y llamaba la atención por ser el único poblado en la zona en el que la mayoría de las casas eran de ladrillo y estaban pintadas con colores pastel.

Como antropóloga formada en una tradición teórica en la que el concepto de cultura es sinónimo de diferencia, la invisibilidad cultural de los "mestizos mexicanos" no llamó mi atención (véase Rosaldo, 1989: 201). Las mujeres con sus trajes de satín de colores brillantes y los hombres

<sup>1</sup> A lo largo de este libro utilizaré el pseudónimo Las Ceibas para referirme a esta comunidad.

MAPA 1  
REGIÓN FRONTERIZA MÉXICO-GUATEMALA



Fuente: Juan Pedro Viqueira.

con sus pantalones negros y algunas veces con corbata, eran un poco ajenos al paisaje selvático que los rodeaba, pero demasiado parecidos a cualquier habitante pobre de las zonas urbanas, como para despertar mi curiosidad antropológica. Fue con los kanjobales refugiados, mayorita-

riamente monolingües, sobrevivientes de una guerra de baja intensidad y "portadores de una cultura milenaria" con quienes trabajé durante varios meses, para elaborar mi tesis de licenciatura sobre la "resistencia cultural en el refugio" (véase Hernández Castillo, 1987). Sus anfitriones, los campesinos de Las Ceibas, veían con curiosidad mi trabajo pero se mantenían distantes, empezaba a surgir en esa época una especie de celos por lo que consideraban una "atención desmedida" hacia los refugiados guatemaltecos.<sup>2</sup>

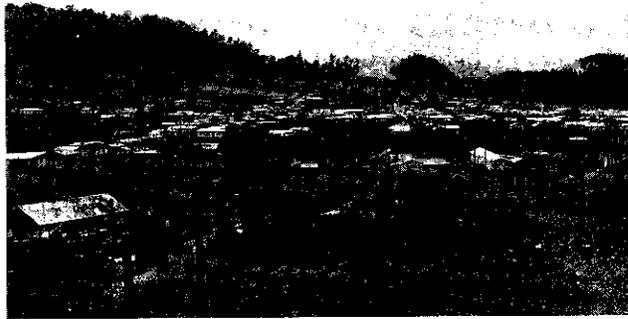
Fueron algunos jóvenes mexicanos los primeros que se acercaron a mí. Mis libros y mi grabadora llamaban su atención; me contaron que ellos también tenían varios libros y algunos cassetes con la Palabra de Dios y me propusieron hacer algún intercambio temporal. Entonces empecé a entender la rara apariencia de los lugareños y la fisonomía del poblado. Se trataba de una comunidad de testigos de Jehová. Marcada por el nacionalismo marxista que prevalecía en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), lamenté la manera en que el "imperialismo norteamericano" había logrado penetrar hasta ese aislado lugar de la selva. Este grupo de "gente sin cultura" era un resultado más de la "fuerza etnocida" de las "sectas" protestantes. Este "descubrimiento" ameritó una o dos notas cortas en mi diario de campo seguidas por alguna reflexión antiimperialista. Mi interés se centró en la resistencia kanjobal.

Releyendo mi diario de campo de ese entonces y la tesis elaborada posteriormente, me sorprende de la invisibilidad de los campesinos mexicanos. Los refugiados asentados dentro del mismo ejido parecían estar "resistiendo" en medio de la selva, en una isla cultural en la que reproducían sus "saberes milenarios". Pasé horas enteras tratando de reconstruir elaborados cuadros de parentesco, enredada con los apellidos kanjobales constituidos por lo que yo consideraba nombres propios utilizados de manera arbitraria, Pascual Miguel, Miguel Pascual, Francisco Marco, Marco Francisco.

El uso entre algunos ancianos refugiados del calendario ritual de origen prehispánico conocido como tzolkin me entusiasmó de manera especial,

<sup>2</sup>En los primeros años del refugio los campesinos guatemaltecos recibieron muchas muestras de solidaridad por parte de los campesinos mexicanos que les permitieron vivir en tierras ejidales y los apoyaron en situaciones de emergencia. Los refugiados obtuvieron de los mexicanos un pedazo de tierra para construir sus chozas y sembrar su milpa a la vez que en retribución les permitieron contar con mano de obra disponible y barata para la cosecha del café. Con los años el apoyo que el ACNUR y otros organismos internacionales daban a los refugiados empezó a causar descontento entre la población mexicana. Para un análisis sobre las relaciones entre refugiados guatemaltecos y campesinos mexicanos, véanse R. Aída Hernández Castillo, Norma Nava Zamora, José Luis Escalona Victoria y Carlos Flores Arenales, 1992.

la "verdadera religión de los mayas había sobrevivido al exilio". En una de esas tardes de lluvia, en la que un anciano kanjobal me repetía por undécima vez los nombres de las "oras del tzolkin", un campesino mexicano que lo visitaba me comentó: "Yo también soy idiomista, no conozco el tzolkin, pero sé historias de los antiguos,<sup>3</sup> mis padres eran mames mexicanos." Otros habitantes del ejido me confirmaron, con una sonrisa tímida, la afirmación del anciano, pero me dijeron que esas eran cosas de "antes". Los últimos idiomistas estaban muriendo, el mame se había quedado en la sierra, de donde habían llegado hace casi 10 años. La "identidad perdida" de los mames mexicanos pasó a ser una anécdota más en una nota a pie de página de mi tesis.



Panorámica de la zona mam.  
Foto de Lorenzo Armendáriz  
Colección ISI

Tres años más tarde, en 1989, regresé a Las Ceibas, ahora como parte de un proyecto amplio que abarcaba cinco estados fronterizos y que intentaba analizar la "penetración protestante" en la frontera sur. La mayoría de los refugiados guatemaltecos se había reubicado en Campeche y Quintana Roo y los restantes habían dejado Las Ceibas para integrarse a otros campamentos de la región. Con la libertad de elegir mi estudio de caso decidí regresar a ese lugar extraño y paradisiaco a las orillas del Jataté.

Aunque se trataba de una investigación de carácter académico, coordinada por el entonces director del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Sureste (CIESAS-SURESTE), doctor Andrés Fábregas Puig, existía un interés político por parte de los organismos financiadores. El proyecto fue impulsado por el Programa Cultural de las Fronteras de la Secretaría de Educación Pública (SEP), instancia gubernamental que manifestó su preocupación por el impacto antinacionalista que las sectas

<sup>3</sup>El término "antiguos" es utilizado como sustantivo para referirse a los antepasados. El término "idiomistas" es un localismo que se usa para referirse a los hablantes de algún idioma indígena.

protestantes pudieran tener en las regiones limítrofes. Fue así que, sin reflexionar mucho al respecto, me incorporé de manera indirecta a un esfuerzo más del Estado mexicano por mantener la "mexicanidad" de sus fronteras (Hernández Castillo, 1989, 1994). Preocupación política que, posteriormente entendería, había marcado de manera dolorosa la memoria histórica de los indígenas fronterizos.

Nacida en "la frontera", como se denomina comúnmente en México a la frontera norte, crecí viendo cada fin de semana a los "marines" de la base militar de San Diego, transitar por las calles de Ensenada. Después de emborracharse en la cantina Hussongs, el edificio más antiguo del pueblo, los marines salían a orinar públicamente y a hacer todo aquello que el decoro y las leyes norteamericanas no les permitían hacer en su país. Mi padre contaba con orgullo que viviendo a hora y media de "la frontera", tenía 40 años sin "cruzar la línea" y no le debía nada a "los gringos". Para muchos en la frontera norte ser nacionalista equivalía casi necesariamente a ser antiimperialista.

Con orgullo algunos científicos sociales mexicanos han "comprobado" a través de encuestas, que contrario a lo que se piensa en el centro del país, los norteños no somos "malinchistas" sino más nacionalistas que el resto de los mexicanos (véase Bustamante, 1992).

Fue con esta experiencia de frontera con la que llegué a estudiar antropología a la ciudad de México en 1982 y con la que posteriormente emigraría a la "otra frontera".

El debate en la ENAH se centraba en ese entonces en las distintas posibilidades de construir "la nación". "La cuestión étnico-nacional" era uno de los cursos obligatorios de la licenciatura en antropología social. Los llamados "indianistas" reivindicaban la existencia de un "México profundo", integrado por los pueblos indígenas descendientes directos de las grandes civilizaciones mesoamericanas, contrapuesto a un México imaginario que no tenía una identidad auténtica (Bonfil, 1987); los marxistas hablaban de la necesidad de proletarianizar a los indios para que se volvieran una verdadera vanguardia política; los indigenistas hablaban de la necesidad de integrarlos a la nación mediante la aculturación (Aguirre Beltrán, 1970); los campesinistas respondían reivindicando a Mao Tse Tung y los descampesinistas cuestionaban la utopía campesina.<sup>4</sup> Todos compartían la necesidad de construir "la nación".

<sup>4</sup>Los términos campesinista y descampesinista se refieren a dos líneas de pensamiento dentro del marxismo latinoamericano. Los campesinistas influenciados por el maoísmo hacen hincapié en la importancia del campesinado como vanguardia política en los países donde las fuerzas productivas están poco

Fue una mezcla híbrida entre el nacionalismo norteño y la fe en las posibilidades de la utopía campesina la que marcó la manera en que me aproximé por primera vez a las realidades del sur. Sin embargo, mis primeros encuentros con la cara más oscura del nacionalismo mexicano, a partir de mi contacto con los refugiados guatemaltecos, me llevaron a cuestionar muchas de mis premisas sobre esa comunidad imaginada que llamamos México.

La historia de los abusos de agentes de migración, el racismo, el abuso de los "coyotes", la falta de derechos en la "tierra de nadie", que se cuenta en la frontera norte no es muy diferente de la realidad que encuentran los campesinos guatemaltecos en "la otra frontera". Después de tres generaciones nacidas en México, muchos campesinos de la frontera sur temen hablar su idioma indígena de "origen guatemalteco", o reivindicar sus raíces familiares en el Tacaná, por miedo a perder sus derechos ejidales o a ser deportados al país vecino.

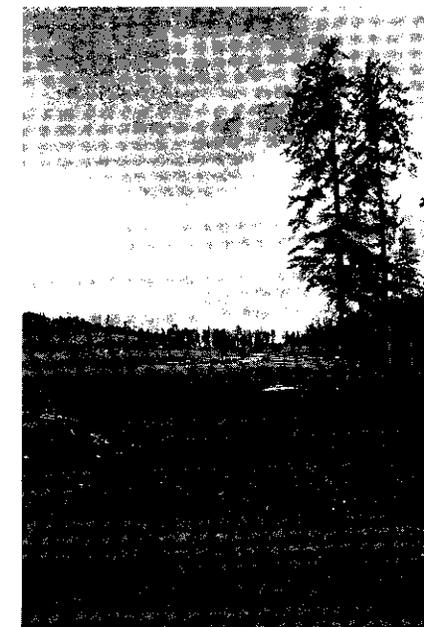
En la frontera sur mi nacionalismo norteño tenía otra connotación, una línea muy delgada separaba mi "orgullo mexicano" del discurso oficial mediante el cual fueron negados los derechos culturales de los indígenas fronterizos de "origen guatemalteco".

El cuestionamiento a mi propio nacionalismo me llevó a buscar en las voces de la frontera sur una crítica al purismo cultural, al absolutismo étnico y a los discursos y prácticas homogeneizadoras y excluyentes. Desandando los pasos de los mames colonizadores de la selva, llegué a la Sierra Madre en 1990, donde residí por algunos meses, posteriormente regresé en septiembre de 1993 y permanecí ahí hasta junio de 1995 viviendo principalmente en Mazapa de Madero, Motozintla de Mendoza y El Porvenir, en la zona conocida regionalmente como Mariscal.

En estos dos años recorrí la región suroriental de la Sierra Madre de Chiapas, en donde distribuidos entre las tierras bajas de 1,200 metros de altura y las zonas altas de hasta 4,000 metros sobre el nivel del mar, viven unos 6,000 campesinos que se autoidentifican como indígenas mames.<sup>5</sup> Los "mames mexicanos" viven en asentamientos dispersos fuera de las cabeceras municipales (véase mapa 2).

desarrolladas. Los descampesinistas plantean la necesaria desaparición del campesinado como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas y como prerrequisito para la formación de una vanguardia proletaria. Para un análisis de estas dos posturas véase Foladori, 1981.

<sup>5</sup>En el estado de Chiapas el Censo General de Población y Vivienda de 1990 reporta la existencia de 8,725 personas que se autoidentifican como mames. Consideramos que dentro de esta población se incluye a los refugiados asentados en los municipios de Frontera Comalapa (629), La Trinitaria (132), Las Margaritas (1,068), Ocosingo (117) y Venustiano Carranza (108). Tomando en cuenta que la población mam refugiada se ubica fuera de la zona de estudio, este escrito no da cuenta de su experiencia de frontera.



Pueblo mam de El Porvenir.  
Foto de Lorenzo Armendáriz  
Colección (X)

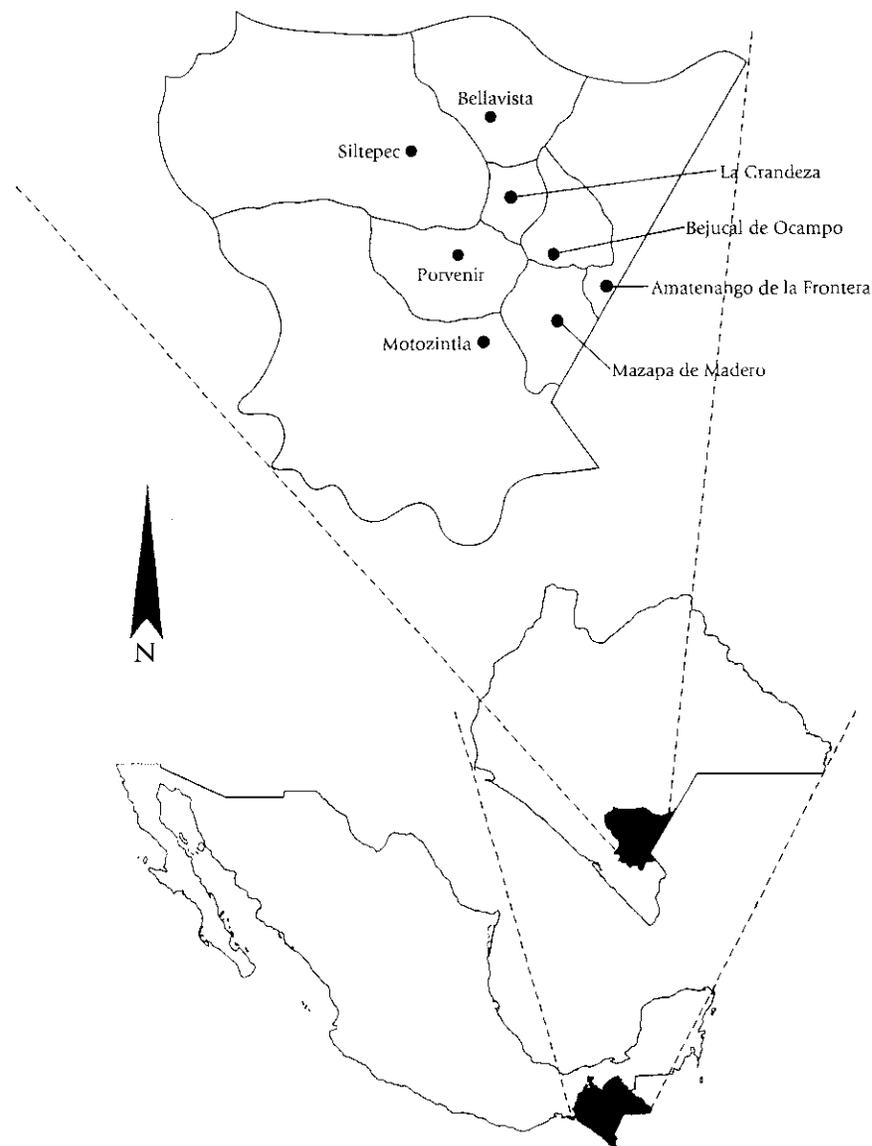
Un pequeño grupo de ellos, calculado en unas 300 personas, emigró a principios de los años setenta a la selva de Las Margaritas. Los pequeños lunares de bosques de coníferas y encinares dan cuenta de la vegetación que cubría esta cordillera antes que las compañías madereras y el sistema de roza-tumba y quema, le dieran al paisaje una nueva fisonomía. Fue en medio de esta sierra deforestada que me reencontré con los mames mexicanos siete años después de mi primer contacto.

Durante estos dos últimos años, la frontera dejó de ser para mí la línea limítrofe entre dos países, para convertirse en un espacio identitario, en una manera de ser, permanecer y cambiar. Me refiero a la "otra frontera" en el sentido de recuperar el lenguaje popular del centro y el norte de México, que contrasta entre "la frontera" (norte) y "la otra frontera" (la sur).

Pero también deseo hacer referencia a la "otra frontera", la que no es un espacio geográfico, sino una manera de ser, recuperando la propuesta teórica de quienes se refieren a *borderlands* (fronteras) como esos espacios culturales de hibridización, en donde las tradiciones permanecen cambiando y cambian permaneciendo (Anzaldúa, 1987; Rosaldo, 1989; Lowenhaupt Tsing, 1993).

Las experiencias de frontera son esas que "minan el terreno seguro de las certezas culturales y las identidades esenciales" (Lowenhaupt Tsing, 1993: 225,

MAPA 2  
LOS MUNICIPIOS DE LA REGIÓN MAM EN  
EL CONTEXTO DE CHIAPAS Y MÉXICO



Fuente: Gobierno del Estado de Chiapas, 1991.

traducción mía). Estas identidades-frontera cuestionan cualquier criterio de autenticidad y purismo cultural, nos recuerdan que no hay nada estático, que hasta las "tradiciones milenarias" se han vuelto "milenarias" a partir de que alguien las resignifica y las reivindica como tales. Las "fronteras" son espacios de encuentro y contradicción, de formación de identidades múltiples. Gloria Anzaldúa, escritora y crítica literaria chicana, describe lo que define como una lucha de fronteras señalando "porque estoy en todas las culturas al mismo tiempo, alma entre dos mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. Estoy norteadada por las voces que me hablan simultáneamente" (Anzaldúa, 1987: 77).

Las identidades de frontera no sólo confrontan las tradiciones culturales, sino la manera misma en que se define "la tradición":

Soy un amasamiento, soy el acto mismo de amasar, de unir y mezclar, que no sólo ha producido una criatura de la luz y una criatura de la obscuridad, sino que también ha engendrado una criatura que cuestiona las definiciones de luz y obscuridad y les da nuevos significados (*Ibidem*: 81, traducción mía).

Los campesinos mames han cruzado las fronteras nacionales entre Guatemala y Chiapas; las fronteras geográficas al ir de la sierra a la selva; las fronteras religiosas al cambiar del catolicismo tradicional a la teología de la liberación, del presbiterianismo a los testigos de Jehová; las fronteras culturales al asumirse como mestizos o como indios en diferentes contextos. Son lo que Renato Rosaldo definiría como unos "cruzadores de fronteras" (*border crossers*) por excelencia (1989: 196-217).

Los buscadores de "purezas culturales" llegaron a la Sierra Madre de Chiapas y no vieron nada "más que unos cuantos comerciantes que venden radios y cortes para trajes urbanos".<sup>6</sup> La "invisibilidad cultural" de los mames mexicanos los ha sacado varias veces de los censos oficiales. Entonces se visten con trajes multicolores, tocan marimbas traídas de Guatemala, nombran Consejos Supremos Indígenas y cruzan nuevamente las fronteras de la indianidad. Este cruce constante de fronteras no ha estado exento de violencia, muchas veces se ha tratado de procesos difíciles, siempre marcados por relaciones de poder.

Este libro intenta dar cuenta de diferentes versiones de estos cruces de fronteras. Muchas de las historias recopiladas se refieren a los "encuentros y desencuentros" con el Estado-nación, esto se debe en parte a que las li-

<sup>6</sup>Diario de Campo de Andrés Medina, 4 de diciembre de 1967.

mitaciones de mi investigación me forzaron a centrarme en uno de los múltiples diálogos que los campesinos mames han establecido con instituciones o sujetos sociales. No quiero implicar con esto que sus vidas sean un diálogo permanente con el estado. Otras conversaciones se soslayan entre las líneas de los testimonios incluidos.

Este libro se propone aportar nuevos elementos al debate teórico en torno a la identidad, a partir de un estudio de caso en el que la hibridez es el punto de partida de una lucha por el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas.

Estas experiencias de frontera abren muchas interrogantes sobre la manera en que se construye el sentido de pertenencia a una colectividad: ¿Cuál es el sentido de la continuidad y discontinuidad de las identidades? ¿Cuál es el papel del Estado-nación en la imposición de un discurso hegemónico sobre lo indígena y lo mexicano? ¿Cómo se da la negociación y el conflicto con esas definiciones hegemónicas? ¿Qué papel juegan las ideologías religiosas en estos procesos de conflicto y negociación? A lo largo de este libro pretendo explorar algunas de estas interrogantes.

En el capítulo 1 abarcaré el periodo de 1933 a 1950 en que el Estado mexicano desarrolla una serie de políticas de aculturación forzada de la frontera sur, este periodo es recordado por los campesinos mames como el tiempo de "la quema de trajes". Durante estas dos décadas se impone una "identidad mexicana", hasta entonces ajena a la realidad de la sierra. Asimismo, exploro el papel de la Iglesia Nacional Presbiteriana en la reinvencción de la identidad mam.

En el capítulo 2, veremos el periodo de 1950 a 1970, etapa en que se desarrolló el denominado "proyecto modernizador mexicano" con la construcción de carreteras y la tecnificación del agro. En la sierra, este periodo es recordado como el "tiempo del mal morado", en el cual la oncocercosis alcanzó niveles epidémicos entre los trabajadores de las fincas. En esta etapa, dos equipos de investigadores sociales realizan los primeros recorridos etnográficos por la región y después de un periodo de desaparición en los registros gubernamentales los mames "entran a la historia nacional" al incluirse en la sala etnográfica del Museo Nacional de Antropología.

En el capítulo 3 analizaré la experiencia de un sector de la población mam que emigró a la selva de Las Margaritas a finales de los años setenta, convirtiéndose previamente a los testigos de Jehová. En este apartado, exploraré el surgimiento de nuevas identidades religiosas entre los colonizadores de la selva y analizaré los nuevos discursos antiestatales y antinacionalistas, que han desarrollado los conversos en su nueva comunidad religiosa.

El capítulo 4 abarca el periodo de 1970 a 1989 desde la perspectiva de las políticas gubernamentales hacia la población mam. Estos años se caracterizan por un giro en el discurso oficial sobre "lo mexicano": del México mestizo al México multicultural. En la región Sierra se funda el Centro Coordinador Indigenista Mam-Mocho-Cakchiquel, que establece una nueva relación entre los mames y el estado (véase mapa 3).

En el capítulo 5 analizo el mismo periodo histórico, de 1970 a 1989, pero desde la perspectiva de los campesinos mames, a partir de una experiencia específica, la de los Grupos de Danza Mames que surgen vinculados al indigenismo, pero que en muchos sentidos cuestionan la ideología oficial que promovió su formación.

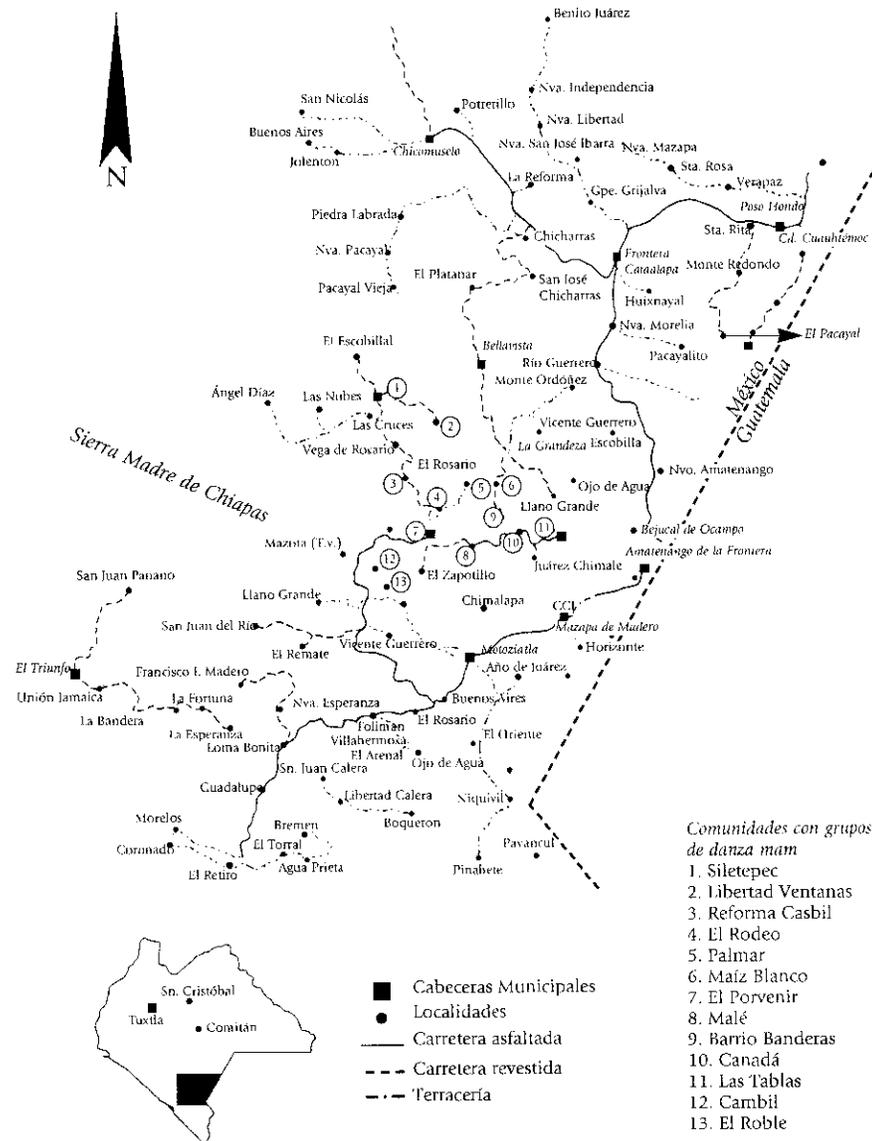
En el capítulo 6 presento la experiencia de las cooperativas agroecológicas, que han desarrollado un discurso alternativo sobre la "cultura mam" que cuestiona muchas de las premisas en torno a "la" tradición del indigenismo oficial.

En el capítulo 7 analizo el proyecto económico y cultural salinista (1989-1994) y su impacto en la vida de los campesinos mames. Asimismo, exploro las implicaciones que el levantamiento encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha tenido para la vida de los distintos sectores de la población mam, cuyas experiencias he analizado en los capítulos previos. Las opciones políticas de distintos sectores de la población mam frente al movimiento armado que surgió en Chiapas el 10. de enero de 1994, han estado marcadas por las relaciones históricas que han establecido con el estado, por sus experiencias organizativas, sus ideologías religiosas y por sus ubicaciones regionales, entre otros muchos factores.

En el último apartado planteo mis reflexiones finales sobre las "distintas maneras de ser mame" y sobre la forma en que los diálogos establecidos con el estado y con las diferentes organizaciones religiosas, han influido en la construcción de diversos imaginarios colectivos. Finalmente planteo algunas interrogantes sobre el futuro de la nación de frente a un nuevo contexto global y al resurgimiento de movimientos políticos que reivindican la necesidad de una mayor autonomía regional y municipal.

Esta historia ha sido tejida con diferentes voces: testimonios orales y escritos de campesinos mames, antropólogos, burócratas indigenistas, políticos locales, pero es mi propia voz la que se convierte en el hilo conductor que pone en un mismo espacio y temporalidad a gentes que tal vez nunca se conocieron, ni supieron de la existencia del otro. Don Ángel Albino Corzo, secretario de Educación del estado de Chiapas en 1934, nos cuenta su

MAPA 3  
CIRCUNSCRIPCIÓN DEL CENTRO COORDINADOR  
INDIGENISTA MAM-MOCHÓ-CAKCHIQUÉL



Fuente: INEGI.

versión de la historia; paralelamente don Gregorio Morales, un campesino de Mazapa de Madero, nos relata cómo vivió las políticas educativas impulsadas por Corzo. En mi deseo por hilar las diferentes voces, corté los testimonios selectivamente, dejé fuera historias de amor, de celos, pugnas políticas, conflictos familiares, que también fueron compartidos conmigo y que no eran directamente parte del "diálogo" que me interesaba.

A lo largo de este libro analizo el proceso de construcción de la nación en la frontera sur y el surgimiento de nuevas identidades colectivas, inacabadas, cambiantes y contextuales. Me aproximo también a la integración económica de los campesinos mames a las fincas cafetaleras, a la incorporación de los agricultores orgánicos al mercado global y al impacto cultural del protestantismo en la frontera sur. Estos "grandes procesos" se materializan en la vida cotidiana de don Gregorio, doña Pina, don Eugenio, don Roberto, doña Luz y de muchas gentes más que compartieron sus experiencias conmigo. Mi posición privilegiada como académica me permite editar, recortar y volver a pegar esas voces, para contar la historia que aquí presento. Habría sido imposible dar cuenta en este escrito de todas las historias que escuché durante mis 10 años en la frontera sur. Sin embargo, el narrar en cuatro partes que he titulado *Cruces de fronteras*, el encuentro con cuatro pobladores de la frontera sur, que desde diferentes espacios sociales, políticos y religiosos, se definen como mames mexicanos, nos ayudará a entender la complejidad de los procesos de construcción de identidades que describo a lo largo de este libro. Por respeto a la privacidad de los narradores me he permitido cambiar algunos detalles que posibilitarían su identificación, así como los nombres y lugares de residencia. A excepción de don Eugenio Roblero que de manera explícita me pidió que incluyera su nombre e historia en este trabajo, todos los demás nombres utilizados son pseudónimos y algunos detalles de las historias han sido alterados. En varios casos las historias se han complementado con referencias de otros testimonios de familiares o amigos.

Estos cuatro *Cruces de fronteras* a la vez que pretenden acercarnos a la vida cotidiana de los sujetos sociales, son un recordatorio de que las estructuras políticas y económicas, los procesos históricos y las fuerzas sociales, son finalmente metáforas para organizar y representar una realidad que tiene que ver con vidas concretas, que son difíciles de homogeneizar bajo el concepto de "la cultura mam". Estas historias no intentan ser representativas de "la vida de los mames", se trata de cuatro experiencias de frontera, de individuos que han pasado una identificación a otra, o que reivindican varias identidades a la vez. Al analizar la importancia de estas narrativas per-

sonales de fronteras, Anna L. Tsing documenta la experiencia de mujeres Dayak de Indonesia, que se vinculan emocionalmente a extranjeros y cambian temporal o definitivamente muchas de sus prácticas cotidianas; al respecto plantea:

Inclusive esos autores que presentan narrativas individuales están más preocupados de que sus informantes sean representativos de una cultura, que de contextualizar y situar esas narrativas... tienden a evadir las historias que salen fuera de lo común y las experiencias personales, para favorecer el análisis estructural. De hecho, este tipo de trabajos tienden a enfatizar la estabilidad y la homogeneidad y a crear límites claros alrededor de los sistemas culturales (Lowenhaupt Tsing, 1993: 223, traducción mía).

Los testimonios aquí presentados nos hablan también de experiencias transculturales; algunos de los narradores han viajado a otros países o contactado a integrantes de organizaciones políticas o religiosas fuera de la "comunidad". Sus vidas confrontan cualquier definición de "la cultura" como un todo integral, unificado y homogéneo.

La identidad mam, más que una "estrategia política" utilizada por los campesinos de la sierra para resistir diferentes formas de dominación, es una construcción histórica marcada por relaciones de poder. Pedro, Luz, don Eugenio, don Roberto, no son individuos "libres" que han utilizado sus identidades como "estrategias maximizadoras" como lo plantean algunos teóricos de la identidad (Glazer y Moynihan, 1975), sino agentes sociales cuyas opciones han estado determinadas por la misma historia que les tocó vivir. Este libro se propone reconstruir parte de esta historia.

## Primer cruce de frontera

## Don Roberto, una vida de trabajo por el cambio en la sierra

EN MI esfuerzo por reconstruir la historia de las campañas de castellanización forzada de las que me habían hablado varios ancianos mames, me encontré en diversos testimonios con la referencia a la Iglesia Nacional Presbiteriana, como uno de los pocos espacios en los que era posible hablar el idioma mam durante la década de los treinta. Estos testimonios, junto con la Biblia en idioma mam que circulaba en varias comunidades de la sierra, hicieron que me interesara en la historia de esa denominación y su papel en la vida de los campesinos mames. Al preguntar a varias gentes al respecto, me aconsejaron que buscara al profesor Roberto Hernández, un anciano gobernante de la Iglesia Nacional Presbiteriana, que conocía bien la historia del presbiterianismo en la región, era idiomista y sabía muchas de las historias de los "antiguos".

Una mañana de octubre de 1993 salí de Motozintla en mi Jeep Wagoner '85 con rumbo a una de las comunidades de la sierra en busca del profesor Roberto. Horas más tarde tocaba en su puerta metálica, en una pequeña casa de concreto en las inmediaciones de uno de los múltiples templos presbiterianos de la sierra. Don Roberto era un hombre alto para el promedio de la sierra, de unos setenta y tantos años, vestía una impecable camisa blanca y un pantalón negro de gabardina poliéster. Su apariencia me hizo pensar en los "niños más blanquitos que nacían de las mujeres mames que bajaban a trabajar en las fincas", mencionados en algunos testimonios.

Este hombre grande, de voz pausada, ya había llamado mi atención en una de las reuniones regionales del Partido de la Revolución Democrática (PRD), a la que asistí meses antes por invitación de algunos amigos de Motozintla. Su edad y su estatura despertaron mi curiosidad en esa asamblea a la que asistían mayoritariamente campesinos jóvenes. Nunca pasó por mi mente que el "anciano gobernante" al que andaba buscando era el mismo militante perredista que con mucha seriedad había hecho un llamado a los jóvenes a rechazar los N\$300.00 que el gobierno ofrecía a través del pro-

grama PROCAMPO, como una manera de ganar simpatías para el partido oficial. En esa ocasión las opiniones se dividían entre quienes pensaban que había que aceptar el dinero de PROCAMPO, sin comprometer el voto, y los que, como don Roberto, pensaban que aceptarlo era una manera de "vender nuestra dignidad, seremos pobres, pero no aceptamos sobornos" había dicho en esa ocasión, despertando mi admiración.

Después me enteraría que don Roberto era una persona muy respetada entre los presbiterianos perredistas y priístas por igual, lo consideraban una persona justa y reconocían la importancia de su trabajo como maestro rural en distintas comunidades de la zona. Entre los católicos las opiniones se dividían; los "líos de faldas" en los que el profesor se había visto involucrado en su juventud, hacían que muchos católicos dudaran de su "rectitud presbiteriana". Corrían rumores de que era "chiman" y que en varias ocasiones se había valido de los "conocimientos de los antiguos" para enamorar a alguna mujer casada. A pesar de estas historias, los católicos, al igual que los presbiterianos, reconocían en don Roberto a un "hombre de conocimiento".

A don Roberto no pareció interesarle demasiado mi proyecto de elaborar una historia regional. Me trató respetuosamente y me escuchó, pero durante toda mi visita se mantuvo bastante silencioso y distante. Me citó para otra fecha y tuve que pasar varias tardes platicando con él sobre la Biblia, sobre mi interés en la religión, sobre mi familia, antes de que aceptara platicarme más sobre la Iglesia presbiteriana en la región. Sólo después de meses de conocernos me empezó a contar sobre su vida.

Con el paso del tiempo me manifestó su desconfianza por mi interés en el presbiterianismo. Sabía del discurso gubernamental sobre las "sectas protestantes", que ponía en un mismo paquete a denominaciones protestantes como la Iglesia presbiteriana y a nuevos movimientos religiosos como los pentecostales y los testigos de Jehová; temía que mi investigación fuera parte de alguna "cacería de brujas" contra los protestantes. La tarde que me confesó su antigua desconfianza, hablamos largamente sobre el nacionalismo mexicano. Me habló del papel especial que tiene Benito Juárez en el interior del presbiterianismo mexicano, por el apoyo que brindó a dicha denominación (como parte de sus políticas liberales para contrarrestar a la Iglesia católica). Me llevó después al templo para que viera la bandera mexicana que colgaba de un mástil a la derecha del púlpito. Quería que me quedara muy claro que se podía ser mam, presbiteriano y mexicano a la vez.

Su testimonio, videograbado después de meses de conocernos, seguía expresando su preocupación por reivindicar a la Iglesia presbiteriana, como nacionalista y respetuosa de las tradiciones culturales:

Yo nací en 1918 aquí en medio de esta Sierra, fue en esta mera casa que me parió mi madre y el chuj<sup>7</sup> que ve afuera tiene más años que yo, fue el mismo que usó mi madre para curarse después de que me parió. Lo compuse por primera vez hace como diez años, pero es el mismito que me vio nacer. Mi padre y mi madre hablaban el mame. El era de calzón rajado y ella tenía su nagua enrollada, llegaron solteritos con sus papás de un pueblo aquí nomás en la frontera que se llama Tacaná, en las faldas del volcán. Yo y mis cinco hermanos ya nacimos en México y crecimos en esta misma Sierra. Yo fui el único de los cinco que estudié, los demás sólo el trabajo del campo aprendieron y Francisco el mayor, que ya es difunto, fue copalero como mi padre. Por esta Sierra hay mucho árbol de copal, mi padre raspaba ese árbol y le sacaba la trementina, después la revolvía con trementina de ocote, hacía una mezcla y después con esa mezcla hacía unas bolitas. Nos ponía a los chiquitos a hacer las bolitas, me acuerdo de los días en que hacíamos las bolitas de copal para vender, era como un juego para nosotros. Ese copal se usa todavía para rezar, para hacer limpias, para curar... Entonces mi padre iba a venderlo a El Porvenir, a Motozintla, hasta Huehuetenango [Guatemala] caminaba mi padre para vender su copal. Sólo el Francisco siguió de copalero, hasta ya viejo antes de morir bajaba a Moto con sus bolitas de copal.

Pero le estaba contando de cuando llegaron mis padres a esta Sierra, entonces era pura montaña, no sabían si estaban en Guatemala o si estaban en México, entonces no muy se entendía eso, eran mames y buscaban su pedazo de tierra. Después les dieron sus papeles, donde decían que ahora iban a ser mexicanos, pero a los tacanecos siempre se les vio mal, cuando yo era niño me decían que mejor no dijera que ellos habían venido del Tacaná, no había caso para que decirlo. Yo crecí hablando puro mame, fue hasta que fui a la escuela que aprendí español y no muy bien sólo así mascadito. Entonces no había escuela aquí en la colonia, había que caminar hasta la cabecera municipal, salir

<sup>7</sup> Chuj es el término local que se usa para referirse al temazcal o baño de vapor de origen prehispánico que persiste en muchas comunidades indígenas de Mesoamérica. Es un pequeño cuarto muy bajo hecho con adobe y bajareque, dentro del cual hay una ornilla con piedras que se calientan a altas temperaturas para producir vapor.

antes de que levantara el sol y sólo había cuatro años, en el cuarto año le daban a uno su certificado.

Yo todavía platicaba en mame con mis amigos y el maestro sólo se reía, era de la Costa y no muy entendía, pero a mi hermano Juan le tocó ya la prohibición. Del gobierno vino la orden que se tirara el idioma, que no servía ya. Los maestros castigaban al que hablara el tokiol,<sup>8</sup> el mame, le pegaban con una vara y lo sacaban a pararse al sol. Así cuenta mi hermano que le pasó, yo ya no lo vi ya, yo me había ido a estudiar a Tuxtla.

Yo quería aprender, conocer más, entonces llegaron a la Sierra unos misioneros, eran de la Iglesia Reformada de América, muy buenas gentes, muy preguntón era ese don Juan Kemper [...] fue como en 1930. Don Juan se dio cuenta que era listo yo y dijo que me podía llevar a Tuxtla para que siguiera estudiando, mi papá no muy quería, quería que trabajara la tierra, que bajara a la finca. Pero la vida en la finca era muy dura, yo quería aprender, quería ser profesor y enseñarle a los niños. Así fue que encontré mi camino y me fui a Tuxtla, allá estudié en una escuela que estaba enfrente del mercado viejo. Nos fuimos como cinco de acá de la Sierra, estábamos en escuela pública pero seguíamos estudiando la Biblia [...] No, no fueron estos misioneros los que nos convirtieron, yo había nacido en la Iglesia presbiteriana, mis padres se convirtieron acá en la Sierra, fueron de los primeros presbiterianos de esta colonia. Pero entonces era diferente, todavía mataban su gallina, mataban su borrego en la cueva de aquí adelantito, para ofrecer a Dios, como en el Antiguo Testamento, decían ellos...

Mucho se expandió el Evangelio en esta Sierra, dejamos de celebrar los festejos de los Santos, pero siempre fuimos patrióticos, siempre participábamos en asuntos patrióticos, el 21 de marzo que nació Juárez, el 16 de septiembre en la Independencia, así siempre celebramos... A mí me tocó conocer a Lázaro Cárdenas allá en Tuxtla, "Tata Lázaro" le decíamos, fue el mejor presidente de México, a él sí le preocupaban los pobres. Entonces uno le podía hablar a los presidentes, no era como ahora que uno puede esperar en la ciudad de México por días y si uno no es alguien importante, pues no lo reciben. Entonces yo lo pude saludar, yo le di la mano y le conté de los problemas de la Sierra, que ese Grajales que era gobernador estaba con los ricos, él me escuchó, muchos se le acercaron... Yo ya tenía inquietud de hacer algo por la

Sierra, ya había conocido, sabía que no era justo como vivían en las fincas, como estábamos en la montaña sin agua, sin luz, como animalitos. Yo quería que mis hijos vivieran mejor, entonces me busqué una mi mujer en Tuxtla, ya no quería una mujer de la Sierra, quería alguien de la ciudad que supiera leer, ya había probado mujer y había tenido una mi novia allá en La Grandeza, pero no estaba contento, quería una mujer de ciudad y así me busqué a María. Me la traje a la Sierra, ella también era presbiteriana, la conocí en el templo allá en Tuxtla, así que pudo educar a mis hijos en el Evangelio. Le daba miedo venirse a la Sierra, pensaba que no se iba a hallar. Primero fue difícil, no sabía moler su maíz, ni cargar agua... pero fue aprendiendo y ha sido buena mujer.

Yo siempre pensé en regresar, para eso había estudiado para enseñarle a la gente de la Sierra. En 1938 conseguí mi nombramiento de maestro, entonces no se necesitaba estudiar mucho para ser maestro, no era como ahora. Primero me mandaron a Valle Obregón, después a una colonia de La Grandeza, estuve también en Bejucal, toda la Sierra me la conocí yo, fue hasta 1968 que me jubilé [...] Yo enseñaba en español, pero no regañaba a los que hablaban el idioma, yo no estaba de acuerdo con perderlo, era nuestra raíz, no había que olvidarlo. A mis hijos les enseñé el mame, fue difícil porque la María puro español habla, pero alquilo aprendieron y al mayor, a Juan, bien que le ha servido porque así consiguió su trabajo como maestro bilingüe.

En la Iglesia también se hablaba el idioma y de Guatemala trajeron unas Biblias en mame, porque allá puro idiomista hay. El pastor nos decía que no había que olvidar nuestra costumbre, nuestra tradición, que esa era nuestra historia. Pero ya ve que los jóvenes van olvidando...

Mire, yo siempre he estado en la oposición, desde que murió Cárdenas ya no hemos tenido gobierno bueno, pura corrupción y esos del PRI sólo robando al pueblo, así ha sido por años, así lo he visto yo que ya estoy viejo. Desde que estaba en Tuxtla me entró la inquietud por conocer otras organizaciones, entonces empecé a leer *El Machete* [periódico del Partido Comunista], que hablaba de que los pobres teníamos que organizarnos. Después lo traje acá a la Sierra, yo fui el que repartí *El Machete* por toda esta montaña. Luego me dijeron que los comunistas no creían en Dios y no querían las religiones, que nos iban a cerrar los templos, como en los tiempos de Grajales. Entonces paré, ya dejé de repartir *El Machete*.

Pero siempre he seguido haciendo mi luchita porque las cosas cambien acá en la Sierra. Cuando fui Anciano Gobernante hablaba mucho

<sup>8</sup>El idioma que lingüísticamente ha sido clasificado como Mam es también identificado por sus hablantes como Mame o Tokiol, en la actualidad los tres términos se utilizan indistintamente.

con la gente para que entendiera que no debían aceptar que los traten como animales. Ahora ya de viejo entré al PRD y aquí estamos tratando otra vez y poco a poco se va logrando, ahora con la Resistencia Civil más gente está entendiendo que se pueden cambiar las cosas, poco a poco, poco a poco.

## Capítulo 1

### El proyecto nacional posrevolucionario y la mexicanización de la población mam, 1933-1950

SENTADA frente a un fogón, platicando con un grupo de campesinos colonizadores de la selva de Las Margaritas, un anciano mam me habló por primera vez de la "ley del gobierno", que prohibió el idioma y quemó los trajes. Ahí, a las orillas de los ríos Santo Domingo y Jataté, en donde la Sierra Madre parece tan distante, y la historia de la Revolución tan solo un cuento narrado por los ancianos, seguía pesando el pasado. El resentimiento marcaba la narración de don Manuel, de cuando "el idioma se quedó guardado y el tiempo nos llevó al olvido".

Esta historia de violencia y prohibición la encontré a todo lo largo de la Sierra Madre. Cada vez que un anciano mam me hablaba del pasado, éste se dividía en dos grandes momentos, el antes y el después de la "ley del gobierno". Algunos con mejor memoria y más conocedores de las fechas situaban este parteaguas histórico en los años treinta y hubo quien recordara un nombre: el del coronel Victórico Grajales.

El reconocimiento por parte de los mismos campesinos mames de este marcador histórico, me decidió a tomar como punto de partida de la investigación en que se basa este libro el año de 1933.

Con la inquietud de entender y contextualizar la tan nombrada "ley del gobierno" hurgué en los archivos municipales de Siltepec, Mazapa de Madero y El Porvenir, viajé a la capital del estado buscando documentos de la época que dieran cuenta del afán integracionista del gobernador Victórico Grajales (1932-1936). Con retazos de informes gubernamentales, actas de cabildo, diarios oficiales, noticias de prensa y recuerdos de los ancianos, intento reconstruir en este capítulo parte del encuentro de los campesinos mames con el estado posrevolucionario y a través de él con la nación mexicana.

Mi intención al recopilar testimonios de campesinos mames sobre este periodo histórico fue la de acercarme a la historia regional vista desde abajo, desde la cotidianidad de los habitantes de la sierra. Mi interés no es encontrar en la historia oral "una representación fiel de la realidad",

sino aproximarme a la manera en que los mames contemporáneos imaginan su pasado.

La poca historiografía existente sobre la región tiende a representar a los habitantes de la sierra como meros objetos de las fuerzas económicas y sociales (Medina, 1973; Paniagua y Toledo, 1989; Velasco, 1979), como escenario de fondo de las pugnas políticas por el poder entre la clase gobernante (Benjamin, 1990 y 1994) o, en el mejor de los casos, como esa masa amorfa llamada "campesinado" que en determinados momentos históricos se convierte en vanguardia política de los movimientos progresistas (Spenser, 1988; García de León, 1985). El reto metodológico consiste en reconocer en los indígenas mames a sujetos sociales que han tomado parte activa en la construcción de su propia historia y a la vez reconocer la existencia de procesos sociales que determinan y delimitan sus acciones. Este reto implica necesariamente contextualizar las vivencias individuales dentro de la narrativa más amplia que da cuenta de la historia regional y nacional. Al respecto Jean y John Comaroff señalan que

incorrectamente contextualizados, los relatos de la gente ordinaria corren el peligro de no ser más que eso: relatos. Para convertirse en algo más, estos parciales y "ocultos" relatos, deben de situarse dentro de los mundos más amplios de poder y significado que les dan vida (Comaroff y Comaroff, 1992: 17, traducción mía).

Escribir una historia regional desde los sectores subalternos, no implica necesariamente desechar las fuentes gubernamentales. Como lo ha demostrado la historiografía india, la prosa de la contrainsurgencia a veces dice mucho de la conciencia de los grupos subalternos (véase Guha, 1988). La propuesta de Guha es releer estos documentos, buscando en ellos elementos que nos ayuden a entender las experiencias de aquellos sectores a quienes hacen referencia, y en el caso específico de las rebeliones campesinas, buscar en el discurso del poder elementos para entender la conciencia de los rebeldes:

Por supuesto que es cierto que los reportes, informes, minutas, actas judiciales, leyes, cartas, etcétera, en los que los policías, soldados, burócratas, terratenientes, usureros y otros sectores hostiles a la insurgencia, registran su sentir al respecto, son antes que nada una representación de sus propios deseos. Sin embargo, estos documentos no expresan en su contenido sólo el deseo de esos sectores, pues ésta es

la respuesta de otros deseos, los de los insurgentes. Debería de ser posible, entonces, leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento necesario y penetrante dentro de ese tipo de fuentes (Guha, 1988: 13, traducción mía).

En el caso específico de los documentos aquí analizados, por tratarse de historia más o menos reciente, pudieron ser confrontados con la historia oral recopilada entre los pobladores de la sierra. La imaginación histórica de los campesinos mames y mi propia imaginación histórica pretenden dar cuenta de la manera en que se ha vivido el encuentro con "la nación mexicana" en la frontera sur de Chiapas.

### La integración forzada a la nación

La "ley del gobierno", a la que hacen referencia los testimonios mames, no es específicamente una ley, sino una serie de disposiciones promovidas por la administración de Victorico Grajales, con la finalidad de "civilizar a los indios de Chiapas" e integrarlos a la nueva nación posrevolucionaria. Aunque este proyecto integracionista se venía desarrollando a nivel nacional desde los años veinte, en Chiapas toma una fuerza especial a partir de 1933 y adquiere características específicas en la región fronteriza.

El proyecto ideológico y político de los gobiernos posteriores a la Revolución de 1910 tenía entre sus prioridades la consolidación de una identidad nacional mexicana (Gamio, 1917 y 1935). Las políticas culturales y económicas, que fueron impulsadas con este fin, tuvieron consecuencias directas para la vida de los pueblos indígenas en general y, de manera muy especial, para los habitantes de la frontera sur chiapaneca.

En 1917, Manuel Gamio, quien es considerado el padre del indigenismo mexicano, planteó en su libro *Forjando patria*, la necesidad de homogeneizar culturalmente al país para poder construir una verdadera nación moderna. Las culturas indígenas eran vistas por Gamio como aberraciones de las culturas prehispánicas, que si no eran integradas a la cultura nacional mestiza, quedarían condenadas a la marginación y pobreza extrema. Esta perspectiva guió el trabajo de la Dirección de Antropología y Poblaciones Regionales de la República, fundada en 1917 y dirigida por Gamio (antecedente directo del Instituto Nacional Indigenista). En el programa de trabajo de dicha institución se señalaba entre sus metas la "preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unifica-

ción lingüística y del equilibrio económico de las poblaciones indígenas, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria" (INI, 1978 [1917]: 26).

En 1921 se estableció el Sistema Educativo Federal ante la necesidad de una política de integración que promoviera a lo largo de todo el país los llamados valores nacionales y lograra la homogeneización lingüística.

El "proyecto nacional" surgido de la Revolución llegó a Chiapas en los años treinta, casi con dos décadas de retraso y se caracterizó básicamente por un limitado reparto agrario y por las campañas de "mexicanización" o "integración" de la población indígena.

Las reformas económicas impulsadas por la Revolución, así como su ideario político, llegaron a Chiapas tardíamente debido al pacto que se estableció entre los sectores más conservadores de la oligarquía chiapaneca y las fuerzas carrancistas en el poder. Como es lugar común decir, "a Chiapas no llegó la Revolución", las fuerzas conservadoras organizadas en el llamado movimiento Mapachista negociaron su lealtad a la Federación a cambio de mantener sus privilegios económicos (véase García de León, 1985; Benjamin, 1990). Para principios de los años treinta, 16 familias seguían controlando la economía del estado, acaparando 75 por ciento de toda la tierra cultivable (Waibel, 1946).

Los gobernadores que intentaron realizar reformas mínimas, como Carlos A. Vidal (1925-1927) y Reymundo Enríquez (1928-1932), no lograron impulsar una reforma agraria de fondo y su apoyo a la organización de los trabajadores sirvió más que nada para cooptar a los sindicatos y organizaciones independientes que se empezaban a formar (véase Spenser, 1987).

En diciembre de 1932, asumió la gubernatura de Chiapas Victórico Grajales, finquero de Chiapa de Corzo que había apoyado a las fuerzas carrancistas. Dos personajes de esta época han marcado la memoria histórica de los campesinos mames, por un lado el coronel Victórico Grajales (1932-1936), con su apoyo incondicional a los finqueros y sus campañas de aculturación forzada, y por otro el Presidente de la República, general Lázaro Cárdenas, y su populismo campesino (1934-1940). Estos dos discursos, que se dieron casi simultáneamente, confrontan la idea del Estado como un espacio monolítico y vuelven visibles las contradicciones existentes entre los estados y la Federación.

Las actitudes y políticas contradictorias que los campesinos de la sierra tuvieron que enfrentar durante este periodo, hacen que en el imaginario

colectivo se recuerde a la gubernatura de Grajales y a la presidencia de Cárdenas como muy separadas temporalmente:

Durante el gobierno del coronel Grajales estuvo dura la cosa, pensábamos que las cosas iban a cambiar después que ganaron los carrancistas, pero nada, hasta se puso peor (*sic*), ese Grajales nos mandó la ley del gobierno que nos prohibió el mame y defendió a los finqueros... muchos campesinos murieron en ese tiempo. Con los años, algo cambió un su poquito, fue ya después, hasta que llegó Tata Lázaro, que de verdad nos empezaron a tratar como si fuéramos gente.<sup>9</sup>

Aunque Grajales y Cárdenas discrepaban en lo que se refiere a sus perspectivas del llamado "problema indígena", los dos compartían la convicción de que era necesario integrar a los campesinos indígenas a la identidad nacional mexicana. Para Cárdenas, los indígenas eran antes que nada proletarios agrícolas a los que había que integrar al desarrollo productivo de la nación: "El programa de emancipación del indio es en esencia el de la emancipación del proletario de cualquier país, pero sin olvidar las condiciones especiales de su clima, de sus antecedentes y de sus necesidades reales" (Discurso de Pátzcuaro, 1940).

Por su parte, el programa de gobierno de Grajales reproducía, por un lado, el discurso populista posrevolucionario que reivindicaba la lucha contra el "fanatismo religioso", la educación socialista y los derechos del proletariado y, por otro, impulsaba políticas agrarias y fiscales que favorecían a la oligarquía local. Se trataba del discurso y la práctica de una nueva clase política chiapaneca, surgida de una "revolución contrarrevolucionaria".

Dentro de las campañas de "desfanatización religiosa", el gobierno de Grajales emitió el Decreto 132 que declaraba desaparecidos los nombres de santos de los pueblos y municipios del estado. En la zona mam, los municipios de San Martín Mazapa, San Isidro Siltepec, San Francisco Motozintla y San Pedro Remate se convirtieron en Mazapa de Madero, Siltepec, Motozintla de Mendoza y Bellavista, respectivamente (*Periódico Oficial del estado*, 28 de febrero de 1934: 2). Esta campaña llegó al extremo de cerrar las iglesias, expulsar del estado a todos los sacerdotes católicos y quemar imágenes religiosas en varias ciudades del estado. En la zona de Mariscal, tanto los templos católicos como los presbiterianos fueron

<sup>9</sup> Entrevista con G.M., municipio de Mazapa de Madero, noviembre de 1994. "Tata Lázaro" era el apodo utilizado por los sectores populares para referirse al general Lázaro Cárdenas, "Tata" es un diminutivo de papá.

cerrados temporalmente, pero por decisión de los pobladores se volvieron a abrir a los pocos días (Actas de Cabildo, Mazapa de Madero, 13 de octubre de 1934).

También dentro de este "programa de desfanatización", se declaró oficialmente la educación socialista en todo el estado. La reforma educativa estatal, seguía los lineamientos nacionales y señalaba que "por cuanto a la filosofía que la escuela sustente será: socialista y antireligiosa. Por cuanto a su forma: de acción fundada en el trabajo; autoeducativa; co-educativa y afirmativa" (Grajales, 1934: 46). Paradójicamente, estas reformas fueron acompañadas por una política agraria completamente opuesta al "ideario socialista" que permeaba los discursos políticos de Grajales.

En su primer año de gobierno, Grajales condonó los impuestos a los finqueros y propuso al Congreso que se hiciera un nuevo avalúo fiscal para que los dueños de las plantaciones pagaran menos impuestos, considerando que la crisis había disminuido el valor de la tierra (Grajales, 1933: 30).

Paralelamente, la "educación socialista" promovía la incorporación forzada del "indio a la cultura nacional", se establecieron 10 centros de castellanización en el estado y se prohibió el uso de los idiomas indígenas en las escuelas públicas.

Esta campaña afectó a la población indígena de todo el estado, pero en las regiones fronterizas fue especialmente rígida, ya que se trataba de zonas en donde la política de "mexicanización" cumplía la función política de demarcar los límites de la nación. Los idiomas indígenas hablados por los pobladores fronterizos de Chiapas, como el chuj, kanjobal, jacalteco, cakchiquel y mam, eran considerados de origen guatemalteco y a diferencia del tzotzil, tzeltal o tojolabal, hablados en la región de los Altos y en la Selva, no representaban sólo retraso cultural, sino también antinacionalismo. En la zona fronteriza de la sierra las campañas de castellanización tenían fuertes connotaciones antiguatemaltecas:

Hubo un gobierno que convino con los maestros que se prohibiera a los niños el idioma mam, el tokio. Cuando los alumnos estaban hablando sus idiomas, se levantaban los maestros y los ponían a castigar, y les decían que no hablaran eso, porque si seguían hablando los iban a mandar a Guatemala. Esa fue la razón del fin, y hasta la fecha es poco lo que se habla el tokio.<sup>10</sup>

Las cosas empezaron a cambiar por cuestión de la ley del gobierno, vino la ley, hasta ese la alcancé yo todavía, del cuestión de donde cambió al castilla, el que hablaba el idioma cuidado, ese lo echaban

a la cárcel... "por qué están hablando eso, si ustedes no son de guatemalteco son de mexicano", así escuchamos decir al gobierno."

Sin embargo, en algunas comunidades las estrategias integracionistas fueron rechazadas por la población que siguió transmitiendo el mam a sus hijos en el seno de la unidad doméstica, y se rehusó a enviarlos a la escuela:

Mis abuelos hablaban el idioma, ellos vinieron de Guatemala, de un lugar que se llama Tacaná. Con el tiempo el idioma mam se quedó ya en este país. A la gente de antes no les gustaba que sus hijos fueran a la escuela, en vez de mandarlos decían, que se quede ahí el papel, y los mandaban a pastorear o los escondían. Yo me corría para que no me entrara ese papel en mi cabeza. En la escuela querían que tiráramos el idioma, pero nosotros no fuimos a la escuela y lo seguimos hablando en la casa.<sup>12</sup>

Para reforzar estas políticas integracionistas, se creó en Chiapas el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, el 18 de abril de 1934. En el decreto de constitución de dicho Departamento se justifica su creación:

Considerando que el mayor problema social que agobia y detiene la evolución económica del Estado de Chiapas, es la existencia de las grandes masas indígenas, que, representando el 38 por ciento de nuestra población, son el lastre de progreso colectivo y el mayor obstáculo que se opone a la coordinación de todos los sectores de la vida social, encaminada a la realización del programa constructivo de la Revolución (*Periódico Oficial del Estado*, 18 de abril de 1934: 3).

Tres semanas después se envió una circular a la presidencia municipal de Siltepec, anunciando que el nuevo departamento empezaría a funcionar en la región de la sierra como parte

del programa de promoción revolucionaria del actual Gobierno del Estado y encaminará su acción hacia el abordamiento franco de los grandes problemas sociales del Estado, principalmente los relativos a

<sup>11</sup> Entrevista con A.M., colonizador mam de la selva de Las Margaritas, enero de 1990.

<sup>12</sup> Entrevista con A.M., ejido "Las Ceibas" municipio de Las Margaritas agosto de 1990.

<sup>10</sup> Entrevista con L.V., municipio de El Porvenir, Chiapas, septiembre de 1994.

la incorporación del indio a la civilización... (Archivo municipal de Siltepec, 7 de mayo de 1934).

Dentro del Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, se creó el Comité Central Pro-Vestido del Alumno Indígena el 3 de octubre de 1934. Este comité desarrolló una intensa labor entre los mames de la sierra; sustituyó los trajes tradicionales por "ropa civilizada". El gobernador Victorico Grajales señalaba en una carta al presidente municipal de Siltepec, fechada el 26 de enero de 1935:

El Comité Pro Vestido del Alumno Indígena quedó constituido para llevar a cabo la noble labor de modificar el traje primitivo que usan nuestras razas indígenas, comenzando la campaña con los niños de nuestras escuelas que son más fáciles de modificarse en sus costumbres... El 20 de noviembre, día de la Revolución, hicimos el primer reparto de vestidos a niños y niñas indígenas, con el mayor éxito, pues contra la resistencia en aceptar esta modificación a sus costumbres que esperábamos, todos concurrieron de buen grado a cambiar sus ropas, destruyendo las anteriores. Esto nos ha animado para seguir adelante en nuestra campaña y estamos preparando un nuevo reparto de 5,000 trajes para el mes de abril próximo que vaya a despertar mayor interés entre los indios, nuestra eficaz labor de civilizar por medio del vestido (Archivo municipal de Siltepec).

Los testimonios de los ancianos mames señalan que esta campaña de "civilizar por medio del vestido" no fue siempre tan pacífica como la describe la carta del gobernador Grajales:

Yo recuerdo cuando llegó la Ley que prohibió los trajes, recogieron los cortes de las mujeres y el calzón rajado de los hombres y los quemaron en medio de la plaza. Un viejito rechazó, no quiso quitar su traje, entonces vino el polecía y le echó petróleo encima, todos estábamos en la plaza, yo era criatura todavía, y le dijo "o te lo quitás o te echo fuego, sos indio terco". El pobre viejito quitó su calzón rajado llorando.<sup>13</sup>

<sup>13</sup>El "corte" estaba constituido por una pieza de tela de algodón tejido en telar de pie que se enreda alrededor de la cintura de las mujeres y se ata con una faja tejida a mano. El "calzón rajado" era una pieza de tela de lana corta que usan los hombres sobre el pantalón de manta. Entrevista con S.V., ejido Malé, municipio de El Porvenir, septiembre de 1994.



Desde finales del siglo XIX los campesinos mames viven en asentamientos dispersos en la Sierra Madre de Motozintla.  
Foto de Richard Cisneros

El sentirse parte de una comunidad imaginada,<sup>14</sup> llamada México, no fue una opción libre que tomaron los campesinos y campesinas de la sierra, como tampoco lo fue el abandonar su traje, su idioma y el dejar de autodefinirse, por lo menos públicamente, como indígenas mames.

### Las mujeres mames y el mito del mestizaje

La experiencia de las mujeres mames durante este periodo histórico estuvo marcada por el profundo contenido de género y raza que subyace al discurso nacionalista. El mito del mestizaje como el eje de la identidad mexicana tuvo consecuencias específicas para la vida cotidiana de las mujeres mames.

Las mujeres indígenas sufrieron de manera especial las consecuencias de las Campañas de Civilizar por Medio del Vestido, pues se convirtieron en "espacio de disputa" por la identidad por parte de los hombres indígenas y mestizos:

Cuando vino la Ley del Gobierno, yo prohibí mi mujer quitarse el corte, no quería que pensaran que era ladina, que se andaba ofreciendo por ahí a los hombres, pero vinieron los del gobierno y amenazaron a las mujeres con meterles fuego si no tiraban el corte.<sup>15</sup>

<sup>14</sup>Retomando a Benedict Anderson, me refiero a la nación como comunidad imaginada "porque los miembros de la nación más pequeña nunca conocerán a todos sus compatriotas, nunca se encontrarán con ellos e inclusive no escucharán hablar de ellos. No obstante en sus mentes cada uno vive la imagen de su comunión" (traducción mía) (Anderson, 1983: 15).

<sup>15</sup>Entrevista con J.M., ejido Casbil, municipio de La Grandeza, febrero de 1995.

Hasta el corte de las mujeres se lo quitaban, si no les metían fuego atrás, era la Ley del gobierno. Del gobierno vino la ley de quitar las vestiduras de las mujeres, pues antes era puro corte: "ese corte tírenlo, quémenlo, además cuidado con platicar en idioma, ese también tírenlo, ahora puro castellano..."<sup>16</sup>

La manera en que el cuerpo de las mujeres se convierte en espacio de expresión de la identidad nacional y étnica ha sido analizada por varios estudios que exploran la estrecha vinculación entre nacionalismo y sexualidad (Nelson, 1999; Parker *et al.*, 1992).

En el caso específico de este periodo histórico, "el mestizo", como símbolo de la fusión cultural y biológica de españoles e indígenas, seguía permeando el discurso oficial sobre "lo mexicano". En este sentido el cuerpo de las mujeres indígenas era concebido de manera literal como el epicentro de la nación, de ella surgiría "el mestizo" que formaría la Raza Cósmica de la que escribió José Vasconcelos (1925).



Panorámica de "la otra frontera".  
Foto de Teresa Sáenz

<sup>16</sup>Entrevista con A.M., colonizador mam de la selva *op. cit.*

La llamada "mestizofilia" marcó el pensamiento nacionalista posrevolucionario (Basave, 1992). En el desarrollo de esta ideología jugó un papel muy importante el filósofo José Vasconcelos, quien participó en la creación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y en la elaboración del primer programa nacional de educación. Como secretario de Educación (1921-1924), Vasconcelos institucionalizó el discurso en torno a la existencia de una identidad nacional mestiza y describió al mestizaje como una tendencia mundial para la formación de una nueva raza superior:

Las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto por la selección de cada uno de los pueblos existentes... se formará una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado (Vasconcelos [1925] 1958: 103).

Aunque la perspectiva biologicista de Vasconcelos, en la que el mestizo era el resultado de una fusión genética entre las "dos razas", estaba siendo sustituida por una perspectiva más social que concebía al mestizo como una fusión cultural (Gamio, 1935), la biología seguía permeando el discurso reproductivista del nacionalismo posrevolucionario. En un artículo escrito en 1934 por Ángel M. Corzo, director general de Educación Pública durante la administración de Victorico Grajales, se señala:

En casi todas las razas indígenas del país y probablemente de las Américas, existe una costumbre que es como una ley inviolable: la de que no permite que sus mujeres procreen con hombres ladinos o blancos; la mujer que infringe esta ley no sólo es expulsada del seno de la tribu, sino algunas veces muerta (*sic*). Nosotros conocemos el hecho; sabemos también que el único medio quizá que existe para conseguir un lento pero seguro progreso de nuestras razas y construir una sola nación, es el mestizaje; sin embargo, nada hemos hecho para modificar esta costumbre que contrarresta mucha parte de nuestra acción civilizadora (*La Vanguardia*, Tuxtla Gutiérrez, 4 de marzo de 1934).

Llevada a un extremo, esta perspectiva podía interpretarse como que la construcción de la nueva nación moderna necesitaba que las mujeres indígenas aceptaran procrear "al mestizo mexicano". Al respecto, Parker señala: "Cuando la familia heterosexual juega un papel tan central en el

imaginario colectivo de la nación, la maternidad puede ser vista como un servicio nacional" (Parker *et al.*, 1992: 7 traducción mía). Parafraseando podríamos decir: Cuando el matrimonio interétnico juega un papel tan central en el imaginario colectivo de la nación, el parir a un mestizo puede ser visto como un servicio nacional.

Si en otros contextos el racismo se ha caracterizado por su impulso segregacionista, en las naciones latinoamericanas donde la identidad "mestiza" ha sido el eje de las ideologías nacionalistas, el discurso sobre la necesidad del "mestizaje racial" tiene profundas connotaciones racistas. Las implicaciones políticas que este discurso puede tener para las mujeres indígenas se ve claramente en una entrevista hecha por Martha Casáu a un finquero guatemalteco: "La única solución para Guatemala es mejorar la raza, traer sementales arios para mejorarla. Yo tuve en mi finca durante muchos años un administrador alemán, y por cada india que preñaba le pagaba yo extra cincuenta dólares" (Casáu Arzú, 1992: 279).



Las mujeres mames han sido las encargadas de "encarnar" la tradición.  
Foto de Lorenzo Armendáriz  
Colección INI

En el caso de las jornaleras indígenas en el Soconusco, este "servicio nacional", la mayoría de las veces no era voluntario. "La acción civilizadora mediante el mestizaje" fue asumida por muchos capataces y finqueros de las plantaciones cafetaleras, en donde las mujeres indígenas que

bajaban a cortar café con sus esposos eran concebidas como parte de las propiedades del patrón. Los testimonios de las ancianas mames dan cuenta del miedo que se le tenía al patrón y a sus empleados entre las mujeres jóvenes:

Las mujeres también trabajamos a la par del hombre, pero aparte teníamos que echar tortilla, nos levantábamos a las tres de la mañana y nos sentábamos hasta que se metía el sol. Era dura la vida en la finca, pero lo más fiero era cuando el patrón o el caporal se fijaban en alguna solterita, entonces había que aguantar y hacer lo que ellos dijeran. En las fincas empezaron a nacer muchos niños más blanquitos... muchos de estos niños ya no aprendieron tokiol (mam).<sup>17</sup>

Esta práctica era también seguida por los enganchadores y empleados menores de las fincas. Cuando se oponía resistencia generalmente se terminaba en actos violentos, como el descrito por Erasto Urbina, jefe del Departamento de Protección Indígena, fundado en 1937, en un informe sobre las condiciones de trabajo de los jornaleros del Soconusco:

Siguiendo en nuestra tarea de observar todos los procedimientos seguidos en la conducción de nuestros indios a las fincas...logramos darles alcance en un punto denominado "San Nicolás" donde a la sazón se detuvieron para tomar su primer alimento del día; y al interrogar a algunos de ellos la razón de llevar sus ropas manchadas de sangre, nos contestaron que fueron golpeados por sus respectivos conductores, en virtud de haber impedido que estos individuos consumaran un acto repugnante con sus mujeres, observando que una de ellas presentaba en la cara herida que le produjo un golpe de machete dado por el conductor Jesús M. Cordero quien los conducía por cuenta del habilitador Silvano J. Ruiz rumbo a la finca "La Granja" (Urbina, 1944: 15; citado por Spenser, 1988: 268).

Sin embargo, "el mestizaje" no fue siempre resultado de la violencia, hubo muchos casos en los que las mujeres mames se convirtieron en las "patronas de las fincas". A diferencia de lo sucedido en las plantaciones guatemaltecas, en donde la oligarquía de origen europeo era bastante

<sup>17</sup> Entrevista con N.V., Canadá, El Porvenir, septiembre de 1994.

endogámica y los matrimonios con población indígena eran casi inexistentes (véase Casaús Arzú, 1992), entre los finqueros del Soconusco se dieron varios matrimonios mixtos, pero siempre entre hombres europeos, americanos o mestizos y mujeres indígenas. Sería importante explorar el papel que estas mujeres tuvieron dentro de las nuevas unidades domésticas y las implicaciones que estos matrimonios tuvieron para la conformación de una identidad mestiza regional. Entre los refranes populares existe uno que dice: "Hijo de india con finquero, da tapachulteco", refiriéndose a los habitantes de Tapachula, la ciudad mestiza más importante en las inmediaciones de la zona cafetalera. Sin embargo, por el racismo que permea a mucha de la burguesía y clase media tapachulteca, estas raíces culturales son poco reconocidas. Al respecto, la esposa de un finquero me comentaba:

Mi suegra era pura india mam, auténtica, usaba corte y hablaba el dialecto, y se casó con mi suegro, él era gente muy sencilla, había llegado de Córcega, a principios de siglo y compró la finca. Ella bajaba desde La Grandeza con sus hermanos a la pizca del café, pero él la conoció y la hizo su mujer, después se casaron y tuvieron cuatro hijos. Así pasó con muchos de los finqueros, pero no lo cuentan porque les da vergüenza reconocer la sangre india.<sup>18</sup>

Este fenómeno tan común ha sido poco estudiado, pero es parte importante de la conformación histórica de la frontera sur. Las mujeres mames, tanto las que se quedaron en las fincas, como las que regresaron año con año a sus comunidades, vivieron el encuentro con la nación de una manera violenta.

### Indigenismo local y federal

Las fisuras en la estructura de poder, producto sobre todo de las pugnas internas entre el gobierno federal y el estatal, permitieron a los campesinos mames apropiarse de nuevos espacios para confrontar las políticas anticampesinas de Grajales. Desde que el presidente Lázaro Cárdenas asumió la presidencia en 1934 empezó a recibir quejas de los sindicatos y organizaciones campesinas de Chiapas en el sentido de que el gobernador Grajales "veía en los sindicatos una amenaza para la estabilidad de su

Gobierno y desde un principio fue poniendo obstáculos para el desarrollo de los mismos" (De la Liga Central de Comunidades Agrarias del Estado de Chiapas a Cárdenas, 11 de diciembre de 1934, Archivo General de la Nación). En respuesta a estas quejas, Cárdenas hizo varias llamadas de atención al gobernador chiapaneco y terminó enviando armas a las comunidades agrarias para que formaran "guardias de defensa social" para defenderse de las "guardias blancas" formadas por los finqueros con apoyo del gobierno estatal (Benjamin, 1995: 214 e Información de Campo).

Paralelamente, con apoyo del gobierno federal se formó en diciembre de 1936 el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), que afilió a unos 25,000 trabajadores (Benjamin, 1994). El STI se encargaba de vigilar contratos, el pago del salario mínimo y la transportación de los trabajadores. Este sindicato, a pesar de que ha sido caracterizado por algunos estudiosos como una estrategia para controlar el trabajo asalariado y garantizarle a los finqueros mano de obra para la cosecha del café (véase García de León, 1985), tuvo una importancia simbólica para los campesinos de la sierra, que por primera vez escucharon hablar de sus derechos laborales:

Cuando se fundó el Sindicato de Trabajadores en el Soconusco, ya pudimos reclamar nuestros derechos, ya los patrones no nos podían tratar igual y nosotros sabíamos que podíamos protestar. Fue el mismo presidente Cárdenas que ordenó, mandó organizar todos los trabajadores del campo y la ciudad. El gobierno de Lázaro Cárdenas. Él si fue gran presidente, el si fue el gran presidente que de veras (*sic*) luchó bastante por el pueblo, en beneficio de la nación mexicana.<sup>19</sup>

Sin embargo, la preocupación de Cárdenas por los derechos de los trabajadores iba acompañada de una política integracionista, que seguía considerando necesario integrar a los indios al "progreso" y a la cultura nacional.

A nivel estatal, las medidas de "integración forzada" tomaron especial auge durante la administración de Grajales, y los gobernadores que lo sucedieron compartieron la perspectiva de que el retraso económico del estado estaba vinculado estrechamente a la existencia de culturas indígenas. Aun aquellas medidas que intentaban "proteger" al indio partían de una concepción de los pueblos indígenas como menores de edad. Durante el gobierno provisional de Amador Coutiño (1936) se emitió la

<sup>18</sup>Entrevista con E.T., Tapachula, Chiapas, mayo de 1995.

<sup>19</sup>Entrevista con G.M., Consejo Supremo Mam, diciembre de 1994, municipio de Mazapa de Madero.

Ley de Tribunales para Menores e Incapacitados, que en su sección tercera señalaba:

Que existe en todos los Estados de la República y especialmente en el nuestro un grupo, bastante numeroso por desgracia, que delinque debido, no precisamente a morbosos atavismos, ni a degeneraciones de orden patológico, sino simplemente impulsados por su absoluta carencia de conocimientos perfectos de su situación de vida y muy especialmente por las condiciones de atraso mental en que se desarrollan, al grado que actos que a un hombre civilizado le parecen monstruosos, para ellos son absolutamente normales y por lo mismo de ninguna trascendencia; es decir, que cometiendo verdaderos crímenes, no alcanzan por su rudeza, por raquitismo intelectual, y otras circunstancias a comprender toda la ilicitud del hecho realizado; entre estos grupos deben encontrarse los grandes conglomerados, la masa casi total de los indios de nuestro Estado que tienen ancestrales preocupaciones teogónicas, fanatismos venidos de tiempos anteriores a la conquista... a estos individuos en determinadas condiciones debe también amparárseles con leyes tutelares semejantes, pues ante la penología deben considerárseles como menores o incapacitados... (*Periódico Oficial* del Estado, 24 de octubre de 1936: 1).

Aunque el objetivo principal de estas leyes tutelares era el de considerar la "ignorancia" de los indígenas como un atenuante al juzgar un delito, de hecho éstas nunca se aplicaron y la mayoría de las veces el ser indígena era razón suficiente para quedar encarcelado sin el juicio correspondiente por meses enteros (información de campo). La Ley de Tribunales para Menores e Incapacitados fue más que nada una medida política para reconocer constitucionalmente la "inferioridad del indio".

Con la gubernatura de Efraín Gutiérrez (1936-1940), el discurso indigenista chiapaneco tuvo algunos cambios y en materia agraria se empezó a dar respuesta a las demandas de tierra presentadas por el incipiente movimiento campesino. Agrónomo de profesión, Gutiérrez había trabajado para la Comisión Nacional Agraria en Michoacán de 1928 a 1932, durante la gubernatura de Lázaro Cárdenas, época en que se volvió cercano al futuro presidente. Al llegar Cárdenas al poder lo nombró secretario general del Departamento Agrario, influyendo fuertemente en las perspectivas de Gutiérrez sobre la cuestión indígena y campesina.

Efraín Gutiérrez asumió la gubernatura de Chiapas en 1937 con el abierto respaldo del presidente Lázaro Cárdenas, en medio de un ambiente de intriga y descontento por parte de los sectores más conservadores de la oligarquía chiapaneca. Los aliados de Grajales intentaron fallidamente asesinar a su sucesor, y Grajales fue depuesto antes de terminar su periodo gubernamental, ante su rechazo a entregar la gubernatura al candidato cardenista.

A partir de su primer día como gobernador Gutiérrez decidió distanciar su programa de gobierno del impulsado por Víctorico Grajales. En su primer informe de gobierno, hizo patente las diferencias con su predecesor con respecto a sus perspectivas de la población indígena como "lastre de progreso colectivo", señalando:

El Gobierno a mi cargo reitera su postulado de que es falso y doloso el concepto de que el indio es factor negativo en el progreso patrio. Por el contrario, es una hermosa fuerza vital que hay que fomentar con esmero, con cariño y con sinceridad, destruyendo de raíz todo el sistema que desde la Colonia ha venido privando en beneficio de unos cuantos oportunistas (Gutiérrez, 1938: 18).

Para marcar el nuevo giro en la política indigenista en 1937, Efraín Gutiérrez sustituyó al antiguo Departamento de Acción Social Cultura y Protección Indígena por el de Departamento de Educación Rural e Incorporación Indígena. Cambió mucho del personal del anterior departamento y nombró director del nuevo organismo a Erasto Urbina, un destacado defensor de los derechos laborales de los jornaleros del Soco-nusco. Paralelamente, se creó el primer organismo de investigación antropológica apoyado por el estado, la Dirección de Cultura Indígena, con el fin de realizar "estudios en investigaciones sobre nuestras diversas razas, sus costumbres, medios de vida, su estado social evolutivo, etcétera" (Gutiérrez, 1937: s.p.).

Sin embargo, en la región de la sierra no hubo cambios sustanciales en las políticas culturales durante este periodo y las actas de cabildo de Mazapa de Madero dan cuenta de las campañas de castellanización que los maestros rurales seguían desarrollando entre la población mam (Actas de Cabildo, Mazapa de Madero, 2 de noviembre de 1938).

Los cambios más significativos durante esta administración fueron en materia agraria, al realizarse la dotación ejidal más significativa desde el triunfo de la Revolución. El ejido vino a modificar la relación de los cam-

pesinos mames con el estado y a reestructurar su espacio comunitario, y marcó así una nueva etapa de historia regional.

### La finca y el ejido: la integración económica

Fue durante la administración de Efraín Gutiérrez (1936-1940) que los campesinos de la Sierra Madre entraron en contacto con el populismo cardenista y empezaron a tomar conciencia de sus derechos como ciudadanos. Las demandas de tierras y de mejores condiciones de trabajo fueron escuchadas por primera vez por parte de los representantes del estado. Para entender la importancia que estas dos demandas tenían para los habitantes de la sierra, es necesario tomar en cuenta la manera en que el trabajo en las fincas ha marcado sus vidas.

En el último siglo la vida de los campesinos mames ha estado estrechamente vinculada a la economía cafetalera. En cierto sentido podríamos afirmar que su integración económica a la nación precedió a su integración política. Los jornaleros mames ya estaban aportando a la economía de agroexportación mexicana, aun antes de tener conciencia clara de su identidad como mexicanos:

Mi abuelo contaba que cuando bajaba a la finca se encontraba con muchos trabajadores que hablaban el mame y venían de Guatemala, pero entonces caso se veía la diferencia, no se decía tú eres de guatemalteco o tú eres de mexicano, sólo se decía tú eres de mame, así se decían pues.<sup>20</sup>

La finca cafetalera, más que la comunidad corporada, fue por muchas décadas el principal espacio de reproducción social de los indígenas de la Sierra Madre (véase Hernández Castillo, 1993).

Aunque según los registros históricos, el café se empieza a cultivar en Chiapas en 1846 por un finquero italiano de apellido Manchinelly (Waibel, 1946: 168), no es sino hasta finales del siglo pasado que se convierte en el cultivo principal de la costa chiapaneca y en la columna vertebral de la economía regional.

La firma de los Tratados de Límites de 1882 y 1894 entre México y Guatemala puso fin a la inseguridad que tenían los títulos de propiedad en la región fronteriza, y se intensificó la inversión extranjera en la zona Costa

conocida como el Soconusco y en los valles del Distrito de Mariscal. Se estableció entonces la relación histórica entre la sierra y el Soconusco, que hasta la fecha marca la vida económica de la población mam.

La expansión del cultivo del café representó una mayor vinculación de la región con el mercado nacional e internacional. El café producido en Chiapas se empezó a exportar a Alemania y Estados Unidos y la economía del Soconusco, así como las condiciones de vida de los campesinos de la sierra, empezaron a depender de las fluctuaciones en el precio internacional del café (véase Spenser, 1988).

El Soconusco y la Sierra Madre eran para ese entonces 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 del Soconusco solicitaron al gobierno que 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.<sup>21</sup> El 15 de diciembre de 1883, el gobierno del general Porfirio Díaz emitió la Ley de Colonización, que promovió la ocupación de los terrenos nacionales aledaños a la recién creada línea fronteriza. En esta época, población hablante de kanjobal, chuj, jacalteco y mam, originaria de Guatemala, se asentó en la frontera chiapaneca y posteriormente se "naturalizó" obteniendo la ciudadanía mexicana.

Esta misma ley autorizaba el funcionamiento de compañías deslindadoras con las cuales el estado firmaba contratos. La compañía Tierras y Colonización de Chiapas, México Limitada fraccionó las mejores tierras cultivables; para principios del presente siglo, las haciendas y fincas tenían en su poder 3,029,138 hectáreas, que representaban 87.84 por ciento de las tierras cultivables del estado (Pedrero, 1984: 37).

Según un informe del Consulado alemán del año 1927-1928, citado por el geógrafo alemán Leo Waibel, para esas fechas existían en el Soconusco 94 fincas cafetaleras que producían 227,040 quintales de café anuales. De éstas, 32 eran propiedad de alemanes, 25 de mexicanos, 13 de españoles, 10 de norteamericanos, ocho de franceses, cuatro de ingleses y dos de suizos (Waibel, 1946: 188). Este mismo autor señala que en esa época una hectárea de cafetal requería constantemente medio trabajador y uno y medio para la época de cosecha, de modo que toda la región del Soconusco, con aproximadamente 12,000 hectáreas necesitaba de 5,000

<sup>20</sup>Entrevista con J.M., municipio de El Porvenir, mayo de 1990. Se trata de un hombre de 60 años, por lo que al hablar de su abuelo probablemente se refiere a finales del siglo pasado.

<sup>21</sup>El café es un producto que requiere abundante cantidad de mano de obra durante la época de cosecha, pero muy poca el resto del año.

a 6,000 trabajadores de manera permanente y de 15,000 a 18,000 mil durante la cosecha.

Los campesinos mames, que habían colonizado terrenos nacionales agrestes, encontraron en las fincas un medio de subsistencia. En muchos casos las propiedades de los finqueros alemanes se extendían hacia la sierra y aunque estos terrenos no les servían para el cultivo del café, los rentaban a sus propios jornaleros para que sembraran milpa para su autoconsumo mientras llegaba la temporada de cosecha:

El dueño de todas estas tierras de aquí de El Porvenir era un alemán, él mandaba aquí y nuestros abuelos pagaban un impuesto por la tierra, al rico, al dueño de la finca Germania, para trabajar la tierra había que pagar impuesto. Había que bajar hasta la Costa para pagarle al rico, estaba difícil porque estaba lejos, entonces los vividores (habitantes) eran contaditos... se cooperaba entre todos entonces se trataba de veinte centavos, cuarenta centavos, cincuenta centavos, por tener derecho de cultivar un pedacito de terreno.<sup>22</sup>

Este sistema se mantuvo aun después de la Revolución, pues la Ley Agraria instituida por los gobiernos Mapachistas, el 6 de enero de 1915, no afectó los intereses de los finqueros del Soconusco y estableció que los peones acasillados no tenían derecho a demandar tierra, sino únicamente aquellos campesinos que vivieran en aldeas o poblados ubicados en terrenos nacionales. Posteriormente, con la Ley Agraria Estatal de 1921, se mantuvo la protección al latifundio al limitarse la "pequeña propiedad" a 8,000 hectáreas, a diferencia de las 100,000 estipuladas para el resto de la República (García de León, 1986, t. II, 224).

Para los primeros años de la Revolución, los campesinos mames continuaban atados a la finca por un sistema de deudas que se pasaba de padres a hijos, y las condiciones de trabajo eran inhumanas, "prevaleciendo en Chiapas condiciones de virtual esclavitud", según lo reportó un informe del Departamento de Asuntos Indígenas, después de un recorrido por el Soconusco (*Excelsior*, 3 de marzo de 1934).

En 1935, el gobernador Víctorico Grajales modificó la Ley Estatal Agraria y estableció que se podían tener hasta 5,000 hectáreas en terreno montañoso. Paralelamente, se aceptó que los fértiles terrenos de las plantaciones de azúcar, café y cacao se clasificaran como terrenos agrestes,

<sup>22</sup>Entrevista con E.R.P., municipio de El Porvenir, agosto de 1994.

posibilitando así que un solo finquero pudiera acaparar hasta 5,000 hectáreas (*Periódico Oficial* de estado, 12 de febrero de 1936).

El sistema de enganchamiento,<sup>23</sup> denunciado por los gobernadores reformistas Vidal y Enríquez como una práctica ilegal de explotación y control de la población indígena, fue concebido por Grajales como una forma de crédito agrario, a la vez que consideraba a la migración a las fincas como parte de las campañas de "integración cultural". En su segundo informe de gobierno señalaba al respecto:

En las disposiciones dictadas en materia de protección indígena se ha tomado en cuenta que el millón de pesos que aproximadamente se derrama en anticipos a los indios anualmente constituye el crédito agrícola de las zonas indígenas y la emigración anual al Soconusco de 10,000 indios, va facilitando poco a poco la incorporación del indio a la cultura (Grajales, 1934: 30).

Se estableció así una colaboración tácita entre el estado y los finqueros para mediante el trabajo en la finca "facilitar la incorporación del indio a la cultura". Los testimonios de los ancianos nos hablan de la vida cotidiana en las fincas, aun después de supuesto triunfo de la Revolución:

Después de que ganaron los carrancistas siguió la pobreza. Yo me quedé huérfano y estuve trabajando en la finca La Fortuna. Dormíamos en las galleras, que le dicen, puras tablas. Si llueve no dormía uno porque entraba toda el agua. El patrón se llamaba Guillermo, creo que era de Estados Unidos, porque los finqueros eran de fuera, puros extranjeros, a ellos no les importábamos, nos daban comida como coches (puercos), así nomás aventado, ahí trabajé yo. Yo ahí crecí en la finca La Fortuna.<sup>24</sup>

La vida en la finca constituye una parte importante de la historia oral de los pueblos mames, junto con los testimonios sobre la "ley del gobierno y la quema de trajes", las narraciones sobre la vida en la finca son de

<sup>23</sup>El sistema de enganchamiento fue utilizado desde el establecimiento de las primeras fincas cafetaleras en Chiapas y consistía en recorrer los pueblos indígenas pagando por adelantado una cantidad determinada y forzando al trabajador a permanecer en la finca hasta que el patrón consideraba que había trabajado lo suficiente para cubrir la deuda. Estas deudas se pasaban de generación en generación y le permitían a los finqueros tener mano de obra barata y segura.

<sup>24</sup>Entrevista con A.S., municipio La Grandeza, febrero de 1995.

las historias que los ancianos cuentan constantemente para explicar "el sufrimiento del pasado":

En la sierra no se daba la milpa, había poca tierra y no se daba nada. Para poder vivir la gente iba mucho a la finca, para ganar y comprar su maíz. La vida en la finca era muy difícil, había que trabajar desde las tres de la mañana hasta que se metía el sol. Aquellos tiempos estuvo duro, si trabajaba: uno comía; si no, no.

El patrón son bravos, si uno no trabajaba como él quería, como era su gusto, no daban de comer. Cuando yo crecí se ganaba a peso la caja.<sup>25</sup> Mi papá también trabajó en la finca y entonces pagaban a tostón la caja (50 centavos). Mi abuelo también fue, pero no se cuánto le pagaban, decía que era muy poco, apenas para regresar a la casa después de la cosecha, así contaba mi abuelo...<sup>26</sup>

Las anécdotas sobre la vida en la finca son una parte importante de la historia oral de los pueblos mames. Al hablar de "los tiempos de la finca", los ancianos relatan sobre los caporales que violaban mujeres; sobre el día en que el finquero Juan Pohlenz prefirió quemar sus cafetales antes que dejar que el gobierno se los diera a sus jornaleros; sobre los enganchadores que recorrían los pueblos en días de fiesta para agarrar "bolos" (borrachos) y asegurarles al día siguiente que ya se les había pagado por adelantado; del finquero de la finca Génova que hizo un pacto con el Dueño del Cerro y se volvió rico sacando oro de una gran cueva; de cuando los niños de ocho años lograban llenar media caja de café. Estas y muchas historias más se cuentan en las noches de lluvia frente al fogón, cuando los ancianos les hablan a las nuevas generaciones del sufrimiento del pasado.

Aunque la distribución ejidal no representó la suspensión del trabajo en la finca, por parte de los campesinos mames, dentro del discurso histórico el tener un pedazo de tierra propia marcó una diferencia entre el "tiempo de la finca" y el "tiempo del ejido", como si se tratara de dos etapas separadas temporalmente.

Los primeros ejidos de la región de la sierra se fundaron a finales de los años veinte, en los municipios de Motozintla (cuatro), Mazapa de Made-

<sup>25</sup> Aproximadamente 12 kilos.

<sup>26</sup> Entrevista con F.M., ejido "Las Ceibas", municipio de Las Margaritas, octubre de 1989. Sacando los cálculos por la edad del hombre [60 años] se trata de tres generaciones de trabajadores; una de finales del siglo pasado, otra a principios de éste y la tercera entre los años cuarenta y los cincuenta del siglo xx.

ro (uno), Amatenango de la Frontera (dos) y Bellavista (uno). Se trataba de 21,112 hectáreas localizadas en terrenos nacionales (*Periódicos Oficiales* del estado 1925-1929). Es hasta la gubernatura de Efraín Gutiérrez (1937-1940) que se empieza a afectar los terrenos ociosos de las fincas cafetaleras y se realiza el reparto agrario más significativo de la etapa pos-revolucionaria. Durante su gestión se repartieron 349,130 hectáreas que beneficiaron a 29,398 campesinos, dando respuesta a 261 solicitudes agrarias de las 424 presentadas (Gutiérrez, 1941: 34). En la región mam, fueron distribuidas, durante esta administración, 26,899 hectáreas en los municipios de Bellavista, Frontera Comalapa, Mazapa de Madero, Motozintla y Siltepec, las cuales beneficiaron a 1,812 campesinos (*Periódicos Oficiales* del estado 1936-1940).

El ejido estableció un nuevo tipo de relación entre el indígena y el estado; este último se convirtió, a través de sus instituciones, en un interlocutor para las comunidades mames, hasta entonces olvidadas y marginadas por las políticas gubernamentales.

Antes todas estas tierras eran nacionales, pero el gobierno dio la ley de que había que hacer ejidos, entonces empezamos a luchar por nuestras tierras a viajar a Tuxtla para buscar papeles, a hacer cooperación para que fueran los representantes. Así los de la Agraria nos dieron nuestro ejido y ahora cada quien tiene su dotación y los que llegaron después son avencidados, pero ya la tierra ya no da para nuestros hijos, ni para los hijos de nuestros hijos...<sup>27</sup>

A pesar de que con Gutiérrez la distribución agraria no se limitó a terrenos nacionales sino que también afectó las tierras ociosas de los finqueros, éstos evadieron las políticas agrarias mediante la distribución de sus grandes propiedades entre familiares o su venta a pequeños propietarios antes de que fueran expropiadas. En algunos casos vendieron sus peores tierras a sus mismos jornaleros que las rentaban:

Cuando el alemán dueño de la finca Germania vio que le iban a quitar sus tierras si no las sembraba, decidió vendernos los terrenos de la Sierra que de por sí nos rentaba. Entonces se hizo una junta, se invitó a los jóvenes para que fueran más y se reunieron primero veinte, luego hasta cuarenta y cada uno cooperó y nombraron un de-

<sup>27</sup> Entrevista con F.S., ejido Las Tablas municipio de Bejucl de Ocampo, enero de 1990.

El ganado ovino ha jugado un papel muy importante en la economía doméstica de los mames. Foto de Richard Cisneros



legado que fue a hablar con el alemán dueño de la Germania, así compraron nuestros padres estas tierras de aquí de El Porvenir.<sup>28</sup>

El establecimiento de nuevos ejidos en tierras agrestes aledañas a las plantaciones vino a beneficiar a los finqueros del Soconusco, pues les permitió tener mano de obra disponible para la temporada de cosecha.

Paralelamente, con el fin de terminar con el sistema de "enganche", apoyado por Victórico Grajales en la gubernatura anterior, Gutiérrez decidió crear el 28 de julio de 1937 las Agencias Gratuitas de Colocaciones, dependientes del Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena (Alcance núm. 30, *Periódico Oficial*, 28 de julio 1937: 1-5). En su Primer Informe de Gobierno explica la necesidad de crear este nuevo organismo para defender los derechos laborales de los trabajadores agrícolas:

Habiéndome dado cuenta de que el sistema de "enganchadores" que se seguía en el enrolamiento de trabajadores, para las fincas del Soconusco y otras zonas cafetaleras constituía una explotación... determiné que se ejerciera una vigilancia directa por parte del Gobierno del estado, a fin de conseguir una situación más justa y humana para los labriegos. Para esto se crearon las Agencia Gratuitas de Colocaciones (Gutiérrez, 1937: 8).

A pesar de las buenas intenciones plasmadas en los documentos oficiales, en la práctica las Agencias de Colocaciones se convirtieron en un

<sup>28</sup> Entrevista con E.R.P., municipio El Porvenir, 20 de agosto de 1994.

instrumento de los finqueros y facilitaron la obtención de trabajadores. En el caso de la Agencia de Colocaciones establecida en Motozintla, sus empleados fueron los antiguos enganchadores que no cambiaron en mucho sus prácticas y trato hacia los campesinos de la sierra:

Ya después los enganchadores se volvieron empleados de gobierno, ahí en Motozintla había una oficina, se llamaba de Colocaciones, disque para ayudar a los trabajadores, pero nada cambió, las galleras seguían igual y nadie pagaba el salario mínimo, al contrario bajaron los salarios que porque había crisis en todo el país.<sup>29</sup>

El reconocimiento de los derechos laborales y la creación de organismos de vigilancia, al no ir acompañados de los mecanismos necesarios para sancionar las violaciones a las nuevas disposiciones laborales (contenidas en la Ley Federal del Trabajo de 1931), no lograron cambios sustanciales en la vida de los trabajadores del Soconusco y se convirtieron en parte del nuevo discurso populista posrevolucionario.

Lo que sí fue claro es que a partir de los años treinta los organismos del estado empiezan a tener una presencia más constante en la zona mam, a través de sus funcionarios agrarios, sus instituciones crediticias y programas de castellanización.

El ejido también vino a reestructurar el espacio geográfico de los asentamientos mames. Desde principios de siglo, los mames colonizadores de la sierra vivían en asentamientos dispersos, distribuidos sus caseríos entre las montañas, el principal punto de reunión era el mercado de los pueblos "grandes": Motozintla (San Plá) y La Grandeza, y los cascos de las fincas del Soconusco (véase Waibel, 1946 e Información de campo). Con la creación de los ejidos, la población tendió a concentrarse en las inmediaciones de las agencias ejidales. Ángel M. Corzo, director general de Educación durante la administración de Grajales, ya había señalado años antes, en una entrevista a la prensa, la necesidad de concentrar a la población para facilitar su control por parte del estado:

La Dirección a mi cargo está formulando un plan para lograr la segura elevación cultural de la numerosa raza indígena... y lo que es tan importante para Chiapas la formación de nuevas comunidades y pueblos donde se agrupen y vivan en otra forma distinta de la que hasta hoy han acostumbrado, diseminados en las montañas y en los sitios

<sup>29</sup> *Idem*.

quizá más estériles. Chiapas necesita urgentemente sumar la actividad de la raza indígena a la del resto de sus habitantes, en una forma que sea factor de producción organizada y controlable para el Gobierno (*Semanario Popular*, Tuxtla Gutiérrez, 27 de mayo de 1934: 1).

Paralelamente a la concentración de la población en terrenos ejidales, el estado cardenista promovió la corporativización de los campesinos chiapanecos a través de las Ligas de Comunidades Agrarias de corte oficialista. En 1938, con el apoyo del presidente Lázaro Cárdenas, se formó la Confederación Nacional Campesina (CNC), vinculada al entonces Partido Nacional Revolucionario (PNR) (antecedente del Partido Revolucionario Institucional). A diferencia de lo que sucedió en la región de los Altos, en la Sierra Madre no se formaron fuertes cacicazgos indígenas vinculados al partido oficial (véase Rus, 1994), sino que los mestizos de los llamados "pueblos grandes" como Motozintla, Siltepec y La Grandeza, fueron los principales favorecidos por las prevendas de los gobiernos posrevolucionarios.

Refiriéndose a la nueva relación entre los campesinos y el estado establecida a partir de la creación del ejido, Armando Bartra señala:

Este campesino reformado sigue siendo un trabajador explotado, pero ahora su relación con el capital se ha complicado; para subsistir tiene que vender, comprar, endeudarse... su contacto con el capital ya no se reduce a la relación con el patrón que lo contrataba como jornalero, ahora el patrón se multiplica, el Estado y sus agencias son nuevos patrones, pero también lo son el ingeniero privado o la transnacional que habilitan y compran su producto. La explotación se vuelve multi-forme (Bartra, 1985: 18).

Esta situación se agudiza en los ejidos mames de la sierra, establecidos en terrenos nacionales altos y muy agrestes, poco propicios para el cultivo del maíz y de productos de agroexportación como el café y el cacao. Las parcelas apenas dan para subsistir y el producto principal, la papa, tiene un mercado muy reducido.

Las condiciones de vida de este nuevo tipo de "campesino reformado" al que se refiere Bartra aparecen en los testimonios recopilados entre los mames de Chiapas:

Ahora tenemos ejido pero también seguimos sufriendo, esperando aquí el maíz, ¿dónde hay maíz? Aquí en la Sierra no se da bien el

maíz. Y por eso es como dije yo, gracias que tenemos la papa. Con la papa lo pasamos así, por eso no dejamos de trabajar, no dejamos de trabajar aquí, todo el tiempo. Aquí trabajo y sobre trabajo, más trabajo. La clima es muy duro, nosotros pue, amanecemos bien con mismo frío. Ya empezaron los tiempos difíciles, de aquí hasta mayo cae un resto y en mayo ya hasta en la siembra se ve, en la papa, en la milpa y si cai la helada en mayo se lo echa todo a perder y entonces ¿qué vamos a comer pue? Por eso es que nosotros hasta lloramos pue.<sup>30</sup>

La creación de los nuevos ejidos en terrenos agrestes y de clima frío hacen imposible cultivar maíz, producto principal en la dieta de la población mam, por lo que éste se debe traer de las zonas bajas de Comalapa, inaccesibles para quienes carecen de transporte o dinero para comprarlo. La papa se ha convertido entonces en el cultivo principal, que también se encuentra bajo riesgo en tiempos de heladas. Cuando todo se pierde no queda más que bajar nuevamente a las fincas como en el pasado o emigrar a la ciudad como lo está haciendo un alto porcentaje de los jóvenes de la sierra.

Los indígenas mames de la Sierra Madre se convirtieron en ejidatarios y pasaron a formar parte de un nuevo "campesinado reformado". El estado los empezó a interpelar como campesinos y en los documentos oficiales de la década de los cuarenta no vuelve a hacerse referencia a su identidad cultural como indígenas mames.

Para 1950, el censo oficial en los municipios habitados históricamente por la población mam, sólo se reporta la existencia de hablantes de español. Posiblemente muchos de los hablantes de mam no se declararon como tales frente a los representantes del gobierno, ante el temor despertado por las campañas de "mexicanización".

Los habitantes de la sierra se empezaron a identificar públicamente como "campesinos"; sin embargo, el idioma mam se siguió transmitiendo de generación en generación de una manera casi "clandestina": "Ya el mam se empezó a hablar sólo en la casa, entre pura familia, porque en las fiestas o en los lugares donde había mucha gente luego, luego, se encontraba uno a profesores o a gentes del gobierno y podía haber castigo."<sup>31</sup>

El idioma mam pasó de la esfera pública a la privada y paralelamente se convirtió en un idioma para el ritual religioso. Los templos presbiteria-

<sup>30</sup> Entrevista con N.M., ejido Canadá, El Porvenir, enero de 1990.

<sup>31</sup> Entrevista con U.L., ejido "Las Ceibas", municipio de Las Margaritas, julio de 1990.

nos fundados a principios de este siglo se transformaron en uno de los pocos espacios públicos seguros en donde el mam podía ser utilizado.

### El presbiterianismo y los nuevos espacios identitarios

La década de los treinta se caracterizó también por la expansión del presbiterianismo en la región sierra. Las campañas anticlericales de Víctorico Grajales iban dirigidas sobre todo a la Iglesia católica, que era vista no sólo como una fuente ideológica de "fanatización", sino como una institución política y económica, a la que era necesario restarle poder (véase Benjamín, 1995). Dentro de este contexto político, las denominaciones protestantes representaban una fuerza para contrarrestar a la Iglesia católica chiapaneca, por lo que no fueron molestadas por las campañas de secularización de Grajales.

A nivel nacional, inclusive, recibieron el apoyo directo del general Lázaro Cárdenas, quien concibió el trabajo de traducción de la Biblia a los idiomas indígenas de México, realizada por los misioneros protestantes, como una posible contribución a la política indigenista impulsada por su administración. En 1936, el presidente Cárdenas se reunió en la aldea náhuatl de Tetelcingo con el misionero protestante William Cameron Townsend, fundador del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y le ofreció el apoyo de su gobierno para el trabajo que dicha institución planeaba desarrollar en comunidades indígenas. En su diario personal, Townsend describe este encuentro señalando:

Por casi una hora tuvimos el jamás soñado privilegio de recibir al mayor dirigente de esa tierra en nuestras instalaciones... Cuando miró el jardín, preguntó enfático si los jóvenes que intentábamos traer a traducir la Biblia ayudarían a los indios en el modo en que nosotros los estábamos haciendo... Esto precisamente es lo que México necesita -dijo el Presidente-, traigan tantos como puedan conseguir (Rus y Wasserstrom, 1979: 142).

La presencia del presbiteriano Moisés Sáenz, como subsecretario de Educación Pública en la administración cardenista, facilitó las relaciones entre el estado y los misioneros protestantes.

En el caso de Chiapas, el protestantismo entró al estado precisamente a través de la zona mam, a principios del presente siglo. Durante la etapa de inserción de esta nueva religión, la población no la identificó con nin-

guna denominación protestante, aunque tuvo sus orígenes en el contacto con misioneros presbiterianos de Guatemala.

Los descendientes de los fundadores de esta primera Congregación recuerdan al respecto:

En el año de 1901, vino de Guatemala un señor que se llamaba Octaviano Hernández a predicar el evangelio, pero como todos eran indígenas y sólo dos personas sabían medio hablar el castellano, entonces este señor solamente dejó la Biblia. Pero cuando cayó la ceniza del volcán Santa María de Guatemala, hubo unos temblores enormes y las casas se cayeron, fue entonces cuando el extinto Pablo de la Cruz, que era presidente municipal y conocía algo de español empezó a enseñar en el dialecto a su gente; enseñó de la Biblia porque veía que la desgracia estaba sobre el pueblo y a lo mejor era la venida de nuestro señor Jesucristo.<sup>32</sup>

Así empezó a surgir un movimiento religioso popular sin vínculos institucionales. Se trataba de una interpretación de la Biblia a partir de la propia concepción del mundo de los indígenas mames. El movimiento se institucionalizó 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 a esa denominación, y el 6 de junio de ese año fundó la Iglesia Presbiteriana Espíritu Santo.

A finales de los años veinte y principios de los treinta, empiezan a visitar la zona los primeros misioneros norteamericanos, Juan y Mabel Kempers, integrantes de la Iglesia Reformada en América, quienes trabajaron conjuntamente con la Iglesia presbiteriana. Por la misma época, se da una importante migración de población católica mestiza procedente del municipio de Cuilco, en Huehuetenango, Guatemala. La población de Mazapa de Madero queda entonces dividida en dos grandes grupos, los mestizos católicos y los indígenas protestantes.<sup>33</sup>

A diferencia de lo que sucede en otras regiones en donde el ser protestante implica un cierto grado de aculturación, paradójicamente en la zona mam el presbiterianismo empezó a ser identificado como un componente de la etnicidad:

Todos los protestantes eran indígenas, no había un solo castellano, pues los castellanos eran católicos, pero con una religión católica

<sup>32</sup> Entrevista con H.L.C., anciano gobernante de la Iglesia presbiteriana de Mazapa de Madero, junio de 1990.

<sup>33</sup> Testimonios recopilados en los municipios de La Grandeza, El Porvenir y Mazapa de Madero.

diferente a la que tenían nuestros antepasados antes que estallara el volcán.

La relación entre católicos y protestantes estuvo muy fea porque los pobres indígenas hacían sus cultos en una casita del presidente municipal y venían los católicos a tirarles piedra encima de la casa y pues sufrieron. Así se fundó la Iglesia presbiteriana; pero ya para entonces ya habían salido muchos predicadores a evangelizar, organizaron a los indígenas de El Porvenir, Malé, Canadá, La Grandeza, Pacayal, Bella-vista y, después, se fueron por este rumbo y organizaron Pacayal, Frontera, Amatenango y llegaron hasta Comitán.<sup>34</sup>

La población mestiza identificaba el ser protestante con el ser indígenas: "También tuvieron los hermanos que soportar insultos y palabras despectivas. Muy frecuentemente les gritaban en las vías públicas y les llamaban indios."<sup>35</sup> Esta religión "protestante" que todavía no se identificaba con el presbiterianismo tenía mucho del ritual característico de la religión tradicional indígena: "Nos contaban nuestros padres que los primeros protestantes iban a una cueva que está en un cerro aquí cerca y sacrificaban guajolotes o borregos porque decían que era mandato divino del Antiguo Testamento."<sup>36</sup>

Esta nueva forma de religiosidad popular conservó muchos de los elementos de la religión tradicional conocida localmente como "costumbre".

Por otra parte, los misioneros presbiterianos jugaron un papel importante en la crítica a las campañas de "castellanización". Llama la atención que en contraste con las impugnaciones que se le han hecho al "protestantismo", en general de que atenta contra las tradiciones culturales de la población indígena (véase Stoll, 1990), en esta zona el presbiterianismo promovió la conservación del idioma mam y criticó las políticas integracionistas gubernamentales:

Ya estaba el Evangelio cuando se prohibió el idioma, me di cuenta porque íbamos a la escuela, aquí a la primaria, y nuestro maestro que se llamaba Eulogio García Jacob nos regañaba mucho hasta el grado de que hasta nos pegaba porque hablábamos el idioma. Nos decía no me hablen el dialecto porque puro guachs, guachs ni se les entiende y

aquí no quiero esas cosas, aquí se va a hablar castellano para que se les quede se les graben las lecciones; por eso no pueden aprender.

Cuando el pastor Coffin se enteró nos dijo: "No hijos, por qué están olvidando su dialecto; es correcto que ustedes hablen español pero deben también procurar no olvidar su dialecto porque es una herencia que dejó Dios para todos ustedes." Y así siempre nos enseñaba que debíamos seguir con nuestro dialecto, no olvidarlo, porque era una herencia entonces no podíamos olvidarlo.<sup>37</sup>

Esto no quiere decir que los misioneros presbiterianos no hayan atacado directa e indirectamente muchos de los aspectos de la religión tradicional, esto se refleja en la manera en que se refieren a ella:

Este pueblo (Mazapa) en esa época vivía, al igual que todos los pueblos de la misma zona, sumido en la ignorancia, la superstición había tomado forma de religión y por lo tanto era abundante el número de hechiceros (chimanes) con sus distintos rangos los que alimentaban la superstición y mantenían en constante temor a los habitantes de los pueblos de esa parte, personas que por esa misma razón celebraban fiestas y reuniones a las que se les daba carácter religioso y por ello abundaba también el alcoholismo y las desgracias que con ello vienen...<sup>38</sup>

Sin embargo, en lo que se refiere a la postura ante la especificidad lingüística de la población mam, la Iglesia presbiteriana como institución fue mucho más respetuosa que el gobierno chiapaneco, sobre todo en lo que respecta a las primeras décadas de este siglo.

La identidad mexicana se impuso no sólo con violencia simbólica a través de la educación, sino con coerción física (que es a la vez simbólica). Sin embargo, para algunos de los habitantes de la sierra los nuevos grupos religiosos se convirtieron en un espacio seguro para hablar el idioma mam y reconstruir su religiosidad popular. Por otra parte, el presbiterianismo vino por primera vez a legitimar el uso del idioma mam como parte de la herencia de los antepasados.

A esta primera etapa de imposición del proyecto nacional siguió una etapa de negociación. Los mames no han estado aislados del "México

<sup>34</sup> Entrevista con H.L., municipio de Mazapa de Madero, junio de 1990.

<sup>35</sup> Hugo Esponda, *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo*, El Foro, México, 1986, p. 32.

<sup>36</sup> Entrevista con J.F., Mazapa de Madero, 12 de junio de 1990.

<sup>37</sup> Testimonio recopilado en Mazapa de Madero en junio de 1990.

<sup>38</sup> Hugo Esponda, *op. cit.*, p. 26.

imaginario" que describe Bonfil (1987), se han incorporado marginalmente a la nación, muchos se afiliaron al partido oficial y obtuvieron concesiones pequeñas a cambio de votos. Es en este sentido, que al hablar de la construcción de la nación en la frontera sur es posible hablar de un proceso de negociación y conflicto (Rosaldo, 1993).

De una manera más sutil, el presbiterianismo llevó a la sierra un discurso nacionalista que no confrontaba la identidad étnica, sino que la contenía conjuntamente con la identidad presbiteriana. Para el misionero José Coffin "no había ningún problema con ser mexicano, mame y presbiteriano".<sup>39</sup> Desde la fundación de su primer templo en la región de la sierra los mames presbiterianos se han reivindicado como nacionalistas y tienen al lado del púlpito la bandera mexicana. Esta línea institucional, surgida de los pactos políticos establecidos entre la jerarquía presbiteriana y los gobiernos posrevolucionarios, ha permeado parte del discurso de los presbiterianos mames más ancianos: "La Iglesia Presbiteriana es nacional, no es cierto que nos controlan los gringos, celebramos el 21 de marzo por el nacimiento de Benito Juárez, que apoyó la fundación de nuestra iglesia. Somos más mexicanos que los católicos que critican al gobierno."<sup>40</sup>

La resistencia étnica se dio a través del mantenimiento y reinención de la identidad mam como identidad diferenciada, pero al mismo tiempo se dio una reproducción de los valores dominantes relacionados con el respeto al estado y la reproducción del sistema político.

El presbiterianismo, en este periodo posrevolucionario, encontró eco en comunidades indígenas violentadas por las políticas integracionistas y por las campañas anticlericales del Estado mexicano, así como por procesos de cambios acelerados al reestructurarse sus asentamientos dispersos a partir de la distribución ejidal. La tradición indígena en forma de cultura interiorizada marcó la forma específica en que los mames se apropiaron del presbiterianismo, y surgió un nuevo tipo de religión popular sincrética más acorde con el "México moderno" al que tenían que enfrentar. El presbiterianismo se constituyó en lo que Bastian ha definido como "un espacio más eficaz de resistencia y/o adaptación a la modernidad que los catolicismos populares" (Bastian, 1990).

Sin embargo, esta nueva forma de religiosidad fue recreada primordialmente por aquellos sectores de la población que lograron "adaptarse" al cambio a través del ejido, permaneciendo en sus tierras de la sierra. Esta

población en muchos casos logró apropiarse de la nueva ideología religiosa incorporándola como un componente más de su etnicidad.

Otros sectores, que no se beneficiaron de la distribución ejidal, asumieron su nueva identidad "campesina", creada hasta cierto punto por el mismo discurso posrevolucionario.

Las políticas integracionistas de los años treinta se plantearon como objetivo principal la construcción de una identidad nacional mexicana homogénea. Para los habitantes de la frontera sur, su incorporación al México posrevolucionario tuvo como consecuencia la imposición del idioma español, la prohibición de sus trajes tradicionales, la secularización forzada y para algunas mujeres inclusive la violación "justificada". Todo esto se hizo en nombre de la construcción de un México mestizo homogéneo y moderno. Para poder reclamar sus derechos agrarios y beneficiarse de la distribución ejidal, los campesinos mames debieron de aceptar una identidad mexicana, que al mismo tiempo les negaba su derecho a la diferencia cultural.

<sup>39</sup> Entrevista con M.H., Mazapa de Madero, septiembre de 1994.

<sup>40</sup> *idem*.

## Capítulo 2

### El proyecto modernizador: entre el museo y la diáspora, 1950-1970

LA DÉCADA de los cincuenta es recordada por los finqueros del Soconusco como una época de bonanza, en la que los productos de agroexportación alcanzaron su precio más alto a nivel internacional a consecuencia de la rápida recuperación económica de Europa después de la posguerra. Para los campesinos de la sierra, ésta es una época de oscuridad en el sentido literal, pues fueron los años en que la oncocercosis, conocida localmente como "el mal morado", alcanzó niveles alarmantes en la región y causó la ceguera de miles de campesinos. Si la "quema de trajes" marcó la memoria histórica de los ancianos mames durante la década de los treinta, los estragos del "mal morado" marcan los testimonios que hacen referencia a los años cincuenta.

Compartiendo el mismo espacio geográfico, finqueros y campesinos mames reconstruyen su pasado con discursos muy disímiles. Aunque fue en los segundos en quienes centré mi investigación, tuve la oportunidad de escuchar a algunos finqueros referirse a Miguel Alemán (1946-1952) y Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958), como los presidentes de México que trajeron el verdadero progreso a la región; sus testimonios hacen referencia a la construcción de la carretera Panamericana que les permitió más fácilmente sacar sus productos, a la electrificación del Soconusco y de la zona de Mariscal, a la llegada de la llamada "revolución verde" con las semillas mejoradas y los fertilizantes, al respeto a la "propiedad privada", que finalmente empezaba a respaldar el gobierno federal. En los cincuenta, los cafetaleros chiapanecos entraron al México moderno con el pie derecho al producir un promedio de 17,000 toneladas anuales de café, con una demanda internacional mucho mayor a la producción local (Renard, 1993).

Los campesinos, sin embargo, nos hablan de otra realidad; los nombres están ausentes de los testimonios mames, se recuerdan hechos: cuando el gobierno anunció que ya no había tierras para repartir y les dio a los finqueros unos papeles diciendo que nadie podía tocar sus propiedades,

cuando el gobierno a través de la oficialista CNC, llegó a la región y empezó a repartir semillas y fertilizantes a quienes se integraban a sus filas; pero, sobre todo, se recuerda cuando "el mal morado" dejó ciegos a hijos, parientes, amigos... cuando ir a las fincas representaba regresar con la cara hinchada y la piel oscura y con unas protuberancias en la nuca que poco a poco se empezaban a llevar la luz. Fue una época de miedo, que no se ha ido por completo; el "mal morado" sigue ahí, escondido en un mosquito que vive entre los cafetales, esperando volver a salir en cualquier momento.<sup>41</sup>

Estas historias son las dos caras del México moderno. El llamado "desarrollo estabilizador" de los años cincuenta y sesenta fue vivido de maneras muy distintas por los habitantes de la sierra y el Soconusco.

En este capítulo analizaré cómo los campesinos mames aparecen nuevamente en la "historia oficial" al ser incluidos dentro del "patrimonio nacional" que se expone en el Museo de Antropología. En los cincuenta y sesenta, los antropólogos se encargan de crear una imagen de la población mam para consumo nacional. Se llevan a cabo expediciones de "rescate etnográfico y arqueológico" y se escriben guiones museográficos. Durante estas dos décadas los habitantes de la sierra se enfrentaron a un proyecto modernizador que paralelamente "recuperaba el patrimonio nacional" y promovía la modernización, con la construcción de carreteras y con la "revolución verde". La tradición y la modernización no se contraponen en un nuevo discurso político que se apoya en la reconstrucción de un pasado común para "todos los mexicanos", como una forma de mantener su hegemonía, a la vez que impulsa un proyecto desarrollista, que en muchos aspectos sigue siendo excluyente.

Finalmente, analizaré el éxodo de los años sesenta, cuando cientos de campesinos mames abandonaron la sierra y se establecieron en la parte suroccidental de la selva lacandona, en respuesta a las campañas de colonización impulsadas por el gobierno. En el contexto de la migración empezaron a surgir nuevas identidades religiosas y nuevas formas de imaginarse como parte de una colectividad.

Mientras que algunos antropólogos congelan en el tiempo la realidad de los indígenas chiapanecos al representarla estática en la sala etnográfica del museo, la diáspora a la selva se inicia. Los mames migran, se convierten a nuevas ideologías religiosas y desarrollan nuevos discursos contestatarios frente a un Estado-nación que los ha excluido.

<sup>41</sup> La oncocercosis no ha sido totalmente erradicada de Chiapas, aunque el número de casos se ha reducido considerablemente. Véase R. Casillas (ed.), 1994.

### El "desarrollo estabilizador"

La década de los cincuenta se inició con el establecimiento de un nuevo pacto de colaboración entre los finqueros del Soconusco y el gobierno federal. En las décadas anteriores los terratenientes chiapanecos habían tenido que enfrentar las medidas populistas del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) y, los finqueros de origen alemán, la expropiación temporal de las tierras durante la Segunda Guerra Mundial (de 1942 a 1946), por parte del presidente Manuel Ávila Camacho (1940-1946). Después de esas experiencias los finqueros de la región vieron con beneplácito la contra-reforma agraria impulsada por las administraciones de Miguel Alemán y Adolfo Ruiz Cortines.

Este periodo ha sido caracterizado como uno de "mantenimiento y fortalecimiento del sistema político"; ya no se trataba de transformar, sino de estabilizar (véase Pellicer de Brody y Mancilla, 1978). En este sentido, era prioritario promover la inversión en el agro e impulsar su tecnificación. Para lograr tal fin se necesitaba recuperar la confianza de los grandes productores.

La protección a la supuesta "pequeña propiedad" de la que hablan los finqueros del Soconusco, se dio a partir de la expedición del Reglamento de Inafectabilidad Agrícola y Ganadera (*Diario Oficial*, 23 de septiembre de 1948) y de la modificación del artículo 27 en sus fracciones x, xiv y xv, concediendo el derecho a amparo a quienes poseyeran certificados de inafectabilidad y fuesen amenazados de privación y afectación de sus tierras y aguas. Si ya de por sí la reforma agraria en Chiapas había sido muy limitada, por las razones expuestas en el capítulo anterior, con la modificación al artículo 27 se crearon las condiciones para el desarrollo del neolatifundismo. Las modificaciones constitucionales establecían que las mejoras hechas a una propiedad la protegerían de cualquier posible expropiación, aunque sobrepasara la extensión autorizada por la ley, de cien hectáreas en terrenos de irrigación y trescientas para el caso de cultivos comerciales (véase Gutelman, 1980). En esta época fueron entregados a nivel nacional 11,975 certificados de inafectabilidad que protegían a más de un millón de hectáreas de grandes propietarios (Gutelman, 1980: 116). En el estado de Chiapas la administración de Miguel Alemán protegió con certificados de inafectabilidad agrícola y ganadera 63,552 hectáreas de tierra y posteriormente Adolfo Ruiz Cortines agregó otras 69,466 hectáreas (datos de la Dirección de Documentación e Información Agraria, Secretaría de la Reforma Agraria, México, 1988). En la zona del Soconusco se formaron nuevos emporios cafetaleros como el

de Juan von Bernstroff, quien amparado por la nueva ley compró las fincas Guanajuato, San Juan Chicharras, Acapulco, El Final y Santa Elena, y realizó en todas ellas mejoras que las protegieron de cualquier posible reclamo agrario. Este nuevo latifundismo se caracterizó por los discontinuos fraccionamientos dispersos y por la propiedad familiar extensa, en la que distintos miembros de una sola familia aparecían como “pequeños propietarios” de diversos predios.

El apoyo a las obras de irrigación fue también otra de las prioridades del proyecto modernizador de esta década; la tecnificación agraria sustituyó al reparto de tierras. En Chiapas se inició la construcción de la presa de Malpaso, con los afluentes de los ríos Usumacinta y Grijalva.

Para los cafeticultores del Soconusco, la apertura de la carretera Panamericana representó un abaratamiento considerable en la comercialización de sus productos.

Durante la gubernatura de Francisco J. Grajales (1949-1952) se firmó un convenio de colaboración entre la Secretaría de Comunicaciones y el Gobierno de Chiapas para la construcción de caminos vecinales (*Periódico Oficial* del estado, 13 de marzo de 1950). Dentro de este convenio se construyó la carretera Motozintla-Huixtla, que conectó a la Sierra Madre con la costa, facilitando la transportación de trabajadores temporeros al Soconusco. De 1949 a 1958 la superficie pavimentada a nivel nacional aumentó en 223 por ciento (Cline, 1962: 64). Los ramales carreteros se convirtieron en los marcadores simbólicos a través de los cuales el Estado-nación extendía su influencia a las regiones más marginadas del país.

Durante su administración, el presidente Miguel Alemán formó la Comisión Nacional del Café con el objetivo de apoyar a los cafeticultores y modernizar sus sistemas de producción y facilitar créditos agrarios. Los fertilizantes y los pesticidas aparecieron en el agro chiapaneco, e incrementaron sustancialmente la producción. La mayoría de los ejidatarios de las zonas altas de la sierra no entraron en contacto directo con la llamada “revolución verde”, sino hasta mediados de los setenta, cuando las instituciones de gobierno empezaron a dar asesoría técnica en las comunidades marginadas. En las zonas bajas, en las inmediaciones de la sierra, la CNC se encargó de condicionar la distribución de agroquímicos a la militancia en sus filas.<sup>42</sup>

El desarrollo de las obras de irrigación, la tecnificación del agro y los buenos precios internacionales para los productos de agroexportación,

<sup>42</sup>Entrevista con E.R., municipio de El Porvenir, Chiapas, marzo de 1993.

influyeron para que la producción agrícola alcanzara un índice de crecimiento nunca antes visto en la historia de la agricultura mexicana al incrementarse en 71 por ciento entre 1940 y 1950 (véase Pellicer de Brody y Reyna, 1978: 32). El café alcanzó también precios inusitados al suspenderse las cuotas ligadas al Acuerdo Internacional del Café; su precio fue en aumento de 1950 a 1958.

Sin embargo, los campesinos mames se beneficiaron poco de este “boom agrícola”; seguían sin recibir el salario mínimo y tenían que competir con los miles de campesinos guatemaltecos que aceptaban largas jornadas de trabajo por salarios muy bajos. Uno de los nuevos acuerdos que se suscribieron entre los finqueros chiapanecos y la Federación, le daba a los primeros permiso de la Secretaría de Gobernación para importar hasta 20,000 jornaleros guatemaltecos en temporada de cosecha (Wassstrom, 1989). Algunos explican esta medida como una estrategia de gobierno para reencauzar la fuerza de trabajo procedente de la región de los Altos hacia el valle del Grijalva, en el centro del estado, zona que empezaba a desarrollarse agrícolamente (véase Rus, 1994). Sin embargo, los habitantes de la Sierra no tuvieron la opción de los tzeltales y tzotziles de los Altos, pues el Valle del Grijalva les quedaba demasiado lejos para poder migrar temporalmente. Los campesinos mames debieron aceptar los bajos salarios de las fincas cafetaleras y muchos de ellos optaron por la migración definitiva a la región de selva durante la década de los sesenta.

Ruiz Cortines continuó la política de Miguel Alemán y otorgó 160,000 certificados de inafectabilidad agraria a supuestos “pequeños propietarios” con lo que la extensión de las tierras no afectables aumentó a 5'300,000 hectáreas (Gutelman, 1980). Su apoyo a los productores de agroexportación se reforzó con la expedición de la “Ley del Crédito Agrícola”, cuyo fin era apoyar a quienes produjeran para “el interés nacional”. Pocos ejidatarios se beneficiaron de las nuevas instituciones crediticias, pues su producción de autosubsistencia no era considerada de “interés nacional”.

Con el fin de llevar este proyecto desarrollista a las zonas indígenas del país se creó, el 2 de diciembre de 1948, el Instituto Nacional Indigenista (INI).<sup>43</sup> La creación del INI cumplía con los acuerdos internacionales adquiridos en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, en abril de 1940, en donde los gobiernos lati-

<sup>43</sup>El término indigenismo se utiliza en el contexto mexicano para referirse a una política de Estado y así se utiliza a lo largo de este libro, diferenciándose del indianismo que se utiliza para referirse a las ideologías políticas que tienen como reivindicación central la identidad étnica.

noamericanos se comprometieron a crear instituciones *ad hoc* para atender las necesidades de la población indígena. Paralelamente, esta nueva institución serviría como mediadora para "integrar" a los indígenas al desarrollo nacional. El INI se creó en un momento en que el estado necesitaba reconstruir su hegemonía a raíz del rechazo popular que la contra-reforma agraria estaba causando en el medio rural.

El INI tuvo como antecedentes una serie de organismos gubernamentales cuyo objetivo central era "la integración del indio" al proyecto nacional.<sup>44</sup> Manuel Gamio, quien es considerado el "padre del indigenismo mexicano", definía entre los objetivos centrales de la labor indigenista la "preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de las poblaciones indígenas, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria" (INI, 1978: 26). Esta perspectiva, abiertamente integracionista, se ve matizada en la Iniciativa de Ley para crear el Instituto Nacional Indigenista, en donde ya no se habla de la necesidad de la fusión cultural sino de que "en la cultura de estos grupos indígenas se conservan características que pueden ser utilizadas en favor de la cultura nacional, ya que continuarán dándole la fisonomía que la distingue de los demás pueblos de América y del mundo" (*Diario de Debates*, 24 de diciembre de 1948, citado por INI, 1978: 338). El INI cumplía así con la doble función de llevar el desarrollo a las zonas rurales y recuperar de las culturas indígenas "aquellas características" que pudieran ser integradas al patrimonio cultural de la nación.

A mediados de la década de los cincuenta, el pensamiento indigenista sufrió un cambio importante, bajo la influencia de Gonzalo Aguirre Beltrán, al incorporar el análisis de las relaciones de dominación a nivel regional. Este nuevo indigenismo situaba a las comunidades indígenas en un contexto más amplio, en el que los centros urbanos se beneficiaban del intercambio económico desigual con las comunidades rurales. Este nuevo modelo, inspirado en el pensamiento de Aguirre Beltrán, centraba su crítica en los grupos de poder locales y aún no cuestionaba el papel del estado y del capitalismo en la estructuración de las relaciones de dominación. Hay que reconocer, sin embargo, que el INI en Chiapas jugó un papel importante en la crítica al racismo y a las relaciones semif feudales que aún prevalecían en la región de los Altos y en el Soconusco. Las pugnas

entre el gobierno federal, representado por el INI, y los intereses locales, muchas veces representados por los funcionarios estatales, han marcado la historia del indigenismo en Chiapas y nos hablan de las relaciones de poder al interior del propio estado.

Los límites del análisis de los indigenistas de esta época estuvieron marcados por su participación en la construcción de un proyecto nacional, homogenizador y moderno. El trabajo de Aguirre Beltrán, titulado *Regiones de refugio* (1967), sentó las bases para el establecimiento de los centros coordinadores indigenistas (CCI), que siguen constituyendo la principal estructura organizativa del INI.

En 1962, al definir los objetivos de los CCI, Alfonso Caso señalaba que se deberían de encargar de "una aculturación planificada por el gobierno mexicano, para llevar a las comunidades indígenas los elementos culturales, que se consideran con un valor positivo, para sustituir los elementos culturales que se consideran negativos en las propias comunidades indígenas" (INI, 1978: 79).

El primer CCI se funda en San Cristóbal de las Casas, bajo la dirección del mismo Aguirre Beltrán, en marzo de 1951, con el fin de abarcar las regiones tzeltal y tzotzil. Posteriormente se fundan el CCI tzotzil de Bochil y el tzeltal de Ocosingo, en noviembre de 1971; el chol de Salto del Agua, en enero de 1973; el tojolabal-tzeltal de Las Margaritas, en julio de 1974; y el zoque de Copainalá, en julio de 1975.

Las campañas integracionistas de los años treinta y cuarenta, desarrolladas por el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, y por el Comité Central Pro-Vestido Del Alumno Indígena, fueron tan efectivas en la Sierra Madre que durante varias décadas esta zona no fue considerada como una región indígena y no fue integrada al modelo de CCI sino hasta 1978, como veremos en el siguiente capítulo.

### Los antropólogos en la sierra: Los mames como problema sanitario y como patrimonio nacional

Después de las campañas de "mexicanización" de los años treinta, los mames desaparecieron por un tiempo de los documentos oficiales los cuales se empezaron a referir a los habitantes de la sierra con el término genérico de "campesinos". Ni los censos, ni los informes de gobierno hacen referencia durante los años cuarenta a los indígenas mames.

A diferencia de la región tzeltal-tzotzil de los Altos de Chiapas, donde desde los años treinta se ha producido una amplia bibliografía en torno

<sup>44</sup> Así surgió en 1921 el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena, dirigida por José Vasconcelos; en 1926, las casas del Estudiante Indígena, dirigidas por Moisés Sáenz; en 1936 el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas y en 1947 la Dirección General de Asuntos Indígenas.

a los habitantes de esa región, la Sierra Madre de Chiapas no ha sido el centro de interés de la investigación antropológica en la entidad. La misma historia de la región, expuesta en el capítulo anterior, influyó en que esta zona no fuera considerada como indígena y por lo tanto no llamara la atención de los estudiosos de la cultura. Fueron más bien geógrafos y viajeros los que hasta los años cincuenta habían descrito la realidad de las zonas de Mariscal y Soconusco.<sup>45</sup>

Los ensayos antropológicos que se escriben en los años cincuenta y sesenta son producto de los recorridos de campo de dos equipos interdisciplinarios: el primero recorrió la sierra en 1945 con el fin de contribuir al saneamiento de la región por donde pasaría la carretera Panamericana, afectada por una epidemia de oncocercosis; el segundo la recorrió en 1967 con el propósito de recolectar muestras de la cultura material de la región para la sala etnográfica del nuevo Museo de Antropología e Historia. En ambos casos, se trató de recorridos breves de entre uno y cuatro meses, lo que influye en que los antropólogos participantes sean considerados más bien como "viajeros de la Sierra" (véase Fernández Galán, 1995). Sin embargo, la importancia de estos resultados de investigación reside en que, por un lado, representan indirectamente un reconocimiento oficial de la existencia de la población mam en México, al estar ambas investigaciones vinculadas a organismos gubernamentales y, por otro, que ambos equipos expresan en sus resultados las contradicciones de una generación de estudiosos que se forman entre el nacionalismo integracionista y el marxismo crítico.

Los objetivos de ambas investigaciones (la construcción de una carretera y la formación de un museo), están estrechamente vinculados con la consolidación del Estado posrevolucionario. Tradición y modernidad, ambos elementos inseparables de la nueva nación que se estaba construyendo.

Esta necesidad de los proyectos modernizadores de apelar a la tradición es analizada por García Canclini, quien señala que "no sólo por el interés de expandir el mercado, sino para legitimar su hegemonía, los modernizadores necesitan persuadir a sus destinatarios que –al mismo tiempo que renuevan la sociedad– prolongan tradiciones compartidas. Puesto que pretenden abarcar a todos los sectores, los proyectos modernos se apropian de los bienes históricos y las tradiciones populares" (García Canclini, 1990: 149). Los mames son así apropiados como parte del patrimonio

<sup>45</sup>Para una revisión de los trabajos de geógrafos y viajeros de la sierra véase Fernández Galán, 1995.

cultural de un Estado-nación que hasta entonces les había negado el derecho a existir como una entidad cultural diferenciada.

Había que llegar a todos los confines del país a través de las nuevas vías de comunicación, y a la vez era necesario recuperar las tradiciones "que pudieran ser utilizadas en favor de la cultura nacional", como lo estipulaba la propuesta de formación del INI.

La brevedad de los recorridos de campo influyó en que muy pocos de los habitantes de la Sierra recuerden la presencia de estos estudiosos en la región. A diferencia de la experiencia de Morley y Villa Rojas entre los mayas de Yucatán (véase Sullivan, 1991) o de Franz y Gertrudis Blom entre los lacandones de Chiapas, la presencia de estos dos equipos de investigación no marcó la memoria histórica de los indígenas mames. Algunos ancianos recuerdan cuando unos jóvenes pasaron por El Porvenir y Miravalle queriendo comprar cacharros de las cuevas y cortes de los "antiguos". Muchos recuerdan a los médicos que llegaron a combatir el "mal morado", pero nadie me mencionó el nombre de Ricardo Pozas o Isabel Horcasitas. Esta limitación no nos permite tener más que una versión del encuentro, la de los antropólogos.

En Motozintla, en la vieja farmacia de don Pompilio Montesinos, entre figurillas de barro que el boticario colecciona desde hace varios años, se encuentra empolvado un libro intitulado *Un Reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas. Apuntes de un diario de campo*. A quienes le preguntan al respecto, don Pompilio les muestra con orgullo una dedicatoria firmada por el arqueólogo Carlos Navarrete. Este libro es de los pocos recuerdos que aún quedan en la sierra de esos dos equipos de investigación.

Sin embargo, los trabajos pioneros que resultaron de estos proyectos le recordaron al resto de los mexicanos que los mames existían. No obstante las motivaciones de quienes financiaron estas expediciones, los trabajos de Ricardo Pozas (1952a y 1952b) y Andrés Medina (1973) denunciaron las campañas de aculturación forzada contra la población mam y las inhumanas condiciones de trabajo en las fincas cafetaleras.

Fue el "mal morado", la oncocercosis, el que hizo que el Estado mexicano, después de una década de indiferencia, se recordara que los mames vivían en uno de los últimos confines de la Sierra Madre. Aunque esta enfermedad, transmitida por el llamado "mosco del café" (*Simulium* y *Simulium caidum*), fue detectada por primera vez en 1920 entre los jornaleros de las fincas cafetaleras, para 1952 había adquirido características de epidemia con 50,000 casos, la mayoría de ellos detectados entre

población indígena de la Sierra Madre y el Soconusco (De la Fuente, 1952: 50). Desde 1940, el Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, había hecho un llamado a los gobiernos latinoamericanos para que apoyaran la investigación médica, parasitológica y social en torno a la oncocercosis.

En 1945, la administración de Ávila Camacho se enfrentó con el problema de la oncocercosis al planear la construcción de la carretera Panamericana en la región del Soconusco. Si no se lograba un saneamiento de la zona, la nueva red carretera podía contribuir a diseminar la epidemia en todo el estado. Es así que antes de la construcción de la carretera la Oficina Sanitaria Panamericana apoyó la realización de una investigación interdisciplinaria entre población afectada por la oncocercosis, un alto porcentaje de la cual resultó ser de origen mam, según lo señalan los resultados de dichas investigaciones (Pozas, 1952a y 1952b; Montemayor, 1954).

El equipo interdisciplinario estuvo integrado por un geólogo, un arqueólogo, un botánico, dos ingenieros agrónomos, dos médicos, un antropólogo físico y cuatro etnólogos. La tarea principal de los etnólogos era detectar si existía alguna relación entre las prácticas culturales de los indígenas afectados y la diseminación de la oncocercosis.<sup>46</sup>

De los resultados de estas investigaciones sólo se conocen la tesis de licenciatura en antropología física de Felipe Montemayor, intitulada "Los efectos de la oncocercosis en la población de Acacoyagua, Chiapas", presentada en 1954, y dos artículos de Ricardo Pozas aparecidos en 1952, uno intitulado "Los mames en la región oncocercosa del estado de Chiapas" y el otro "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio". Diez años más tarde, a partir de la misma experiencia de campo, Pozas elaboró un "Guión museográfico" con muchas de las características de un ensayo antropológico (1962).

El trabajo de Montemayor se basa en el estudio de caso de una población mestiza de la costa chiapaneca, Acacoyagua; sin embargo, en él establece varias comparaciones con el cuadro epidemiológico que se presenta entre los campesinos mames, el sector más gravemente afectado por la oncocercosis.

<sup>46</sup> El antropólogo Manuel Gamio estuvo al frente de dicha investigación y en la parte etnográfica participaron Anne Chapman, haciendo un diagnóstico económico, Arturo Monzón analizando las condiciones de trabajo en las fincas cafetaleras e Isabel Horcasitas y Ricardo Pozas estudiando los aspectos de la vida cultural de los pueblos indígenas de la región afectada (Pozas, 1952a, 1952b).

En las conclusiones de su trabajo, Montemayor descarta la importancia de elementos culturales en la propagación de la oncocercosis y señala que no es la cultura de los pueblos mames, sino su pobreza y su extrema marginación las que han influido en que este sector sea el más afectado por la epidemia. La tesis cierra con una denuncia de las condiciones de trabajo en las fincas y de la indiferencia del Estado ante la situación de los pueblos indígenas. Montemayor señala:

Por las breves consideraciones anteriores se patentiza que la oncocercosis sólo adquiere manifestaciones graves en aquellos lugares donde las gentes vegetan en las más dramáticas condiciones de indigencia y abandono; en los pueblos misérrimos de la Sierra del Soconusco y en la promiscuidad de las galeras de las fincas donde los peones enganchados viven en una situación que rivaliza con la de los campos de concentración. Prueba de esto es que muchos finqueros alemanes y japoneses, a pesar de haberse infestado con la oncocercosis, nunca han presentado trastornos serios de índole ocular o cutánea. Los campesinos de Acacoyagua, con un nivel de vida ligeramente superior a aquellos donde las condiciones de vida son terribles, soportan el padecimiento. Las condiciones de vida de ese grupo mexicano que vive en la explotación y el abandono, en su mayoría indígenas, hacen que sea una víctima fácil de todas las calamidades y padecimientos y no sólo de la oncocercosis. El hecho de que la enfermedad tenga manifestaciones más alarmantes como son la ceguera y el mal morado que impresionan a quien los ve, conduce a pensar que éste es el problema más grande de la región, pero en realidad sólo es uno de los innumerables enemigos que hostilizan a uno de los incontables grupos mexicanos que viven ignorados por su propia patria, víctimas de la explotación, de la miseria, de la ignorancia e insalubridad... los indígenas, el sector más desamparado y más débil, cultural y económicamente de los mexicanos" (Montemayor, 1954: 96).

La denuncia airada de Montemayor hace eco de los múltiples testimonios de los habitantes de la sierra sobre los estragos que "el mal morado" causó entre ellos. Durante varios años, bajar a la finca representaba el riesgo de perder la vista y enfermar gravemente. Don Gregorio, un anciano de setenta años que perdió la vista a consecuencia del "mal morado", recuerda:

Yo tenía como treinta años cuando me enfermé, ya 'bían nacido mis tres hijos mayores, el Gregorio, el Juan y la Francisca, yo bajaba a las fincas cada año después de Todos Santos [1 y 2 de noviembre]. Un año a mi regreso empecé a ver que la cara se me hinchaba y se ponía morada, luego la piel me colgaba como viejo. Juana y yo 'tabamos muy asustados, pero luego no pasó nada y yo me sentía bien. Pasaron varios meses hasta que me sentí unas bolas en la cabeza, aquí mero, y poco después empecé a ver borroso. Ya 'bía clínica aquí adelantito en Porvenir, pero no 'bía médico sólo el promotor, que no muy sabía, y me daba una gotas que no me ayudaban. Poco a poco, se fue iendo la luz y un día ya no pude ver ni la cara de la Juana, sólo sombras que se movían. La Juana lloró mucho, yo me aguantaba, pero sabía que ya no le iba servir ni a ella ni a los niños, ya no podía bajar a la finca, quien le iba a comprar su maíz... así empezó mi tristeza y la tristeza me fue secando poco a poco...<sup>47</sup>

A pesar de que en 1935 las autoridades sanitarias de Chiapas declaran como zona oncocercosa los exdistritos de Soconusco, Mariscal y parte de Comitán y La Libertad (Reglamento del Departamento de Salubridad Pública, art. 4o., Gobierno del Estado de Chiapas, 15 de marzo de 1935), para 1950 los indígenas de la zona alta de la Sierra seguían sin recibir atención médica. Las únicas clínicas existentes estaban en los pueblos grandes como Motozintla, Huixtla y en la ciudad de Tapachula. Lo que era una enfermedad curable en regiones más comunicadas, se convirtió en una epidemia devastadora para los campesinos de la Sierra Madre. Los tiempos del "mal morado" están presentes en casi todos los testimonios recopilados entre ancianos mames de entre sesenta y ochenta años:

La vida en la finca siempre fue dura, mi abuelo bajó al corte del café y sufrió mucho, mi padre también bajó, pero a mí me tocaron los tiempos del mal morado, fueron los piores tiempos [*sic*]. Fue cuando mi cuñado, el hermano de la María, se quedó ciego, yo también lo agarré pero a mí sólo se me hinchó la cara como si fuera sapo. "Tonces caso 'bía doctor como ahora. Solito uno se curaba, si era voluntad de Dios, o se moría. No 'bía paga para bajar al doctor a Motozintla y a los patrones no les importaba que nos enfermáramos, aunque sabían

<sup>47</sup> Entrevista con G.H., ejido Malé, municipio de El Parvenir, 4 de diciembre de 1994. Si tomamos en cuenta que es un hombre de setenta años nos está hablando precisamente de su experiencia en las fincas en los años cincuenta.

que era entre los cafetales que 'garrabamos el mal, no le importaba, para ellos no éramos gente.<sup>48</sup>

Fue el contacto con esta realidad lo que marcó muchos de los trabajos antropológicos de los años cincuenta y sesenta. No era posible limitarse a la descripción etnográfica de las "comunidades cerradas", cuando la experiencia en la finca marcaba cada uno de los espacios de la vida cotidiana. Querer entender la realidad de la sierra, sin aproximarse a la migración temporal al Soconusco, era un absurdo y así lo plasmaron en sus trabajos tanto Ricardo Pozas como Andrés Medina.

A pesar de que parte de la formación académica de Ricardo Pozas estuvo marcada por la influencia de Sol Tax y Robert Redfield, bajo cuya dirección trabajó en la región de los Altos en 1943, sus primeros trabajos combinan el funcionalismo Redfieldiano con una tradición marxista surgida de su militancia política (véase Medina, 1994). Pozas tuvo una activa participación en el movimiento magisterial y fue integrante del Frente Estudiantil Revolucionario, vinculado al Partido Comunista, experiencias que marcaron su inclinación marxista que se ve reflejada en su preocupación por las condiciones de trabajo de los campesinos mames. Refiriéndose a su formación en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde participó en un círculo de estudio con Paul Kirchhof, Pozas señalaba:

fue en este círculo donde aprendí que la solución a los problemas del indio sólo puede alcanzarse en el marco de la lucha de clases; porque es en las clases sociales donde se presentan los cambios sociales... Desde este círculo fue de donde tomé propiamente mi orientación para hacer investigaciones y práctica antropológica (citado por Medina, 1994: 27).

Los dos artículos que publica a partir del trabajo de campo de la brigada contra la oncocercosis, tocan muy de pasada dicho problema sanitario y se centran más bien en una descripción de la vida de los campesinos mames. Pozas nos hace una caracterización de los mames a finales de los años cuarenta como insertos en un acelerado proceso de cambio producido por la movilidad del grupo, por su relación con los mestizos en la finca cafetalera y por la influencia de instituciones gubernamentales y religiosas

<sup>48</sup> Entrevista con A.S., Barrio Banderas, municipio de La Grandeza, 7 de febrero de 1995.

en la vida cultural (Pozas, 1952a y 1952b). Utilizando el marco teórico funcionalista, caracteriza estos cambios culturales como el resultado de un proceso de transculturación. De acuerdo con el esquema de Robert Redfield, los mames están en un extremo del continuum folk-urbano, junto con los chiapanecos, representando a los grupos casi incorporados a la cultura urbana, en el otro extremo están los lacandones, organizados en clanes totémicos y usando todavía el arco y la flecha. Sin embargo, Pozas va más allá de la idea de la transculturación como el resultado del contacto cultural con las regiones urbanas y apunta hacia la importancia de las relaciones de poder.

Uno de sus artículos señala el impacto que tuvieron las políticas gubernamentales en la diferenciación de los mames mexicanos y los guatemaltecos. Este ensayo se refiere a la forma en que el gobierno mexicano impuso a los indios de la frontera una incorporación forzada al prohibirles el uso de los trajes tradicionales para diferenciarlos de los indios guatemaltecos. Por su parte, el gobierno guatemalteco tomaba medidas que acentuaban la diferencia entre indios y no indios al excluir a los primeros del servicio militar obligatorio. A partir del análisis de estas diferentes políticas, Pozas relativiza la importancia del traje tradicional como elemento necesario de identidad. En estos escritos describe cómo los trajes tradicionales eran usados por los indígenas guatemaltecos para evitar el servicio militar y desechados temporalmente al cruzar la frontera para evadir a las autoridades migratorias mexicanas. La construcción de los diferentes estados-nación y su relación con los indígenas es señalada por Pozas como una veta de investigación a desarrollar:

Este cambio se inició con gran rapidez a causa de la fijación de los límites entre México y Guatemala, lo que determinó la separación de los mames en dos grupos, uno de los cuales quedó en el país vecino. Por fin, habremos de hacer hincapié en la necesidad de una investigación comparativa en ambas partes de lo que fue, hasta hace poco, un solo pueblo y una sola cultura, lo que permitiría obtener abundantes materiales para el estudio de la transculturación que se esbozó en este breve artículo (Pozas, 1952a: 27).

Si comparamos estos trabajos con el tipo de análisis antropológico hegemónico en los años cuarenta y cincuenta, veremos que Pozas se adelantó mucho a su tiempo al ir más allá de la descripción de comunidades autocontenidas y de las etnografías descriptivas que representaban a las

comunidades como detenidas en el tiempo y aisladas en el espacio. Sus ensayos incluyen un contexto histórico nacional y en algunos sentidos hasta global, que nos permite ubicar a los pueblos mames dentro de dinámicas sociales más amplias. Por ejemplo, señala que uno de los elementos que influyó en la migración de campesinos mames hacia territorio mexicano a principios de este siglo fue la revolución de Brasil que hizo que ese país disminuyera considerablemente la producción del café, provocando una alza en el precio internacional y una mayor demanda de mano de obra por parte de las recién establecidas fincas cafetaleras del Soconusco (Pozas, 1952a).

Su crítica a la fuerza devastadora del sistema capitalista y a la extrema marginación en que se mantiene a los indígenas dentro de este sistema es desarrollada con más detalle en el artículo sobre los mames en las fincas cafetaleras (Pozas, 1952b). Este artículo es una denuncia de las injustas condiciones de trabajo que todavía prevalecían en el Soconusco. En 1948 había utilizado parte de su información de campo sobre las fincas para incluirla en una novela que se ha convertido en un clásico de las letras mexicanas, *Juan Pérez Jolote* (1948). A diferencia de su trabajo literario, que se centra en la historia de vida de un indígena tzotzil, sus artículos sobre los mames no hacen referencia a individuos, ni siquiera a comunidades, los mames son un colectivo anónimo, homogéneo, sin estratificación interna y con una incipiente diferenciación religiosa entre protestantes y tradicionalistas.

Diez años más tarde Pozas elabora un documento más extenso al que denomina "Guión museográfico", que aparentemente fue escrito a partir de la experiencia de campo de los años cuarenta y sirvió como material de apoyo para la sección de etnografía del Museo de Antropología. Este ensayo incluye mucha información que Pozas había dejado fuera en sus artículos anteriores y combina la información que por lo general se incluye en las etnografías tradicionales sobre ciclo de vida, economía y religión, con información sobre el contexto histórico, la lucha por la tierra y la organización política. A través de este guión nos enteramos que para 1945 el idioma mam ya casi había desaparecido de la Sierra y sólo era hablado por los ancianos. El traje tradicional consistía en

una falda de corte, que es una pieza de tela que se produce en Guatemala, elaborada en telar español de pedal... dominan los colores azul, verde y rojo. El corte se sujeta con una faja ricamente tejida con estambre de diversos colores y con motivos antropomorfos, zoomorfos, así como estrellas y flores estilizadas (Pozas, 1962: xx).

Este traje seguía siendo utilizado por las mujeres de mayor edad, mientras que los hombres habían abandonado por completo su indumentaria tradicional.

Si este guión se hubiera utilizado realmente como apoyo a la sala etnográfica, los museógrafos habrían tenido que buscar una forma creativa de incluir el cambio y la movilidad en sus representaciones, en vez de limitarse a exponer un maniquí vestido a la usanza tuzanteca y exponer algunos utensilios aislados, como terminaron haciendo en la sección dedicada a "Los mayas de Chiapas". El guión de Pozas habla de la doble economía de los mames basada en los productos de autosubsistencia, papa y maíz principalmente, que cultivan en sus pequeñas parcelas y el trabajo asalariado en las fincas cafetaleras del Soconusco. La sala del museo, por supuesto, no hace referencia a las plantaciones cafetaleras. Asimismo, escribe sobre el derecho histórico que los indígenas tienen sobre la tierra y a su lucha por lograr los derechos agrarios, frente a las limitaciones impuestas por el Estado a partir de los certificados de inafectabilidad.

En la época en que Pozas elabora estos trabajos, la antropología mexicana se encontraba dividida entre dos líneas de pensamiento, por un lado la mesoamericanista que combinaba la etnohistoria y la arqueología para reconstruir la historia del México antiguo, cuyos seguidores se encontraban estrechamente vinculados al Museo de Antropología; por otro la indigenista, encabezada por Manuel Gamio, cuya preocupación era la solución de los problemas contemporáneos de los pueblos indios, vinculada al Instituto Nacional Indigenista (INI).<sup>49</sup> Aunque Pozas era mucho más cercano a la segunda línea, por su preocupación en desarrollar una antropología aplicada crítica, su vocación historicista estaba siempre presente en sus trabajos.<sup>50</sup>

A pesar de las distintas posturas críticas que se desarrollaron en el interior de estas dos líneas, ambas respondían en cierta medida a las necesidades del Estado mexicano. La mesoamericanista contribuyendo a la construcción de un pasado glorioso para la nación moderna y la indigenista integrando a los sectores indígenas y campesinos al desarrollo.

La tradición mesoamericanista recibió apoyo especial durante la administración de Adolfo López Mateos (1958-1964), quien en los años veinte formó parte de las juventudes vasconcelistas. Influida por el dis-

<sup>49</sup>Información obtenida de una entrevista con el doctor Andrés Medina, 16 de marzo de 1995.

<sup>50</sup>Su preocupación por contribuir en algo al mejoramiento de las condiciones de vida de los pueblos indígenas llevó a Ricardo Pozas a ocupar la dirección del Centro Coordinador Indigenista (tzeltal-tzotzil) en 1953, sin embargo, su posición crítica fue la causa de su rompimiento con el indigenismo oficial, posición que mantuvo hasta su muerte en 1993.

curso nacionalista de José Vasconcelos, López Mateos concibió la idea de crear un museo en donde se expusieran las "raíces culturales del México moderno", los componentes de la raza cósmica imaginada por Vasconcelos.<sup>51</sup> Esta ideología explica la aparente contradicción en el hecho de que su administración impulsara la construcción de un museo que reconoce la conformación multicultural de México a la vez que desarrolla un indigenismo integracionista. Lo que García Canclini llama la "dramatización del patrimonio cultural" consistía en exponer y catalogar las distintas culturas indígenas (García Canclini, 1990.: 110), pero no para reconocer su existencia como entidades diferenciadas, sino para representarlas como componentes de "lo mexicano", concebido aún como la fusión de todas las culturas ritualizadas en el museo. El edificio mismo del museo representa esta fusión, pasado y presente del México moderno. Teotihuacán, la cultura olmeca, el preclásico maya, los indígenas tzotziles de los Altos, los mames de la sierra, la arquitectura moderna de Pedro Ramírez Vázquez, todo eso era parte integral de "lo mexicano". El objetivo final de este "repertorio" era, según lo especificó el mismo López Mateos, "que al salir del museo, el mexicano se sienta orgulloso de ser mexicano" (Granillo Vázquez, cit. pos. García Canclini, 1990: 177).



Desde 1934 los trajes tradicionales hechos a mano se dejaron de usar por las mujeres mames. Foto de Lorenzo Armendáriz. Colección INI

<sup>51</sup>Entrevista con el doctor Andrés Medina, 16 de marzo de 1995.

Después de que el nuevo edificio se inaugurara en septiembre de 1964, se realizaron aún varios "recorridos de campo" para comprar muestras de la cultura material de los pueblos indígenas contemporáneos, con el propósito de incluirlas en la sala etnográfica. Es así que la investigación antropológica, basada sobre todo en "recorridos de campo" más que en "trabajo de campo de larga duración", se vuelve una de las prioridades presupuestales de la política cultural del sexenio. Al respecto, Andrés Medina, uno de los antropólogos que participaron en estos recorridos, recuerda:

López Mateos construyó el Museo con un fuerte nacionalismo, había que mostrar nuestras raíces nacionales, esos componentes de la raza cósmica. Sabemos que este concepto es antiindigenista, pero así era el nacionalismo de ese tiempo. Se da dinero, porque la investigación requería dinero a manos llenas, mucho dinero para comprar objetos y recorrer el país.<sup>52</sup>

Uno de estos recorridos fue el realizado en la zona mam por un equipo interdisciplinario de septiembre a diciembre de 1967, bajo la dirección del antropólogo yucateco Fernando Cámara Barbachano. En este recorrido participaron dos lingüistas (Otto Schumann y Robert Bruce), cuatro etnólogos (Jesús Muñoz, Bolívar Hernández, Juan Ramos y Andrés Medina) y posteriormente se les unirían dos arqueólogos (Carlos Navarrete y Lorenzo Ochoa). Aparte de los objetos materiales que se compraron en este recorrido, la mayoría de los cuales están almacenados desde hace tres décadas en la bodega del Museo de Antropología, se publicaron en años posteriores las notas etnográficas de Andrés Medina (1973) y el diario de campo de Carlos Navarrete (1978), ambos trabajos referentes a la población mam, así como dos artículos lingüísticos, uno sobre el tuzanteco por Otto Schumann (1969) y otro sobre el náhuatl de Huehuetán por Robert Bruce y Carlos Robles (1969).

Las investigaciones lingüísticas realizadas durante estos recorridos cumplían más bien un papel clasificatorio con el fin de ubicar las lenguas indígenas habladas en la costa y la sierra. Durante este viaje, Schumann ubicó tres variantes muy cercanas del mam, una la hablada en la zona de Mariscal y parte del Soconusco, otra la que se habla en la zona de Ojo de Agua y otra más en Chicomuselo, en una aldea que se llama Monte Sinaí. Aparte se detectó el tuzanteco, en la zona de Tuzantán, el waliwi (va-

<sup>52</sup> *Idem.*

riante del náhuatl) en Huhuetán, el mochó en Motozintla y el tectiteco en Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera.<sup>53</sup> Ninguno de los escritos producidos por este equipo explora hasta qué punto estos términos clasificatorios correspondían a términos de autoadscripción. Años más tarde, en 1978, el Centro Coordinador Indigenista fundado en Mazapa de Madero solamente reconoce la existencia de tres grupos étnicos en la región de sierra: el mam, el mochó y el cakchiquel, esta última categorización es utilizada para referirse a los hablantes de tectiteco (o teco).<sup>54</sup> En el próximo capítulo veremos cómo estas categorías se llenan de significado en la vida cotidiana de los campesinos de la sierra.

Según el mismo maestro Schumann, estas investigaciones lingüísticas tenían otro fin no declarado: la presentación de resultados de investigación y "proyectos ficticios" ante fundaciones norteamericanas con el fin de conseguir fondos para el museo. La poca seriedad de estos "recorridos de campo" y la perspectiva pragmática de las autoridades del museo es reconocida por los propios participantes:

Los del museo pensaban en la investigación lingüística como cuestión de conseguir datos para el museo y con la intención también de vender los proyectos, se daba un informe al museo y las otras copias se mandaban a Estados Unidos como para decir miren, esto es lo que se trabaja acá. Ellos no pensaban en el rescate lingüístico, además qué podíamos hacer en tan poco tiempo ¿verdad?, no se puede trabajar una lengua en menos de seis meses o un año y empezar a hacer cosas buenas francamente no. Yo los trabajos que he hecho los considero una maravilla, quién va a sacar en dos meses un trabajo de chol, verdaderamente tiene errores, pero para ser un trabajo de dos meses.<sup>55</sup>

Sin embargo, al igual que pasó con los trabajos de la brigada de la oncocercosis, los escritos finales de los participantes de este equipo se alejaron mucho de los objetivos centrales de quienes financiaron los recorridos.

Esto es especialmente cierto en el caso del etnólogo Andrés Medina, quien elaboró un ensayo intitulado "Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas" (1973) que se ha convertido en un trabajo fundamental para

<sup>53</sup> Información proporcionada por el maestro Otto Schumann, 21 de marzo de 1995.

<sup>54</sup> Según el maestro Otto Schumann el tectiteco no tiene ninguna relación con el cakchiquel, hablado por un amplio porcentaje de indígenas guatemaltecos y fue utilizado por error por los funcionarios indigenistas (comunicación personal).

<sup>55</sup> Entrevista con el maestro Otto Schumann, 18 de marzo de 1995.

el estudio de la Sierra Madre de Chiapas. Al igual que Pozas, Andrés Medina se formó en dos tradiciones. Egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde participó activamente en política estudiantil, aún como estudiante de licenciatura se vincula en 1958 al proyecto "Hombre y Naturaleza" que la Universidad de Chicago desarrollaba en los Altos de Chiapas, bajo la coordinación de Norman Mackown. Poco después realiza estudios de posgrado en la misma universidad.

Su ensayo elaborado con la información recopilada en el recorrido de campo, aparece seis años más tarde, en 1973, y según entrevista con el mismo autor, en ese lapso vive una etapa de politización bajo la influencia de la Revolución cubana y, a partir de su militancia estudiantil, que le hace analizar sus datos con otros ojos, diferentes a aquellos con los que enfrentó en 1967 la vida de la sierra.

Su nueva visión crítica de la realidad indígena le permite a Andrés Medina contextualizar la vida de los campesinos mames dentro de un proceso histórico más amplio. En su ensayo complementa la información de campo con una reseña histórica que se inicia desde la época colonial, pasando por los periodos independentista y revolucionario, hasta llegar al desarrollo capitalista de su época. Esta perspectiva historicista, que empieza a tener auge en los años setenta bajo la influencia de la "teoría de la dependencia", resulta innovadora en contraste con los trabajos de décadas anteriores que se centraban en estudios de comunidad; sin embargo, al priorizar el estudio de los procesos históricos, Medina deja fuera mucha información de campo sobre la vida cotidiana que resultaría muy rica para la comprensión de la realidad de la sierra.

Comparando la información contenida en su diario de campo -documento inédito que tuve el privilegio de consultar- con el ensayo publicado años más tarde, vemos que en este último "los mames" dejan de ser el interés central de su trabajo, se convierten ahora en un pretexto para aproximarse a "procesos sociales" más amplios como el "proceso de marginalización acentuado por el establecimiento de la economía de plantación" (Medina, 1973: 161).

Del diario de campo al ensayo antropológico perdemos las experiencias de don Guadalupe Torres, del profesor Solórzano, de don Francisco Ramos, de don Rutilio y doña Elvira. En el ensayo de 1973, se nos habla de un colectivo anónimo: "los mames", que se enfrentan al desarrollo capitalista del Soconusco y a acelerados procesos de marginalización en los que "pierden" su cultura. Este sujeto social, "los mames", que en el artículo publicado pareciera estar ahí en las comunidades de la sierra, aculturado y marginado, pero ahí, lo tuvieron que buscar los antropólogos de

"casa en casa, preguntando a la gente" como me diría Otto Schumann. Esta búsqueda aparece a todo lo largo del diario de campo: "Preguntando por los lugares hablantes del mame nos remitieron a un poblado pequeño llamado Chiquihuites, situado a cuatro leguas de Unión y en una parte más alta" (*Diario de campo*, 24 de octubre de 1967); "Para rescatar la cultura tradicional habrá que estudiar en las poblaciones aisladas y fuera de la cabecera municipal" (*Ibidem*). Posteriormente, en una entrevista, Medina explicaba esta experiencia de "búsqueda" de los mames:

Los mames eran pequeños grupos que estaban en las montañas, yo recuerdo cuando fui a Siltepec, por ejemplo, me decían, sí aquí hay mames pero están en aquel paraje, en aquella casita que ve usted allá, lejos de la población. En el caso de Siltepec esa fue la impresión que me dio a mí. Estaban en rincones, en islas dentro de este mar grande que eran los campesinos que se van cambiando.<sup>56</sup>

El proceso de cambio sí está presente en el artículo de los setenta, pero lo que no captamos es la textura de la descripción etnográfica de este cambio, concretamente cómo lo están viviendo los habitantes de la sierra. Si se hubiera aproximado más a la cotidianidad de este cambio se habría dado cuenta que muchas de las nuevas generaciones estaban abandonando la sierra y buscando nuevas perspectivas en otras regiones del estado. Para esa época, la dicotomía comunidad-finca había dejado de ser el centro de la vida de los mames y la diáspora a la selva se iniciaba lentamente.

La definición de "identidad indígena" que guía la expedición, y que también está presente en el ensayo de los años setenta, se refiere a la suma de determinados rasgos culturales, como son el idioma, el traje tradicional, el ritual religioso, una determinada organización política de origen colonial, cuya presencia determina la existencia o no de dicha identidad. En este sentido, no es posible escuchar las voces de actores sociales, la manera en que ellos se imaginaban como parte de una colectividad. Lo que se buscaba eran "objetos materiales", "rasgos culturales", "idiomas indígenas". Se trataba de rescatar para el museo una cultura en extinción:

La cosa era recuperar algo que estaba desapareciendo. Entonces la consigna era que lo indígena estaba desapareciendo y en mi artículo

<sup>56</sup>Entrevista con el maestro Andrés Medina, 16 de marzo de 1995.

mantengo ese elemento... lo indígena estaba desapareciendo y había que rescatar algo de eso para tener en el museo... la idea era rescatar la cultura indígena, entonces había que tomar fotografías, había que entrevistar a la gente, había que comprar objetos, era una especie de búsqueda de elementos accesibles disponibles para que pudieran registrar.<sup>57</sup>

Esta afanosa búsqueda no les permitía a los integrantes del equipo de investigación ver o escuchar otras cosas. En el diario de campo nos encontramos con estas voces silenciadas:

Don Francisco Ramos lleva un paliacate atado a la cabeza, su voz y sus movimientos eran de extrema calma. *No recuerdo de qué hablamos* (cursivas mías), sólo tomé algunas fotos de él y su esposa, quien vestía enredo de tela industrial de un color rojo que la hacía parecer de lejos uno de los cortes usados actualmente en Guatemala (*Diario de Campo*, 4 de diciembre de 1967).

Esto "indígena" que le interesaba al museo resultó más difícil de encontrar que lo que pensaban, con frustración registra en el diario de campo: "Visitamos el pueblo de Chahuité, primero en el lado guatemalteco, con la intención de comprar cortes usados por los indígenas, pero sólo encontramos a un comerciante que vendía radios y cortes para trajes urbanos." Y posteriormente, refiriéndose a la visita a Siltepec, escribe: "En el mero pueblo no vi nada indígena, el sábado que salí había una plaza en el centro del pueblito, frente al edificio del cabildo, pero fue insignificante..." (*Ibidem*).

Aunque la investigación no resulta muy fructífera, para los objetivos del museo, para Medina resulta especialmente sugerente en lo que respecta a lo que él llama "procesos de marginalización". En el diario de campo está permanentemente presente la tensión entre los objetivos institucionales del recorrido y los intereses del autor. Después de una de las reuniones organizativas en donde Cámara Barbachano les proporcionó "cédulas de cambio social", Medina señalaba un poco desencantado:

Las cédulas de cambio social y cultural del proyecto de rescate [...] son muy generales y exhaustivas, dan una idea muy general de la situación de un poblado, pero en ellas no se obtiene la información

<sup>57</sup> Entrevista con el maestro Andrés Medina, 16 de marzo de 1995.

necesaria que revele algo de la estructura social, o cualquier otro aspecto sistemático de la vida de las poblaciones (26 de septiembre de 1967).

Años más tarde Medina describiría así las diferencias entre los intereses de Cámara Barbachano y los suyos:

A Cámara le interesaba que compráramos cosas tradicionales, que recolectáramos lo indígena. Lo que compré yo fueron enredos, fajas, ollas, copal del que venden en Motozintla, montura, comparando los tipos de copal, los precios, detallitos de ese tipo. Esa información era útil para la colección del museo; pero claro ése era el interés de él, el mío empezó a ser el tener una idea de cuál era la cultura de la región, cómo entender lo que pasaba en las distintas regiones, por qué sucedía. Claro, mi interés era preguntarle a los indígenas sobre la cultura regional y para mí fue un descubrimiento de una zona muy compleja, muy rica, por ejemplo la migración china, el control de comercio era de los chinos. Cuando yo estuve en La Grandeza me hospedé en la casa de una maestra que era de una de las familias chinas, y se reunían a jugar canasta como una forma de mantener los vínculos entre los chinos de la región. Inclusive en Tuzantán la tienda más grande era de un chino que tenía hijos con varias mujeres de Tuzantán. Entonces para mí todos estos detalles fueron novedosos e importantes.<sup>58</sup>

El 4 de diciembre de 1967, después de varios días de infértil búsqueda de muestras de "la cultura tradicional", Medina reflexionaba:

En el aspecto museográfico, los resultados han sido pobres, en cambio en el aspecto social y del proceso de cambio cultural, se pueden reconocer varios problemas muy interesantes y que sugieren la realización de una investigación más larga y detallada con finalidades teóricas más definidas (*Diario de Campo*, diciembre de 1967).

La superficialidad y desorganización del proyecto, que tanto parece frustrar al etnólogo, le permitirían, sin embargo, seguir sus propias inquietudes teóricas:

La característica principal de este viaje colectivo ha sido la mayor ausencia de un plan fijo, pues Cámara parecía cambiar de idea todos

<sup>58</sup> Entrevista con el maestro Andrés Medina, 16 de marzo de 1995.

los días, haciendo un plan a la vez, cambiándolo al día siguiente sin recordar lo dicho, por lo que cada uno ha hecho lo que le ha venido en gana (*Diario de Campo*, 4 de diciembre de 1967).

Guiado por sus propias inquietudes, el autor se aproxima a las relaciones interétnicas y de clase en la región, registrando la manera en que los distintos grupos étnicos que habitan la zona ocupan diferentes estratos sociales y espacios geográficos. Los indígenas, ubicados en las tierras altas, en las pendientes y en los angostos valles de la parte más alta, son los peones agrícolas; los mestizos pobres, ubicados casi siempre en las cabeceras municipales o en centros de población mayores en las tierras bajas y templadas, son por lo general comerciantes intermedios y ocupantes de puestos políticos de importancia menor; los migrantes chinos y libaneses también se ubican en los poblados mayores y controlan gran parte del comercio regional; los ladinos (mexicanos de ascendencia española), se ubican en las fincas de la costa y en las tierras bajas y junto con los migrantes alemanes controlan la producción y exportación de café; finalmente están los políticos y capitalistas del centro de México que ocupan los cargos administrativos de mayor importancia y controlan la actividad comercial a nivel nacional y estatal. Esta información tan rica sobre la estratificación social ya no es retomada en el artículo publicado años más tarde, quizá por la misma politización del autor, su interés era subrayar la contradicción jornalero/finquero y las consecuencias del desarrollo capitalista para el sector más marginado: los indios. Mestizos, chinos, libaneses, alemanes, ladinos, desaparecen de la descripción de los setenta para ser sustituidos por "los mames jornaleros", que se enfrentan a partir de las relaciones de trabajo a "los finqueros".

Los apuntes del diario de campo de Carlos Navarrete (1978), aunque se centran en la localización de sitios arqueológicos, son una fuente importante de información sobre la dinámica social de la región. Durante el recorrido arqueológico, que se inicia en Tuzantán y termina en Bejucal de Ocampo,<sup>59</sup> el autor nos describe el paisaje, los acelerados procesos de cambio que vivía la zona y las dinámicas propias de la región fronteriza, como era el continuo paso de trabajadores guatemaltecos ilegales que entraban al país para trabajar en las fincas.

<sup>59</sup>El recorrido incluyó las visitas a los poblados de Tuzantán, Motozintla, Mazapa de Madero, Tierra Blanca, Valle Obregón, Amatenango de la Frontera, Chimalapa, Malé, Nueva Independencia, Revolución, El Porvenir y Bejucal de Ocampo.

Llegando a Motozintla, Navarrete visita la oficina del Departamento de Asuntos Indígenas en esa localidad, en donde le reportan la inexistencia de idiomas indígenas en la región (Navarrete, 1978: 16). Esta información oficial coincide con los registros de la época que declaraban los municipios de la Sierra como zonas mestizas. Sin embargo, a lo largo de su recorrido, los integrantes del equipo de investigación se fueron encontrando con hablantes de por lo menos cuatro diferentes lenguas mayenses, algunas de ellas con distintas variantes. Navarrete reconoce que "una gran parte de la población es indígena en proceso de cambio hacia la mestización o ladinización, hablándose un español bastante rudimentario" (*Ibidem*: 35). El arqueólogo también vincula este proceso de aculturación con las campañas de 1934, pero apunta hacia la importancia del español dentro de la jerarquía social de la región. El abandonar el idioma indígena ubicaba a los campesinos en un status más alto en el interior de la jerarquía local, motivo por el cual muchos de los indígenas de los pueblos grandes deseaban diferenciarse de los "naturales de la colonia". Retomando a Medina, Navarrete finaliza también haciendo una llamada de atención sobre el proceso de marginalización social que viven los campesinos de la sierra, víctimas del desarrollo capitalista (*Ibidem*).

Después de cuatro meses de recorrido por la costa y la sierra de Chiapas, el equipo de "rescate etnográfico" regresó a la ciudad de México con algunas piezas arqueológicas, una tipología lingüística, algunos cortes, huipiles, ollas de barro, petates y otros pequeños utensilios de cocina artesanales, "suficientemente indígenas". Después de consultar las fichas de inventario del Museo de Antropología, encontré que la mayor parte del material recopilado en la región fue a dar a la bodega, por ser poco "representativo de la cultura indígena".

Se exhiben actualmente en la Sala Etnográfica tres piezas adquiridas en ese recorrido: Un enredo de algodón y artisela color amarillo con rayas rojas (Número de Inventario 71081 [64] 1.36E3-42) producido en San Pedro Sacatepéquez, San Marcos, Guatemala, y adquirido por Andrés Medina; una blusa de algodón color lila, adquirida en Tuzantán, Chiapas, por Otto Schumann (Número de Inventario 71231 [69] 1.36E3-49) y una pequeña faja de algodón negra estampada en colores brillantes, producida en Guatemala y comprada en Cacahoatán por Otto Schumann.

En una de las salas del museo intitulada "Los Mayas-Chiapas", se exhiben en una misma plataforma circular trece maniqués con los trajes "tradicionales" de tzeltales, tzotziles y tojolabales de distintas regiones. Sólo



Representación de los mames en la Sala Etnográfica del Museo Nacional de Antropología. Foto de Samantha de Gala

uno en todo el conjunto no tiene letrero de identificación, es una mujer con una larga trenza negra, hincada sobre sus rodillas, con un corte amarillo con líneas rojas y una blusa color lila. Pregunté a los encargados de la sala, nadie sabía muy bien de dónde se suponía que era esa mujer. Yo identificaba el corte como similar a los usados por las ancianas en Tuzantán; la blusa nunca la había visto en la región. Me pidieron regresar al día siguiente. Regresé; la antropóloga encargada se disculpó por la falta del letrero, nadie sabía cuándo o por qué lo habían quitado, pero lo repondrían lo antes posible, ya había ubicado las fichas de inventario: era una mujer mam. Con un corte traído de Guatemala, una blusa comprada en Tuzantán y una faja adquirida en Cacahoatán, los museógrafos habían reconstruido a su gusto la "tradición mam". En su diario de campo, Andrés Medina describía el vestuario usado por las campesinas de la Sierra:

Están de moda los zapatos de polietileno, que son muy incómodos por no permitir la ventilación del pie, pero que convencen por su bajo precio y su durabilidad, y posiblemente también por su colorido. La gente campesina de esta región es amante de los colores vivos y brillantes, azul turquesa o amarillo canario, abundan. Los adornos son escasos, sólo los colores y la gracia de sus movimientos los adornan. Las telas de mayor consumo son las de procedencia urbana (*Diario de Campo*, 4 de diciembre de 1967).

La ahistoricidad de las representaciones de la Sala Etnográfica del museo es descrita por García Canclini, quien señala:

Describe a los indios sin los objetos de producción industrial y consumo masivo que con frecuencia vemos hoy en sus pueblos. No podemos conocer, por tanto, las formas híbridas que asume lo étnico tradicional al mezclarse con el desarrollo socioeconómico y cultural capitalista (García Canclini, 1990: 174).

El "Guión museográfico" elaborado por Pozas, donde describe el cambio cultural en la región, al igual que los objetos traídos de la Sierra, se empolva guardado en algún archivo del museo.

Paradójicamente, cuando el Estado reconoce oficialmente la existencia de los mames de Chiapas, el letrero de identificación se pierde. Un maniquí sin nombre es lo único que queda de ese recorrido de los años sesenta. Después de explicarle a la antropóloga encargada la razón de mi interés por esa pieza, amablemente me permitió revisar las fichas de inventario museográfico. Al despedirme, me preguntó dudosa: ¿Oiga, y esas gentes sí existen? Sin poder resistir esbozar una sonrisa, le contesté: No estoy muy segura.

Desde diferentes perspectivas, la preocupación tanto de los funcionarios del museo, como de los antropólogos que participaron en el recorrido reseñado, era la nación. Para los primeros, los indígenas mames eran parte del patrimonio nacional que se deseaba exhibir; para los segundos, un reflejo para analizar la construcción de la nación de la que ellos eran parte.

Al pedirle a Andrés Medina una reflexión sobre la manera en que él valoraba su experiencia en la región mam y cuál fue la impresión que este encuentro produjo en él, el etnólogo me señaló:

Yo lo que percibo es la pobreza de la región y sobre todo la transformación de la zona, yo había estado en los Altos y conocía perfectamente todos los Altos... sin embargo, el Soconusco, la Sierra Madre eran otra cosa muy diferente. Tenían una gran efervescencia social, el protestantismo, yo recuerdo que me impresionó el protestantismo en esta parte... los pueblos tradicionales estaban desapareciendo, estaban ya como abandonados o cambiando. Evidentemente entonces yo lo que sentía era que estaban desapareciendo los pueblos indígenas y que lo que hacíamos era importante, recuperaba esa parte. Pero por

otra parte eso constituía una expresión de procesos más amplios que era lo que a mí me interesaba, ¿qué me dice esto de lo que es México?, ¿sobre la composición de la nación? que eran las preguntas con las que yo saldría de la Escuela Nacional de Antropología, ¿qué es la nación? ¿quién soy yo en este marco, en este contexto?<sup>60</sup>

El nacionalismo mexicano, como ideología hegemónica del Estado posrevolucionario, ha permeado el pensamiento político de los sectores más críticos de la sociedad.<sup>61</sup> Se ha cuestionado la manera en que los indígenas han sido integrados a la nación, pero la nación misma no está en tela de juicio. La reflexión que guía mucha de la producción antropológica crítica de los setenta y ochenta (y aún en la actualidad), es cómo construir un proyecto nacional más justo y equitativo para indígenas y mestizos, pero no se cuestiona la necesidad de construir "un" México.

Otros sectores, sin embargo, desde posiciones quizá políticamente conservadoras, han rechazado la idea de la nación y han encontrado en las nuevas ideologías religiosas de tipo protestante un espacio de organización e identificación colectiva al margen de la nación.

Se trata de sectores a quienes las políticas de integración nacional los afectaron más violentamente, no gozaron de los beneficios de la reforma agraria sino hasta años recientes y su historia ha estado marcada por la necesidad de una constante migración, primero como trabajadores temporeros en las fincas y después como colonizadores a los llanos y la selva. Estos mames han tenido que abandonar sus comunidades de origen y su entorno ecológico para intentar adaptarse primero a las llanuras maiceras y después a la selva.

### La diáspora a la selva

Los antropólogos que recorrieron la sierra en los años sesenta vieron la vida cotidiana en la comunidad, vislumbraron la opresión del indio en las fincas, pero no se percataron de un importante fenómeno que sucedía por las mismas fechas en las que ellos recorrían la sierra: la migración masiva a los llanos de Comalapa y a la selva de Las Margaritas.

La década de los sesenta fue la década del éxodo. El alto a la distribución agraria anunciado por el presidente Ruiz Cortines, en 1958, dejó a

<sup>60</sup> Entrevista con Andrés Medina, 16 de marzo de 1995.

<sup>61</sup> Un ejemplo de esto es la utilización de los símbolos patrios que hace el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

miles de campesinos sin posibilidades de adquirir un pedazo de tierra para vivir. En la sierra, muchos de los avecindados que desde la década de los treinta tramitaban sus derechos agrarios, perdieron las esperanzas de poder convertirse en ejidatarios.

Muchos de estos avecindados bajaron a la región de llanos de Frontera Comalapa, en busca de mejores perspectivas de vida. Sin embargo, se encontraron con una zona de planicies maiceras en donde también existía una presión generacional por la tierra:

Antes de venirnos a la selva bajamos a Comalapa, primero no queríamos venirnos tan lejos. Y estuvimos ahí en Comalapa, otra vez arrejuntados con parientes, con la esperanza de conseguir tierra, pero nada. Los avecindados de los ejidos de Comalapa 'taban como nosotros, nomás esperando. Ya en la finca casi no 'bía paga, los chapines llegaban por camionadas al corte y la tierra de mi papá era muy poca, ya trabajaban en ella mis hermanos, el Aurelio y el Juan, yo ya no alcancé. Así fue que dejé la sierra, la familia, todo, casi como huerfanito me vine para la selva...<sup>62</sup>



La escasez de tierras y lo accidentado del terreno llevó a muchos campesinos mames a migrar a la selva Lacandona.

Foto de Lorenzo Armendáriz  
Colección ISI

Fue en la zona de Comalapa donde algunos escucharon hablar de las tierras nacionales que el gobierno estaba repartiendo en algún lugar remoto de la selva. Se trataba de la campaña de colonización que el Instituto Nacional Indigenista y el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), estaban promoviendo entre los campesinos sin tierra de Chiapas.

<sup>62</sup> Entrevista con A.E., ejido Las Nubes, municipio de Las Margaritas, 7 de junio de 1989.

Con la administración del presidente Adolfo López Mateos (1958-1964) se había creado el DAAC, que tenía como objetivo principal extender la frontera agrícola impulsando la colonización de terrenos nacionales. Esta alternativa le permitía al Estado responder a las demandas campesinas sin tener que afectar los intereses de los grandes terratenientes.

Para esta época, 2.4 por ciento de los predios agrícolas estaba constituido por las propiedades de más de mil hectáreas, que ocupaban 58.2 por ciento de la superficie cultivable del estado; mientras que los predios menores de diez hectáreas, que constituían 42 por ciento de las unidades de producción, ocupaban sólo 0.9 por ciento de dicha superficie (García de León, 1985: 226-228). La mayoría de los latifundios, simulados y abiertos, se encontraban en la región del Soconusco.

La selva Lacandona, que de por sí estaba siendo colonizada de manera espontánea desde los años cincuenta (Lobato, 1979), se convirtió en zona de recepción de campesinos sin tierra.

En Chiapas, el INI y el DAAC elaboraron en 1965 una propuesta de colonización para poblar parte de la región fronteriza de Las Margaritas. El documento, intitulado "Proyecto de reacomodo de excedentes de la población de los Altos de Chiapas en Las Margaritas", explica los problemas agrarios de la entidad en términos demográficos sin reconocer el problema del neolatifundismo. Este proyecto proponía promover la colonización de la selva entre los sectores campesinos demandantes de tierra y ofrecerles asesoría técnica para enfrentarse al nuevo entorno ecológico. Las cuatro prioridades establecidas por dicho proyecto eran:

- la construcción de una carretera de acceso a la selva de Las Margaritas;
- localización y deslinde de las tierras nacionales a cargo del Departamento de Asuntos Agrarios;
- la elaboración de un estudio socioeconómico para planificar aspectos del reacomodo y sobre todo para programar todas las actividades de las poblaciones fronterizas y dotación de servicios; y
- construcción de un Centro Coordinador Indigenista (CCI) (véase INI, 1965).

Este proyecto se llevó a cabo sólo parcialmente, pues funcionarios gubernamentales promovieron la colonización, pero los campesinos tuvieron que realizarla a punta de machete y sin ninguna asesoría técnica. La carretera fronteriza se empezó a construir recién en 1970 y a las regiones más alejadas no llegó sino hasta finales de la década de los ochenta.

Esta migración representó un nuevo proceso de adaptación para los pobladores mames, que en muchos casos ya habían pasado por la región de llanos de Comalapa. La colonización de la selva fue también un periodo difícil que marcó las nuevas formas de apropiación de la realidad desarrolladas por los migrantes. Los testimonios de los habitantes de uno de los nuevos ejidos nos hablan de esta nueva etapa de adaptación y cambio:

Yo me enteré que había buenos lugares en la selva, pero mi familia no quería venir. Yo les expliqué que Bejucal no convenía porque no había tierra y sólo me mantenía en la finca, cuando volvía dejaba todo el dinero en la compra de maíz en Comalapa.

Algunos me decían que sólo me iba a morir en la selva y a que se murieran mis hijos, porque había un río muy grande. Primero me fui a Bella Ilusión y en el camino nos encontramos muchos animales: monos, jabalís, cochis de monte. Las mujeres y los niños iban llorando, cargando con mecapan, nos ardía la cabeza...<sup>63</sup>

Desde principios de los años sesenta, cuando la población mam sin tierra había emigrado a la región de llanos se dieron los primeros contactos con un grupo religioso surgido de una disidencia protestante: los testigos de Jehová: "Yo y mi familia estábamos por Comalapa de arrimados cuando nos llegaron a visitar unos hermanos, nos ofrecieron *El Atalaya* (*Watchtower*), pero no sabíamos leer, entonces ellos empezaron a venir a enseñarnos y a traernos la palabra de Jehová."<sup>64</sup>

Durante este periodo de transición entre la migración a los llanos y la colonización de la selva, el grupo religioso se convirtió en un espacio de cohesión y en algunos casos fue el eje organizativo para la colonización. En un ejido de la zona de Las Margaritas, que llamaremos Las Ceibas, la colonización fue planeada por los fundadores exclusivamente entre campesinos sin tierra o vecindados testigos de Jehová:

El señor Urbano Ramírez invitó a puros testigos a formar el ejido, el propósito que tenía el señor era que llegaran sólo personas que estudiaran la Biblia, los que fueran testigos de Jehová, porque a esa comunidad pertenecemos, y así se logró como hasta hoy día usted puede ver, casi toda la gente son testigos de Jehová, muy poca gente

<sup>63</sup> Entrevista con U.R., municipio de Las Margaritas, noviembre de 1989.

<sup>64</sup> *Idem*.

que no estudia la Biblia. Se lograron los propósitos que don Urbano tenía y qué bueno, pues podemos ver que hay buenos resultados. Uno puede guiarse mejor con unidad, a todo asunto que se diga sabemos que todos contestan la verdad unánimemente.<sup>65</sup>

Las manera en que los procesos históricos han afectado a diferentes sectores de la población mam ha influido su respuesta a las estrategias de conversión de grupos religiosos disímiles. Frente a la violencia de las "campañas integracionistas", los testigos de Jehová vinieron a representar para los mames desposeídos una respuesta más radical ante el "mundo exterior" al impulsar el fortalecimiento de la comunidad endógena. Aquí no se trataba de adaptarse al cambio a través de nuevas formas de religiosidad, como sucedió con los presbiterianos, según analizamos en el capítulo anterior, sino de aislarse de él como una forma de protección. Ante la marginación y la crisis económica y social, los planteamientos milenaristas de los testigos de Jehová y su rechazo del mundo, la modernidad y el Estado representaron una mejor opción para la población mam más afectada por la desintegración y el desarraigo.

En el nuevo contexto geográfico, la sierra y las "costumbres de los antiguos" pasaron a ser sólo recuerdos para platicarse en las tardes de lluvia. La mayoría de los habitantes de Las Ceibas no se definen más como mames, sino como testigos de Jehová. La vida cotidiana se ha organizado bajo nuevos términos y la comunidad de pertenencia se imagina y recrea de manera diferente, como analizaremos en el siguiente capítulo.

## Segundo cruce de frontera

<sup>65</sup> Entrevista con A.V., municipio de Las Margaritas, febrero de 1990.

## Pedro: en busca del paraíso

CONOCÍ a Pedro por primera vez una mañana que me bañaba con varias amigas refugiadas en el río más cercano a Las Ceibas. Había empezado a perder la vergüenza que me producía el baño colectivo, pero mi pudor citadino no me había permitido cambiar todavía el pantalón corto y la camiseta que hacían tan incómodo el baño diario. Las refugiadas kanjobales generalmente se bañaban con un medio fondo y con los senos desnudos. Los hombres que pasaban no parecían poner mucha atención a los pechos jóvenes y viejos que se mostraban al aire.

Pedro llegó con su caballo color miel, uno de los pocos en el ejido, y con toda la calma del mundo se puso a bañarlo con detergente a sólo unos metros de donde nos bañábamos. Si de por sí las lluvias recientes habían dejado las aguas del río bastante turbias, bañar al animal en las inmediaciones de nosotras hacía que el baño diario no sirviera más que para dejarnos frescas y sucias. Algunas mujeres se salieron, otras más audaces confrontaron a Pedro y le pidieron que se fuera río abajo, donde por lo general, por un acuerdo tácito de la comunidad, se bañaba a las bestias. Refunfuñando entre dientes, Pedro agarró las riendas de su caballo y se fue, no sin voltearnos a ver y detenerse un rato cerca del río.

Después de que la incómoda compañía se fue, las mujeres mayores se acercaron a mí y me pidieron que por favor me bañara con otra cosa, porque no era bueno que una mujer soltera mostrara las piernas de esa manera. Yo que pudorosamente tapaba mis pechos, resultaba ser la "desvergonzada" del grupo que ponía el mal ejemplo a las otras "solteritas".

Ese primer recuerdo de Pedro, como un adolescente arrogante que respetaba poco las normas de baño en el ejido y por cuya culpa fui reprendida públicamente por las ancianas kanjobales, hizo que durante mi primera estancia en Las Ceibas me mantuviera alejada de él.

Años más tarde, a mi regreso, Pedro seguía con su apariencia de adolescente, ahora con casi 22 años de edad y un desempeño brillante como

publicador de los testigos de Jehová en la región. Seguía soltero, algo un poco raro para los jóvenes de su edad. Como la mayoría de los adolescentes del ejido, no tenía tierra propia y trabajaba en el cafetal y la milpa familiar hasta las tres de la tarde y de ahí en adelante se dedicaba a las actividades del grupo religioso.

Al saber de mi regreso al ejido, Pedro me buscó y se acercó a mí proponiéndome intercambiar algunos libros, me prestaría varias revistas *Atalaya* y ¡*Despertad!* (publicadas por los testigos de Jehová) si yo le ayudaba a conseguir un buen diccionario inglés-español. Desde hacía dos años Pedro estudiaba inglés mediante un curso por correspondencia. Cada dos meses caminaba tres o cuatro horas por la selva hasta llegar a la carretera de terracería donde tomaba un autobús que lo llevaba a la cabecera municipal de La Trinitaria, ahí tenía un apartado postal que lo conectaba con el "mundo exterior".

La primera vez que lo escuché hablar inglés no podía salir de mi asombro, su pronunciación era mejor que la mía y utilizaba el auxiliar *shall* para el futuro en vez de *will* como se hace comúnmente en el inglés norteamericano. Pensé que a través del grupo religioso había viajado a los Estados Unidos. Me equivocaba, Pedro ni siquiera conocía la capital del estado, y su único contacto con angloparlantes se había dado un par de años atrás cuando unos turistas habían pasado por el ejido en su camino a la laguna Miramar.

Éste fue el principio de una larga amistad. Las cartas de Pedro me llegaron durante varios años a mi apartado postal en la Universidad de Stanford; en una de ellas me contaba que estaba aprendiendo griego clásico para poder leer la versión "original" de la Biblia.

En su interés por los idiomas, Pedro se había acercado también a algunos ancianos para aprender el mame; su deseo por conocer lo que estaba más allá de la selva lo llevaba a pasar horas con los hombres más viejos del ejido para hablar de los tiempos del trabajo en las fincas. Soñaba con regresar a la sierra, de donde habían llegado sus padres, con conocer la costa del Soconusco, donde había trabajado su abuelo, con llegar a la ciudad de México en donde sabía que había estudiado yo, con visitar los Estados Unidos y practicar su inglés... como a muchos jóvenes, a Pedro Las Ceibas le quedaba demasiado chico.

Después de acompañarme a grabar con varios ancianos las experiencias de las fincas y los problemas de la colonización, Pedro me propuso contarme su historia. "Los jóvenes también tenemos cosas que contarte" me

dijo. Fue tan solo una tarde que entre broma y en serio me platicó porque él también era mame:

Mira, la verdad es que yo ya no me acuerdo mucho de la Sierra, se que ahí está mi raíz, que de ahí venimos, pero apenas si recuerdo algunas cosas, como si fueran sueños... Pues me acuerdo por ejemplo de las florecitas blancas de la papa, se veían re-bonitas cuando cubrían la montaña. Yo salía con mi hermano mayor a cuidar los borregos, teníamos cinco, la lana la vendía mi mamá en Motozintla a gente que llegaba de San Cristóbal. También me acuerdo de eso, de cuando bajábamos a Moto [se refiere a Motozintla]. Los jueves había mercado y mi mamá aprovechaba para vender algo de papa. Llegaba gente de toda la Sierra y chapines [guatemaltecos] a vender medicina, ropa, aparatos eléctricos. Me gustaba mucho bajar a Motozintla, desde chiquillo me gustaba conocer... Me acuerdo también del abuelo, se llamaba Pedro como yo y era idiomista, era mame puro, hijo de mames, nieto de mames... Por eso te digo que aunque los muchachos se rían, pues yo también soy mame, aunque no hable el idioma, pues ni que el idioma fuera qué ¿no? Hablo inglés y no soy gringo ¿verdad?... Pero te decía del abuelo, a él le tocaron los tiempos más duros, dice mi papá que en tiempos del abuelo es que se dio la "quema de trajes", lo que te contaba don Ancelmo el otro día, ¿te acuerdas? Pues a mi abuelo le tocó que le quitaran el calzón rajado.<sup>66</sup> Yo ya me acuerdo de él con pantalón largo.

Cuando mi papá decidió venirse a buscar terreno acá a la selva, el abuelo no quiso seguirnos, él ya estaba viejo y le daba miedo morir en el camino, quería que lo enterraran en la Sierra, junto a la tumba de la abuela. Así fue, yo nunca lo volví a ver, cuando nos vinimos ya nunca regresamos a El Pinar, a la fecha... Del viaje para acá sí que me acuerdo, 'caso se me va a olvidar nunca. Primero bajamos a Comalapa y ahí nos juntamos con otras familias, todos creyentes. Fue a través de un publicador que nos enteramos que había tierras. Mis papás todavía no eran testigos pero ya habían empezado a estudiar y conocían un su poquito la palabra de Dios, mi mamá sólo escuchaba porque no muy sabía leer. Pues fue con don Ulfrano que se organizaron, yo sólo me acuerdo que pasamos varios días durmiendo de arrimados con unos mis tíos antes de salir para acá. Entonces la carretera apenas si

<sup>66</sup>Se refiere a las campañas de "Civilizar por medio del vestido" que se impulsaron durante la gubernatura de Victórico Grajales (1932-1934), las cuales analizamos en el capítulo 1.

llegaba a Tzisco, de ahí había que caminar. Yo tendría unos mis ocho años, pero bien que me acuerdo del calorón y el cansancio, me acuerdo que apenas si comimos en el camino, yo tenía mucho miedo, pensaba que nos íbamos a morir, que nos iban a comer los monos, ¿tú crees?... Lo que piensa uno de chiquillo. Así llegamos primero aquí al planito cerca del Santo Domingo y después nos movimos para acá, a puro machete le tuvieron que robar los hombres un pedacito de tierra a la selva. Primero vivíamos en casa de bajareque como los chamulitas de aquí de Santa Elena, después cuando el café empezó a dar, a mecapal metieron el material para las casas, sólo unas cuantas casas de bajareque quedaron, los que de plano no pudieron. Primero no había escuela, yo aprendí a leer con las muchachas que empezaban a publicar, las que sabían leer nos enseñaban con el "Libro de Historias Bíblicas". Fue hasta que ya tenía como once años que llegó el primer maestro, era chamula y ni hablaba bien español, nosotros nos reíamos de él... ya ves como es uno de muchacho. Pero cuando entré a la escuela ya sabía leer y escribir. Mi papá decía que puro perder tiempo era, que mejor ayudara en el cafetal y que estudiara la Palabra de Dios, sólo me quedé dos años en la escuela y después puro trabajo.

La verdad es que el Salón del Reino es el único lugar donde nos juntamos los jóvenes, nosotros no tenemos bailes ni esas cosas mundanas. Nos juntamos por las tardes cuando no hay estudio, solteros y solteras, en casa de alguno de nosotros y jugamos juegos bíblicos. Hacemos una rueda y pasamos una revista ¡*Despertad!* o *La Atalaya*, mientras que otro afuera pone música no mundana en la grabadora por dos o tres minutos, cuando para la música, quien tenga la revista debe contestar una pregunta bíblica, casi siempre relacionada con el estudio de esa semana. Es alegre juntarnos así y aprendemos mucho.

A mí me gusta mucho publicar, le puedo llevar la palabra de Dios a la gente y estoy conociendo, ya me recorrí todas las colonias a las orillas del Santo Domingo y el Jataté. La gente no acepta fácil la Palabra de Dios, pero escucha y son respetuosos, ellos aprenden algo y uno aprende también.

Yo no creo que todo lo mundano es malo, así piensan muchos acá, pero si fuera malo ¿para qué lo creó Dios? Imagínate tantas cosas sólo para probarnos, no creo ¿verdad?... Mira de las cosas de los antiguos yo no muy sé que pensar, yo sé que a ti te interesan mucho. A mí también me gusta oír las historias de los antiguos, es bueno recordar de dónde viene la semilla y saber lo que ellos sufrieron para que

ahora nosotros podamos tener nuestro cafetal y vivir en esta colonia aquí en la selva. Pero a muchos de los solteros ya no les importa, ya ves como se ríen de mí porque me llevo escuchando las historias de don Anselmo, dicen que lo que necesito es novia. Pero a mí siempre me ha gustado aprender. Yo creo que hay cosas buenas y cosas malas como en todo, hay cosas que ya no muy sirven para estos tiempos. Sabían mucho de curar con plantas y eso es bueno, pero hay cosas que mejor se curan con medicina y si hay medicina por qué no usarla. Ahora hay que ayudarnos con lo que hay. En el paraíso en la tierra después del Armagedón no vamos a necesitar medicinas ni nada, no va a haber enfermedad, ni tristeza, ni hambre... Pero mientras tanto hay que ayudarnos como se pueda, hay que buscarle a la vida.<sup>67</sup>

<sup>67</sup> Ejido "Las Ceibas", municipio Las Margaritas, noviembre de 1989.

### Capítulo 3

## Los mames testigos de Jehová: las nuevas identidades religiosas y el rechazo a la nación 1970-1994

A MEDIADOS de los años setenta un grupo de campesinos mames decidió tomar nuevos caminos y abandonar la zona de Mariscal. Cruzando fronteras geográficas e identitarias, unas sesenta familias emigraron a la zona suroccidental de la selva Lacandona, a las llamadas cañadas de Las Margaritas. La mayoría de estas familias se había convertido previamente a un nuevo credo religioso: los testigos de Jehová.

En este capítulo presentaré la historia de los habitantes de Las Ceibas, uno de los múltiples ejidos que se fundaron en la región fronteriza de Las Margaritas durante esta época. Mi estancia prolongada en este ejido, descrita en el capítulo introductorio, me permitió conocer la historia y los orígenes de esta población, que de otra manera no hubiera podido identificar como mam. Después de varias tardes frente al fogón, de invitaciones al culto, de amistades incipientes, me empezaron a hablar de su identidad mam. Quizá existan otras comunidades "mestizas" en la zona cuyas historias están vinculadas a la Sierra Madre y cuyos ancestros se definieron en algún momento histórico como mames; los censos oficiales sin embargo, no dan cuenta de ello y la negación de ese pasado indígena dificulta su reconocimiento.

Es difícil también determinar qué porcentaje de la población mam se ha convertido a los testigos de Jehová; se trata de un grupo minoritario y su presencia en las regiones de sierra y selva destaca más por el carácter confrontacional del grupo religioso y por su discurso antinacionalista, que por su importancia numérica.<sup>68</sup>

<sup>68</sup> Los censos oficiales aglutinan bajo el término genérico de "protestantes" a todos los grupos religiosos no católicos, que para los municipios de la Sierra y Las Margaritas sumaban 67, 730 personas que representan 25 por ciento de la población de esos municipios incluida en el censo (Chiapas XI Censo General de Población y Vivienda 1990, t. o, pp. 215-220). Sin embargo, a nivel nacional el grupo ha crecido de manera inusitada en los últimos años, siendo la segunda comunidad de testigos de Jehová más grande del mundo después de Estados Unidos. Para 1994 existían 9,574 congregaciones y 1.3 millones de miembros que representan 1.5 por ciento de la población total de México (Fortuny, 1995: 169).

La ideología milenarista de los testigos de Jehová surgida en una ciudad industrial (Pittsburgh, Pensylvania), en una sociedad mayoritariamente anglosajona (la estadounidense), llegó a la frontera sur de México casi un siglo después de que Charles Taze Russell estableciera las bases de la nueva organización, a partir de la fundación en 1879 de las revistas religiosas *La Atalaya* y *Heraldo de la Presencia de Cristo*. La Asociación de Estudiantes de la Biblia, denominada a partir de 1932 testigos de Jehová, hizo sus primeras incursiones en territorio mexicano en 1893 y sus revistas fueron traducidas al español a partir de 1931 (*Watchtower Bible and Tract Society*, 1985: 10).<sup>69</sup>

Inicialmente, el grupo religioso centró su trabajo en las zonas urbanas y semiurbanas en donde existe un mayor índice de alfabetismo, ya que su labor de proselitismo se hace fundamentalmente mediante la palabra escrita a través de sus publicaciones religiosas. A partir de los años cincuenta los testigos de Jehová extendieron su influencia a las zonas rurales del país, dirigieron su trabajo de proselitismo principalmente hacia los hablantes de español.

Los primeros publicadores llegaron a la región mam a finales de los años sesenta del siglo xx, procedentes de las ciudades de Comitán y Tapachula. Para esas fechas la población mam había sido castellanizada casi en un 100 por ciento y el nivel de alfabetismo era mucho más alto que en otras regiones indígenas del estado.

Fueron publicadores de Comitán los que por primera vez llegaron a la región de Frontera Comalapa y ofrecieron las revistas *La Atalaya* y *¡Despertad!* a los campesinos sin tierra que en 1973 fundarían la comunidad de Las Ceibas en el corazón de la selva Lacandona. El final de este mundo y el inicio del reinado de Dios en la tierra en donde los testigos de Jehová podrán vivir felices por siempre, fue anunciado de puerta en puerta por las colonias de Frontera Comalapa.<sup>70</sup> La experiencia histórica de los habitantes de la región con el Estado mexicano y su exclusión del proyecto modernizador anunciado en los años cincuenta y sesenta pudo haber influido en que la ideología de los testigos de Jehová, surgida como una

<sup>69</sup> Para una análisis a profundidad de los principios doctrinales de los testigos de Jehová véase Beckford, 1975 y Penton, 1985.

<sup>70</sup> Esta idea del milenio fue desarrollada por el fundador del grupo religioso, Charles Taze Russell, quien anunció que Dios bajaría a la tierra a reinar por mil años de 1914 a 2914, pero debido a que en 1914 Dios no bajó a la tierra la profecía se modificó estableciendo que Dios había bajado de manera imperceptible a luchar contra Satanás. Al final de los mil años Satanás y todos los pecadores serán destruidos para siempre. Los mejores 144,000 testigos de Jehová reinarán con Dios en el cielo, el resto de los testigos vivirán por siempre felices en la tierra.

reacción ante la filosofía modernista del siglo xix y ante el avance de los procesos de industrialización (Beckford, 1975: 3), encontrara eco en muchos de los campesinos desposeídos.

El discurso milenarista traído a la región fronteriza por los publicadores de Comitán hablaba del rechazo a todas las instituciones de este mundo, especialmente a las naciones y sus gobiernos, los cuales son presentados como una encarnación de las fuerzas del mal.<sup>71</sup> La necesidad de formar la nueva nación de Dios gobernada por una teocracia que encabeza el mismo Jehová, ha llevado a los testigos a rechazar a todos los "gobiernos de este mundo" (véase Kaplan, 1989; Stevenson, 1967).

Las voces de los habitantes de Las Ceibas, son las voces de una minoría religiosa, dentro de una minoría étnica y dan cuenta de la experiencia de los marginados dentro de los marginados. Se trata de los campesinos "sin cultura" a los que el indigenismo oficial ha ignorado. Sus historias, llenas de silencios, olvidos voluntarios y contradicciones, son parte integral de la historia de la "otra frontera".

### En busca del Paraíso

Durante el verano de 1973, don Ulfrano Pérez invitó a 17 padres de familia a reunirse en una colonia de Frontera Comalapa. Los 17 tenían en común el carecer de tierra, el estar "arrimados" con algún pariente o amigo, el ser hijos de idiomistas y el estar vinculados con los testigos de Jehová. Todos los convocados habían llegado a Comalapa procedentes de la sierra, después de haber agotado los medios a su alcance para solicitar un pedazo de tierra en sus comunidades. Las tierras erosionadas de la sierra no alcanzaban para las nuevas generaciones; las fértiles del Soconusco, en manos de finqueros cafetaleros, eran inafectables. No quedaba entonces más que buscar nuevos horizontes fuera de la sierra.

En una de sus múltiples vueltas a las oficinas de la Secretaría de la Reforma Agraria en Comitán, don Ulfrano se había enterado de la existencia de tierras nacionales para colonizar en la selva de Las Margaritas. Los

<sup>71</sup> Durante 1988 circulaban en la región fronteriza revistas *La Atalaya* y *¡Despertad!*, que abordaban la decadencia del Estado-nación. Pude leer en las comunidades fronterizas los artículos "Las principales víctimas de la persecución religiosa" (*¡Despertad!*, vol. 69, núm. 11, junio de 1988); "Las últimas de las grandes potencias mundiales" (*La Atalaya*, vol. 109, núm. 10, mayo de 1988); "La larga marcha de las naciones está por terminar" (*La Atalaya*, vol. 109, núm. 11, junio de 1988). Para una descripción del discurso antinacionalista de los testigos de Jehová véase Botting, 1984: 166-186; Hernández Castillo, 1989: 162-169; Kaplan, 1989: 4-7; Stevenson, 1967: 160-161.

indígenas de los Altos ya habían empezado a fundar colonias en la selva y estaba llegando gente de otras partes del estado y del país.

En esta primera reunión, don Ulfrano invitó a los participantes a formar una colonia de "creyentes" en la selva, había que juntar 20 padres de familia para poder solicitar tierra:

Cuando me enteré que había tierras nacionales para repartir, invité a varios conocidos, todos creyentes para que fundáramos una colonia. Pensé que Jehová Dios me había permitido saber de esas tierras. Sabíamos que había que esperar el Paraíso en la tierra, después de la Batalla del Armagedón, y pensamos que podíamos esperar juntos, en la selva, lejos de las tentaciones de este mundo. Primero sólo éramos 17 pero pronto juntamos los 20 capacitados que necesitábamos y más se fueron uniendo, todos creyentes.<sup>72</sup>

El Código Agrario, modificado en 1962, establece en su artículo 58 que se necesita un mínimo de 20 solicitantes y una estancia de por los menos seis meses para poder tramitar la formación de centros ejidales en terrenos nacionales. Esta modificación, realizada durante la administración del licenciado Adolfo López Mateos, abrió a la colonización tierras nacionales que hasta entonces habían sido propiedad de la Federación, estados o municipios, a la vez que reiteraba la defensa del neolatifundismo (Reyes Osorio *et al.*, 1974: 701).

Cuando los fundadores de Las Ceibas llegaron a la región en 1973, los habitantes de los Altos y de Las Margaritas –tzeltales, tzotziles y tojolabales– ya habían fundado por lo menos diez poblados en la región suroccidental de la selva (véase Paz Salinas, 1989: 84). Las mejores tierras y las más accesibles ya habían sido distribuidas entre los primeros colonizadores. A los habitantes de los primeros asentamientos les había tocado un promedio de 20 hectáreas por familia (véase Paz Salinas, 1989 Pohlenz, 1985; Acevedo, 1992), mientras que los pobladores de Las Ceibas sólo pudieron obtener diez hectáreas de tierra cultivable la cual sin embargo, representaba una extensión bastante considerable comparada con las tres hectáreas promedio que tenían sus padres en la región de sierra.

El grupo religioso estableció su propia dinámica interna para la distribución de los terrenos, a diferencia de otros ejidos en donde los promotores de la colonización podían elegir las mejores tierras. En Las

<sup>72</sup> Entrevista con M.H. recopilado en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, mayo de 1989.

Ceibas estas decisiones se tomaron en colectivo, tratando de que a cada ejidatario le tocara la misma cantidad de tierras de alta calidad:

Primero nos adelantamos un grupo de hombres a buscar nuestro terreno, tuvimos que caminar mucho porque ya todo estaba poblado, pasamos por Santa Elena, por Pacayal, por Jerusalén, llegamos hasta Loma Bonita, hasta que encontramos este clarito, estaba cerca del río y eran tierras nacionales, así que decidimos hacer nuestra colonia aquí. Luego trajimos a las familias, y entre todos desmontamos y distribuímos la tierra, con justicia repartimos a cada quien su predio. Ahora ya no estábamos desparramados como en la Sierra, nuestra colonia iba a estar ordenada y decidimos poner un Kiosco en el centro, como en Comitán.<sup>73</sup>

El sueño de don Ángel Albino Corzo, expresado en 1934, de tener "nuevas comunidades y pueblos donde [los indígenas] se agrupen y vivan de forma distinta" y no "diseminados en las montañas" al que hacíamos referencia en el capítulo primero, se cumplió con la formación de las colonias de la selva. Si la distribución ejidal en la sierra a finales de los años treinta había empezado a concentrar a la población en los alrededores de las agencias municipales, en la selva los habitantes de las nuevas comunidades no sólo establecieron asentamientos concentrados sino que se valieron de una planeación de tipo urbano en la que las casas tienen una distribución rectangular formando cuadras. En el caso de Las Ceibas, a esta nueva fisonomía se le han agregado arbustos recortados de forma geométrica alrededor de las casas y el uso de cemento para la construcción.

La construcción de este "paraíso selvático", con casas de cemento, de colores tenues, fue posible gracias al auge cafetalero de finales de los setenta y a la llegada en 1983 de los refugiados guatemaltecos, que les permitieron tener a los habitantes de Las Ceibas mano de obra disponible y barata para la cosecha del café.

El trabajo en las fincas cafetaleras había marcado la vida de la mayoría de los habitantes de Las Ceibas, la de sus padres y la de sus abuelos, sin embargo, se trataba de la primera vez que tenían la oportunidad de sembrar y cosechar su propio café. Cuando los habitantes de Las Ceibas llegaron a la región, la mayoría de los ejidos ya estaba integrada a la produc-

<sup>73</sup> Entrevista con U.R. recopilado en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, septiembre de 1989.

ción cafetalera, después de haber fracasado en la producción de maíz y de haber incursionado en la cría y venta de ganado porcino (véase Paz Salinas, 1989; Preciado, 1978).

El impulso a la cafecultura ejidal de agroexportación fue parte de las nuevas políticas agrarias promovidas por la administración de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), ante el inminente avance del movimiento campesino a nivel nacional. La crisis agraria y las movilizaciones campesinas influyeron en que el gobierno reconsiderara las políticas antiagrarias de las administraciones anteriores y creara nuevos canales para apoyar a los sectores más marginados del campesinado. El Instituto Mexicano del Café, creado en 1958, se había limitado hasta entonces a fijar precios de garantía para el producto, pero a mediados de los años setenta amplió su papel mediante la creación de las Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPEC) a través de las cuales organizó a los productores y les dio capacitación para obtener créditos (Nolasco, 1985). Paralelamente a la asesoría técnica, Inmecafe empezó a apoyar a los ejidatarios en la comercialización del producto ofreciendo pagar un remanente, dependiendo del precio que el producto alcanzara en el mercado internacional.

Cuando los primeros habitantes de Las Ceibas llegaron a la región en 1973, se contrataron como jornaleros con los ejidatarios vecinos que ya sembraban café. Este trabajo temporal les permitió obtener sus propios cafetales y familiarizarse con el proceso burocrático que implicaba el vincularse a Inmecafe:

Cuando recién llegamos empezamos a sembrar un poco nuestro maíz, pero nos ofrecieron trabajo en los cafetales de los que habían llegado primero. Así les empezamos a trabajar en las colonias, ahí aprendimos que existía Inmecafe y que podíamos conseguir crédito para fertilizante y para pesticida. Ya al poco tiempo sembramos nuestra plantita y Jehová Dios nos bendijo con nuestro cafetal.<sup>74</sup>

A partir de estas fechas la economía de Las Ceibas se centró en la producción de café. El maíz, base de la dieta de los campesinos chiapanecos, pasó a un segundo plano. La mayoría de los ejidatarios seguían cultivando sus pequeñas milpas, sin embargo, la harina industrializada Maseca subsidiada por el Estado empezaba a aparecer en los hogares de la frontera y

<sup>74</sup> Entrevista con M.H. recopilado en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, diciembre de 1989.

el dinero de la venta de café era utilizado para completar la cosecha de maíz con el nuevo producto.

Aunque fue el gobierno, mediante varias de sus instituciones, el que promovió en la región el cultivo del café, al poco tiempo los campesinos dejaron de recurrir a su apoyo debido a la ineficiencia de las instancias gubernamentales. El excesivo burocratismo dificultaba la venta del producto a través de Inmecafe y el dinero de los remanentes por lo general no llegaba a las manos de los campesinos, por lo que éstos recurrieron a los "coyotes" locales para la venta de sus productos.

La llegada de cientos de refugiados guatemaltecos a partir de 1982, vino a dinamizar la economía cafetalera y en cierta medida posibilitó la acumulación de capital en los ejidos mejor comunicados. Las campañas de tierra arrasada impulsadas por el ejército guatemalteco tuvieron como consecuencia que aldeas enteras se trasladaran a territorio mexicano y buscaran albergue en los terrenos ejidales de las colonias de la selva (véase Hernández Castillo, Escalona Victoria, Nava Zamora y Flores Arenales, 1992). Los indígenas refugiados trabajaban por salarios muy bajos a cambio de tener un pedazo de tierra para construir sus chozas y sembrar sus milpas. Este excedente de mano de obra les permitió a los colonizadores de la selva abaratar los costos de la siembra de café.

Los habitantes de Las Ceibas recibieron en sus terrenos ejidales a diez familias de refugiados kanjobales. A pesar de que los campesinos guatemaltecos profesaban otro credo religioso fueron recibidos con solidaridad por parte de los testigos de Jehová:

Cuando empezaron a llegar los refugiados hicimos junta para ver cómo los podíamos ayudar. Entendimos su sufrimiento, también nosotros habíamos estado arrimados en Frontera Comalapa, sin tierra... sin casa. Las fuerzas de Satanás habían guiado al gobierno de Guatemala para que hicieran matazón y ellos venían huyendo, así que decidimos recibirlos y dejarles construir sus champas en el ejido. Así llegaron las diez familias que usted conoció... no eran creyentes pero tuvieron que aprender a respetar nuestros acuerdos.<sup>75</sup>

El consumo de alcohol fue la principal fuente de tensión entre mexicanos y refugiados. Muchos de los refugiados ignoraban las prohibiciones ejidales y consumían aguardiente dentro de la colonia, lo cual influyó en que a la larga las relaciones entre ambos sectores se deterioraran. Sin em-

<sup>75</sup> Entrevista con G.P., recopilado en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, febrero de 1990.

bargo, durante cinco años, refugiados católicos y campesinos mexicanos convivieron pacíficamente, hasta que los refugiados decidieron retirarse del ejido. Varias familias se reubicaron en el estado de Campeche y las restantes se integraron a otros campamentos de la región.

La partida de los refugiados coincidió con la caída del precio internacional del café que puso fin al sueño de bonanza en la región. En 1989 los campesinos de Las Ceibas decidieron no levantar la cosecha debido a que los precios tan bajos del café hacían incosteable el contratar jornaleros para la pizca del grano. Los habitantes de Las Ceibas enfrentaron la nueva crisis como un signo más de los tiempos que anunciaban el principio del fin:

La gente está asustada porque ahora el café no vale y ya no tienen dinero para comprar su Maseca. Sabemos que son los gobiernos de este mundo los que hacen que estas cosas pasen, ellos se pelean entre sí, no respetan sus acuerdos y bajan los precios del café sin importarles que nos muramos de hambre. Pero nosotros los testigos de Jehová no estamos asustados. Sabemos que pronto todo eso no va a importar porque en el Paraíso en la tierra habrá abundancia y no necesitaremos dinero. Sabemos que ya se acerca el tiempo...<sup>76</sup>

Ante esta crisis, muchos de los cafecultores de la región buscaron opciones de sobrevivencia en el contacto con las cooperativas agroecológicas que empezaban a formarse en la sierra o se vincularon a organizaciones campesinas para negociar nuevos apoyos gubernamentales (véase Limón, 1995; Leyva Solano y Ascencio, 1996). Los habitantes de Las Ceibas, por su parte, aprovecharon las horas libres que les dejaba el abandono del cafetal para publicar en la región. La espera del Paraíso se volvió más difícil para muchos jóvenes que no se adaptaban tan fácilmente a la nueva situación de crisis.

### La vida cotidiana en Las Ceibas

El "boom cafetalero" permitió la construcción de un camino de herradura, que conecta a Las Ceibas con la carretera fronteriza del sur, y permitió el mejoramiento de la vivienda en el ejido. La apariencia de la colonia contrasta con la precariedad de la dieta familiar, constituida por

<sup>76</sup>Entrevista con G.P., recopilado en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, septiembre de 1989.

frijoles picados, comprados a precios muy bajos a los refugiados guatemaltecos (que a su vez los reciben del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados), y maíz cultivado en las milpas familiares y complementado con Maseca.

La limpieza del ejido, los colores de las casas, la distribución geométrica de las viviendas, el kiosco central y los árboles frutales a su alrededor, hacen pensar al viajero que se encuentra en uno de los ejidos más prósperos de la región. Los graneros vacíos y los niveles de desnutrición contradicen esta primera impresión. Sin embargo, las redes de solidaridad existentes entre los testigos de Jehová han permitido que los habitantes de Las Ceibas confronten mejor la crisis cafetalera.

Las Ceibas se diferencia del resto de las comunidades de la zona no sólo por su fisonomía sino también por su organización interna. En la nueva comunidad el grupo religioso se ha convertido en el eje organizativo de la vida cotidiana, se han rechazado los mecanismos de elección y organización interna ejidal establecidos por el gobierno mexicano:

Aquí es muy diferente a como otros ejidos lo hacen, porque yo había oído que la gente escoge su comisariado o a toda su directiva en un día fin de mes cuando votan, ven cuántos van por éste o por el otro, cuentan y el que saca mayor número, pues es el que queda y así lo hacen con todas las autoridades, pero aquí es muy diferente.

Aquí el proceder que tenemos es que como estudiamos la Biblia, los ministros platican con la persona que ellos piensan que debe ser y le dicen que es una carga ser comisariado pero le explican que va a tener la colaboración de todos. Al fin la persona razona y ya cuando nos reunimos, nos informan pues aquí está el que va a ser comisariado o dependiendo de qué autoridad.

Con esta forma de nombrar nuestras autoridades no tenemos alegatos ni votación, pues hemos visto que donde hay votaciones pues surgen polémicas, verdad, de modo que hasta a veces hasta a punto de golpear-se, pero nuestro caso no es así, de manera muy favorable nuestros ministros hacen los nombramientos y que bueno que así se ha hecho y no se ha visto nunca ningún problema.<sup>77</sup>

Los habitantes de Las Ceibas han rechazado los procedimientos convencionales de elección popular, para convertir la elección en un servicio a la comunidad asignado por las autoridades religiosas. A pesar de que

<sup>77</sup>Testimonio recopilado en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, febrero de 1990.

los testigos de Jehová tienen prohibido asumir cargos públicos, en Las Ceibas el ser comisariado ejidal no se considera detentar un cargo público sino prestar un servicio a la comunidad siguiendo los lineamientos establecidos por el grupo religioso.

El uso del tiempo libre ha cambiado significativamente, el alcohol y la música han desaparecido por completo de la vida comunitaria y ahora los jóvenes se juntan en las reuniones de "convivencia social", donde organizan "juegos bíblicos", como lo describe el testimonio de Pedro.

Los horarios de trabajo también se han modificado. A diferencia de las comunidades indígenas aledañas, en Las Ceibas la jornada no se inicia entre cuatro y cinco de la mañana, sino entre ocho y nueve para terminar a las tres y dedicar el resto de la tarde al estudio individual o comunitario dependiendo del día de la semana.<sup>78</sup>

Por otra parte, las formas de consumo también han cambiado al desaparecer las fiestas religiosas y las bebidas alcohólicas. La ropa de satén o sedalina es muy común entre las mujeres de Las Ceibas, al igual que las camisas blancas y las corbatas entre los hombres, dándoles una apariencia urbana que sorprende al encontrarlos en medio de la selva chiapaneca.

Las mujeres han adquirido otro papel en el interior de la comunidad; aunque siguen realizando las labores de la casa y son las encargadas de la huerta familiar y de los animales domésticos (puercos, gallinas y patos), ahora tienen una mayor participación en el grupo religioso. Pueden llegar a ser hasta superintendentes de circuito y su espacio social se ha ampliado fuera del hogar, al permitirles salir a publicar a las comunidades aledañas. El uso de anticonceptivos está permitido, siempre y cuando sea en función de evitar los hijos para tener más tiempo disponible al servicio de la congregación. Llama la atención el interés de las mujeres en las actividades religiosas, generalmente son mayoría en las reuniones semanales y participan activamente en la sección de preguntas y respuestas que sigue a la lectura de los textos. A pesar del conservadurismo característico del grupo religioso, enemigo de los movimientos feministas a nivel internacional,<sup>79</sup> para la realidad mexicana en el campo, ha ampliado el universo de participación de las mujeres al revalorar su capacidad intelectual y otorgarles nuevas responsabilidades en la esfera pública.

La vida comunitaria se rige a partir de una ley interna establecida por las autoridades locales de los testigos de Jehová, la cual prohíbe entre otras

<sup>78</sup> La Compañía Ceibas-Sur se reúne miércoles, viernes y domingo de cuatro a seis, y la Ceibas-Norte, martes, jueves y domingo.

<sup>79</sup> "¿Qué ha logrado el Movimiento Feminista?", en *¡Despertad!*, vol. 69, núm. 14, junio de 1988.

cosas, vender o tomar bebidas alcohólicas al interior del ejido. A los jóvenes menores de edad no se les permite reunirse en la vía pública después de las ocho de la noche. La violación de cualquiera de los reglamentos de la ley interna conlleva a una sanción privada la primera vez, una sanción pública la segunda y a la expulsión del ejido a la tercera. No existe una cárcel ejidal como en otras colonias de la zona y los delitos mayores como el robo o la agresión física, son castigados con la expulsión. Las personas que cometen alguna falta son llevadas ante una comisión especial encabezada por los ministros de las Compañías, la cual decide la sanción a aplicar:

Si una persona roba puede ser realmente expulsada del ejido, pero antes de eso se tiene que proceder de diferente manera, se le llama la atención y si esta persona además de cometer este acto tan grave, no se arrepiente, no se humilla para mostrar su sujeción al ejido pues no queda más que despedirlo de la colonia y eso es lo que se hace.<sup>80</sup>

La cárcel se ve sustituida por el control ideológico del grupo que intenta dirigir y regular la vida cotidiana. Este control se materializa en la existencia de responsables que supervisan el estudio y el comportamiento de todos los conversos, todo testigo es responsable de alguien y a la vez tiene un responsable. Los niños desde que aprenden a leer empiezan a tener responsabilidades en el interior del grupo conduciendo el estudio de niños más pequeños, les enseñan a leer y escribir a través de un texto llamado *Mi libro de historias bíblicas*.<sup>81</sup>

Algunos estudiosos han señalado que es precisamente esta estructura autoritaria la que hace que los testigos de Jehová tengan una respuesta positiva especialmente entre población migrante que ha visto desestructurada su vida comunitaria a partir del abandono de sus lugares de origen. Comparando el trabajo de los testigos de Jehová en las ciudades mexicanas de Mérida y Guadalajara, Patricia Fortuny señala:

La organización es autoritaria y patriarcal por excelencia, pero estas características se tornan en rasgos positivos para sus miembros ya que encuentran protección y certeza en ella, factores ausentes de la sociedad más amplia... Encontramos la misma respuesta en muchos creyentes que se refieren positivamente a las rígidas normas y comportamiento estricto demandado por el grupo. En vez de concebir estas formas dis-

<sup>80</sup> *Idem*.

<sup>81</sup> Hay niñas de hasta seis años de edad que conducen el estudio en niñas de cuatro o cinco.

ciplinarías de poder como restricciones a su vida y a su libertad personal, las conciben como beneficios para sus vidas (Fortuny, 1995: 173, traducción mía).

Estas perspectivas asumen una efectividad total por parte de las estrategias de control del grupo religioso. La manera en que el discurso ideológico es reinterpretado, los espacios de disidencia negociados y las estrategias de resistencia desarrolladas son poco explorados por quienes están preocupados por la forma en que las sociedades reestablecen su "equilibrio interno". Muchas de las investigaciones sobre el trabajo de los testigos de Jehová entre población migrante asumen la premisa funcionalista de que las sociedades tienden al equilibrio interno y que en el nuevo entorno social los migrantes se valen de las instituciones religiosas para reestablecer dicho equilibrio.<sup>82</sup>

No se puede negar que el grupo religioso permite en muchos casos establecer nuevas rutinas en la vida cotidiana frente al cambio de entorno social. Sin embargo, los nuevos significados se complementan y modifican a partir de las experiencias históricas de los conversos. El cambio religioso se da en un contexto de relaciones de poder que marcan la manera en que los discursos religiosos son reinterpretados.

### La fuerza de la utopía y el discurso antinacional

La utopía religiosa que los testigos de Jehová ofrecen a los conversos ha sido reinterpretada de distintas maneras en distintos contextos históricos. En Sudáfrica y África central la ideología de los testigos de Jehová fue reinterpretada a principios del siglo xx y enarbolada como parte de un movimiento anticolonialista llamado Kitawala que presentaba la Batalla del Armagedón como el final del control europeo sobre los territorios africanos (Gerschatt, 1967; Hodges, 1985; Sholto, 1977).

El discurso sobre la nueva sociedad utópica ha marcado el imaginario colectivo de los testigos de Jehová en Las Ceibas y ha influido en la manera en que se concibe la justicia social:

No va a haber ricos ni pobres, y ahí no vamos a necesitar máquinas, ni créditos, ni fertilizantes, la tierra nos va a dar todo. En el Paraíso en

<sup>82</sup> Para distintos estudios de caso sobre conversiones a los testigos de Jehová entre población migrante se puede consultar el análisis de la migración de población rural a las zonas urbanas en Bélgica de Johan Leman (1979), de trabajadores polacos al norte de Francia por Regis Dericquebourg (1977), de campesinos mexicanos a las ciudades de Mérida y Guadalajara por Patricia Fortuny (1995).

la tierra no vamos a estar ya en familias, porque todos vamos a ser jóvenes, no va a haber diferencias de edad, ni de clase. Así sabemos que va a ser.<sup>83</sup>

Mediante el discurso sobre el "Paraíso en la tierra", los habitantes de Las Ceibas critican y cuestionan la realidad que enfrentan diariamente. Para los adultos simbolizados (bautizados) esta utopía sólo podrá lograrse después de la Batalla del Armagedón mediante la voluntad de Jehová; algunos jóvenes, sin embargo, empiezan a cuestionarse sobre la manera en que ese Paraíso puede irse construyendo desde ahora.

Son precisamente las contradicciones internas del discurso de los testigos de Jehová las que permiten que los conversos puedan hacer lecturas diversas del mismo. Por un lado se promueve la desmovilización política al afirmar que sólo la Batalla del Armagedón podrá acabar con las injusticias en este mundo, pero por otro se habla constantemente de la ilegitimidad del poder que detentan los estados-nación y de la posibilidad de construir una nueva nación basada en la justicia social que trascienda todas las fronteras:

Los testigos se ven a sí mismos como una nueva nación compuesta por gente de toda la tierra que ha renunciado a su nacionalidad original. Mientras que viven bajo las diferentes formas de gobierno mundano, se consideran sólo como residentes temporales, como extranjeros, porque ellos pertenecen a esta nueva nación supranacional y son súbditos del Reino de Dios, cuyas leyes contenidas en la Biblia deben de obedecer (Stevenson, 1967: 160, traducción mía).

Esta postura ante los gobiernos de este mundo ha influido en que los testigos de Jehová sean considerados en varios países como "traidores a la patria". El juez Joseph Franklin Rutherford, segundo presidente de *Watch Tower Society*, fue encarcelado durante la Segunda Guerra Mundial por sus escritos "antipatrióticos". En uno de ellos el juez señalaba:

En ninguna parte del Nuevo Testamento se reivindica el patriotismo (un sentimiento de intolerancia y odio hacia otros pueblos)... En todas partes cualquier forma de asesinato está prohibida; sin embargo, bajo el pretexto del patriotismo los gobiernos civiles de la tierra demandan de los hombres amantes de la paz que se sacrifiquen y sacrifi-

<sup>83</sup> Testimonio recogido en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, mayo de 1989.

quen a sus seres queridos y lo aclaman como un deber sancionado por las leyes del cielo.<sup>84</sup>

Es precisamente este discurso antiestatal el que ha provocado que los testigos de Jehová sean perseguidos y reprimidos por gobiernos de todo tipo dentro del espectro político. En la Alemania nazi se les consideró enemigos del Reich y 6,000 fueron reubicados en campos de concentración (Beckord, *op. cit.*: 34); paradójicamente en Estados Unidos eran vistos como un movimiento pronazi y fueron sujeto de diversas políticas discriminatorias (*Ibidem*). En los países socialistas se les ha considerado como bastión ideológico del imperialismo norteamericano (Penton, 1985: 146); mientras que en los países capitalistas se les ha satanizado por sus ideas comunistas (Penton, 1985: 134). Las administraciones coloniales en África los veían como una fuente de desestabilización, sobre todo a raíz del movimiento Kitawala (Hodges, 1985; Sholto, 1977); irónicamente, durante el periodo de descolonización varios movimientos nacionalistas expulsaron a los testigos de Jehová de las nuevas naciones por considerarlos "residuos de las administraciones coloniales" (Hodges, *op. cit.*).

El rechazo a los símbolos nacionales, como la bandera, el escudo y el himno nacional, aunado a su resistencia a participar en el servicio militar obligatorio y en los partidos de Estado, ha hecho que los testigos de Jehová sean identificados como "el enemigo nacional", sea éste el socialismo, el capitalismo, el fascismo, el anticolonialismo o el colonialismo. Es de llamar la atención que un movimiento pacifista, que promueve la desmovilización política, pueda despertar los temores de tan diversos estados-nación. Más que por las doctrinas mismas, tal vez sean las posibilidades de reinterpretación las que despiertan la desconfianza política de los distintos gobiernos.

En el caso de México los hijos de los testigos de Jehová que se rehusan a participar en los actos de saludo a la bandera han sido expulsados de las escuelas públicas. El grupo religioso decidió poner una queja ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), que después de analizar distintos casos reconoció que las expulsiones violaban el derecho a la educación de los niños testigos de Jehová. La CNDH recomendó a la Secretaría de Educación Pública que pusiera un alto a dichas expulsiones, limitando la sanción a una calificación más baja en civismo para todos aquellos niños que por razones ideológicas se negasen a participar en el saludo a la bandera (Garma, 1994).

<sup>84</sup> Citado por William Kaplan del libro *The Finished Mystery*, de J.F. Rutherford (Kaplan, 1989: 7).

El hecho de que los testigos de Jehová mexicanos presentaran la denuncia ante la SEP, nos habla de la capacidad que tienen de organizarse y exigir sus derechos bajo determinadas circunstancias. En Canadá y en Estados Unidos, la lucha legal de los testigos de Jehová por la libertad de cultos y el derecho a la educación ha influido en que el grupo sea considerado por algunos estudiosos como un ejemplo en la lucha por los derechos civiles (Kaplan, 1989 y Penton, 1976).

En Las Ceibas, los maestros tzotziles, pertenecientes al sistema bilingüe de la Secretaría de Educación Pública, se han tenido que adaptar a las decisiones de la comunidad y han eliminado por completo el saludo a la bandera, después de varias semanas en que la totalidad de los niños inscritos se rehusó a participar en las ceremonias del "lunes cívico".<sup>85</sup>

Para muchos de los habitantes de Las Ceibas, el Estado es un mal necesario condenado a desaparecer. Mientras exista lo toleran y cumplen con todas aquellas leyes que no violan sus preceptos ideológicos, aceptan su apoyo, como en el caso de Inmecafe, pero no esperan demasiado de él: "Cuando vimos que las gentes de Inmecafe se estaban robando el dinero del remanente no nos sorprendimos, sabíamos que los gobiernos de este mundo son creación de Satanás y el engaño es parte de sus estrategias."<sup>86</sup>

Para algunos el rechazo al sistema y a los "gobiernos de este mundo" se expresa en su escepticismo hacia los procesos electorales. En las elecciones de 1988 uno de los testigos de Las Ceibas señalaba:

Aunque hubieran ganado los cardenistas [se refiere al Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional integrado por una coalición de izquierda] no iba a haber justicia, pues Jehová no va a permitir que ningún hombre se vanaglorie de haber construido una sociedad justa antes de la llegada del Reino de Dios. Únicamente en el Paraíso en la tierra después de la Batalla del Armagedón va a existir la justicia en el mundo.<sup>87</sup>

Sin embargo, existen otros sectores dentro de la misma comunidad que hacen otra lectura del discurso antiestatal de los testigos de Jehová:

Yo no creo que debamos obedecer al gobierno si sabemos que es creación de Satanás, si lo obedecemos nos dejamos engañar. Hay que

<sup>85</sup> Información de campo proporcionada por el maestro J.C. en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, septiembre de 1989.

<sup>86</sup> Entrevista con U.R. en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, junio de 1989.

<sup>87</sup> Testimonio recogido en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, febrero de 1989.

actuar de acuerdo a lo que consideremos justo según lo señalan las Santas Escrituras. Si los gobiernos de este mundo son injustos no tenemos por qué obedecerlos, ¿no crees?<sup>88</sup>

Este rechazo a los "gobiernos injustos" llevó a los testigos de Jehová del ejido Cuauhtémoc, en el vecino municipio de La Trinitaria, a pasar por sobre las prohibiciones del grupo religioso y votar en las elecciones presidenciales de 1988 por Cuauhtémoc Cárdenas (véase Hernández Castillo, 1989).

Algunos estudiosos han enfatizado que las estrategias de proselitismo utilizadas por los testigos de Jehová, que se basan en la memorización literal de las doctrinas religiosas y no en su reflexión o discusión, han influido en que exista una homología entre las creencias y las doctrinas religiosas (Beckord, 1975: 103; Bottings, 1984: 142). Esta lógica nos lleva necesariamente a negar las posibilidades de agencia social de los individuos, quienes son representados como simples receptores de las ideologías religiosas.

La experiencia en el interior de los testigos de Jehová y su posterior disidencia ha hecho que muchos de los estudiosos de esta organización religiosa, ex-testigos como Heather y Gary Botting, James Penton y W.C. Stevenson, representen a los conversos como autómatas controlados y homogeneizados por la fuerza ideológica del grupo religioso, en contraposición con su propia experiencia de independencia ideológica y disidencia. Leer sobre los cuerpos de los campesinos mames las experiencias vividas en Canadá, Inglaterra y Estados Unidos, sería negar la dimensión histórica del proceso de conversión religiosa.

Entre algunos viejos de Las Ceibas, a pesar de la conversión, aún se manifiesta la persistencia de una mentalidad mágico-religiosa que permea las nuevas formas de religiosidad:

A los testigos no se nos puede "brujear" porque Jehová nos protege. Por allá por Comalapa una mujer empezó a estudiar con nosotros la Biblia, pero después ya no quiso seguir y se volvió espiritista, fundó su propio centro. Un día que hablaba con los espíritus del mal, con los naguales, le dijeron que no podían entrar a su casa porque tenía libros de los testigos de Jehová en su cuarto.<sup>89</sup>

<sup>88</sup>Entrevista con P.G., recopilado en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, septiembre de 1989.

<sup>89</sup>Entrevista con Z.L., recogido en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, febrero de 1990.

Esta creencia de que Jehová protege a sus seguidores de la influencia negativa de los naguales, es una creencia extendida entre los testigos de Jehová de la región fronteriza. Un anciano del ejido Cuauhtémoc me señalaba al respecto:

Cuando fui comisariado, era muy estricto y muchos se enojaban conmigo porque los hacía trabajar en las tareas de la comunidad, entonces unos brujos me amenazaron con que sufriría algún mal. Una noche los brujos vinieron en forma de perros, pero no entraron. Al otro día contaron que unos hombres estaban cuidando mi champa y por eso no 'bían podido brujearme... pero no 'bía nadie, fueron los ángeles vigiladores de su pueblo los que me defendieron.<sup>90</sup>

El mundo descrito por las publicaciones de los testigos de Jehová en el que se habla de computadoras, bombas atómicas, microondas, inteligencia artificial,<sup>91</sup> resulta muy ajeno a la realidad de los habitantes de Las Ceibas, quienes reinterpretan esta información según sus propios puntos de referencia. Las consecuencias para la salud que han traído fertilizantes y pesticidas se relaciona con el rechazo a la "nueva tecnología" y a la "modernización", que promueven la *Watch Tower Society*.

La experiencia de Las Ceibas viene a confirmar una vez más que son los sujetos sociales quienes le dan contenido a las doctrinas, éstas no son transformadoras o conservadoras en sí mismas, es la coyuntura histórica, espacial y sobre todo los grupos sociales, los que les dan contenido en uno u otros sentidos. Los testigos de Jehová de Las Ceibas han desarrollado en general una resistencia y rechazo simbólico hacia las instituciones gubernamentales mediante un discurso mesiánico que critica la situación actual y mediante la reestructuración de la vida comunitaria bajo sus propias normas. Esta actitud crítica es resultado no sólo de su pertenencia al grupo religioso sino de la historia de marginación y opresión descrita en los capítulos anteriores. Al mismo tiempo, han rechazado y confrontado otras formas de organización productiva o política por considerarlas también parte de las "cosas de este mundo".

Para los mames de Las Ceibas el sentido de pertenencia se ha ampliado más allá de las fronteras comunitarias, regionales y hasta nacionales, para considerarse parte de una nueva comunidad imaginada: los testigos de Jehová.

<sup>90</sup>Entrevista con F.P., recopilado en el ejido Cuauhtémoc, municipio de La Trinitaria, abril de 1988.

<sup>91</sup>Para un análisis de los contenidos de las revistas *La Atalaya* y *¡Despertad!*, distribuidas en la región fronteriza véase Hernández Castillo, 1988.

### Diferentes contextos, diferentes identidades

La identidad religiosa se ha convertido en el principal punto de referencia de los habitantes de Las Ceibas. Antes que nada se definen como testigos de Jehová, después como campesinos y sólo dentro de determinados contextos como indígenas mames.

La persistencia de ciertos elementos mágico-religiosos dentro del nuevo credo y la reinterpretación de los escritos que llegan al ejido, no niega la efectividad de ese grupo religioso para construir un nuevo sentido de pertenencia. La nueva comunidad se ha ido construyendo a partir de las imágenes traídas por las revistas religiosas, del contacto epistolar con la dirección de la organización y a través de las redes locales establecidas con otros creyentes en el estado. La identidad como testigos de Jehová se reivindica por sobre la identidad nacional: "Los testigos de Jehová no tenemos nacionalidad, somos todos hijos de Jehová Dios. Sabemos que las fronteras las inventaron los hombres, en el Paraíso en la tierra todos vamos a ser como hermanos y no va haber fronteras."<sup>92</sup>

Es el estrecho vínculo con los testigos de Jehová de otros países y con la Dirección General de Brooklin, Nueva York, el que les ha permitido a los habitantes de Las Ceibas construir este sentido de pertenencia. A diferencia de lo que sucedió en África con el movimiento Kitawala (Gerschat, 1967; Hodges, 1985; Sholto, 1977) o en las Antillas francesas con adventistas y testigos de Jehová (Masse, 1978), que se mantuvieron independientes de la dirección internacional de dichos movimientos, los testigos de Jehová en la selva de Las Margaritas no han logrado una independencia institucional de la central general en Nueva York. Si la organización interna les ha dado una cierta independencia con respecto a los poderes locales estatales, no ha sucedido lo mismo en lo que se refiere a los vínculos con la dirección general de los testigos de Jehová. A pesar del aislamiento físico del ejido, Las Ceibas ha mantenido una comunicación fluida con las estructuras de gobierno de los testigos de Jehová, a diferencia de otras comunidades en donde una vez formada la congregación ésta se ha desarrollado con bastante independencia. Las compañías de Las Ceibas se encuentran dentro del circuito de Frontera, que va de Frontera Comalapa hasta la Laguna Miramar; abarca las regiones fronterizas de los municipios de Frontera Comalapa, La Independencia, La Trinitaria y Las Margaritas. Este circuito está a cargo de un Superintendente de Circuito que visita la re-

<sup>92</sup> Entrevista con Z.L., recogido en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, febrero de 1990.

gión una vez al año para hacer un balance de las actividades realizadas y del desarrollo de las compañías. A su vez, el circuito forma parte del Distrito de Comitán que abarca la selva de Las Margaritas y los llanos y es uno de los tres distritos en los que se encuentra dividido el estado.<sup>93</sup> Los tres distritos de Chiapas son parte de los 124 en los que se encuentra dividida la llamada Sucursal de México, dirigida por tres integrantes del Comité de Sucursal.<sup>94</sup>

En Las Ceibas la elección de los primeros ministros fue hecha por el Superintendente de Circuito, entre los conversos más antiguos de la congregación, dependiendo de su compromiso y participación con el grupo religioso. A partir de entonces el otorgamiento de cualquier cargo se hace siguiendo un complejo proceso de consulta. De igual manera se envían informes periódicos sobre el desarrollo de las actividades, crecimiento de la congregación, venta de publicaciones y asambleas de Circuito y de Distrito. Toda esta información se procesa en un sistema computarizado en la ciudad de México, enlazado a la sede en Nueva York.

Los lazos con el exterior se ven reforzados con la distribución de las publicaciones periódicas como *La Atalaya* y *¡Despertad!*, elaboradas en Nueva York, las cuales llegan al ejido tras un largo viaje que se inicia en esa ciudad estadounidense.<sup>95</sup>

El desarrollo tecnológico –tan criticado por los testigos de Jehová– les ha permitido mantener una importante influencia sobre sus sucursales en la frontera sur mexicana:

Para llegar a ser ministro ya no es asunto de la Congregación entera, sino que cuando alguien toma la delantera y se necesita otro ministro porque crece el grupo, entonces se ve la actitud de la persona, la participación en todas las actividades: como ir a predicar de casa en casa o de hacer un estudio bíblico con otra persona en su propia casa o la

<sup>93</sup> Los otros son el distrito de San Cristóbal que incluye las partes norte, centro y Altos del estado y el de Tapachula que abarca los municipios de la sierra y la costa.

<sup>94</sup> Actualmente testigos de Jehová tiene 90 sucursales en 200 países e islas en todo el mundo. Todas estas sucursales incluyendo la de México se encuentran bajo la dirección de un Cuerpo Gobernante con sede en la ciudad de Brooklyn, Nueva York. El Cuerpo Gobernante está compuesto por trece "cristianos ungidos" que son parte de los 144,000 elegidos para ascender al cielo después de la Batalla del Armagedón, pero que de momento se encuentran viviendo en Nueva York.

El presidente del Cuerpo Gobernante actualmente es F.W. Franz quien ha ejercido ese cargo desde 1977.

<sup>95</sup> Las ediciones en español de las dos publicaciones se imprimen en Los Reyes, La Paz, en el estado de México. De ahí son enviadas por correo desde la ciudad de México a la cabecera municipal de La Trinitaria en donde son recogidas por los ancianos de las diferentes compañías establecidas en la zona y transportadas en autobús hasta el ejido Jerusalén en Las Margaritas, para después llevarlos a pie por diez kilómetros de selva hasta Las Ceibas.

instrucción a los hijos, así como el adelanto en su espiritualidad, de todo esto se tiene un registro en las oficinas centrales.

Entonces los que ya son ministros, ven si califica y si tienen grado de conocimiento necesario, luego deben escribir un informe que se envía a la Sucursal que está en México para que de ahí lo envíen hasta la Central Mundial de los Testigos de Jehová, que está situada en Brooklyn, Nueva York. De modo que es allá donde deciden si se le acepta o no. Es el Cuerpo Gobernante el que califica, pero sobre todo lo que hemos aprendido de la Biblia es que este nombramiento es por el Espíritu Santo de Dios, de modo que es así como alguien llega a ser un ministro.<sup>96</sup>

Esta nueva comunidad transnacional empieza a jugar un papel muy importante en el imaginario colectivo de los habitantes de Las Ceibas; su principal comunidad de pertenencia ha dejado de ser el "pueblo mame", para definirse ante todo como testigos de Jehová. La historia pasada, sin embargo, continúa reivindicándose dentro de las narraciones de origen y se recupera como forma de legitimación en coyunturas históricas determinadas.

De frente al nuevo contexto multicultural de la selva, los habitantes de Las Ceibas empezaron a asumir una identidad "campesina" que contraponían a la identidad "chamula", término genérico que utilizan para denominar a todos los indígenas procedentes de la región de los Altos. La fisonomía de la colonia, el uso de colores pastel, la vestimenta urbana, el manejo fluido del español, se convirtieron en marcadores simbólicos identitarios utilizados por los habitantes de Las Ceibas para diferenciarse de los "chamulas": "Los chamulas viven diferente que nosotros, si viera sus casas, aunque tengan dinero de la venta de café, ni se nota porque siguen viviendo igual. Las mujeres casi ni entienden español... no están muy civilizados, por eso es más difícil que acepten la palabra de Jehová".<sup>97</sup>

Hay hasta cierto punto una actitud despectiva hacia "chamulas" e indígenas guatemaltecos que no conocen la Palabra de Dios, no saben leer y no manejan bien el español. Sin embargo, la conciencia de que se comparte una identidad común como indígenas e idiomistas aflora cuando se trata de legitimar un conocimiento que empieza a ser valorado

<sup>96</sup> Testimonio recopilado en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, julio de 1989.

<sup>97</sup> Entrevista con M.H., recopilado en el ejido Las Ceibas, municipio de Las Margaritas, octubre de 1989.

por las instituciones indigenistas que funcionan en la región. Después de varias décadas en las que su identidad indígena les había traído discriminación y exclusión, los mames de Las Ceibas se enfrentan a un nuevo discurso gubernamental que enfatiza "el valor de las culturas autóctonas", el cual analizaremos en el siguiente capítulo.

Es a partir del contacto con los funcionarios indigenistas del Centro Coordinador de Las Margaritas y con la radio indígena XEVFS La Voz de la Frontera Sur, que los habitantes de Las Ceibas se empiezan a percatar de la nueva valorización que el Estado está haciendo de las culturas indígenas.

En abril de 1987, La Voz de la Frontera Sur empezó a transmitir en tojolabal, tzeltal y tzotzil, cubriendo 40 municipios de las regiones fronterizas, Altos, selva, frailesca, centro y sierra del estado de Chiapas con 4,000 watts de potencia (Gutiérrez, 1995: 41). En sus programas la radio reivindica el valor de los conocimientos tradicionales sobre manejo de recursos, medicina herbolaria y agricultura en general, a la vez que recupera la historia oral de los pueblos indígenas de la región. El 23 de julio de 1988 se transmitió el primer programa en idioma mam, y se inició la serie radiofónica "Palabra y música mam", en la que los habitantes de la Sierra Madre comparten su historia y sus experiencias con los radioescuchas de la XEVFS. Como veremos en el capítulo quinto, esta serie fue el inicio de un movimiento de rescate cultural en la región de la sierra y para los habitantes de la selva representó la creación de un nuevo espacio para reivindicar su identidad mam.

Los habitantes de Las Ceibas decidieron participar en los programas de la radio como indígenas mames y enviaron varias grabaciones en español en las que cuentan los problemas de la colonización y las historias narradas por los abuelos sobre los orígenes del pueblo mam. La participación en estos programas de radio fue discutida a nivel comunitario y se decidió que no violaba ninguno de los preceptos religiosos, ya que se trataba sólo de recordar las tradiciones de los "antiguos" (véase Hernández Castillo, 1991). Las posturas ante estos conocimientos son ambivalentes, por un lado se rechaza y se teme la religiosidad popular, sin por eso negar la efectividad de la brujería y del curanderismo, como vimos en los testimonios anteriores, por otro lado se diferencia entre lo "negativo" y lo "positivo" de estos conocimientos (véase el Segundo Cruce de Frontera).

Los visitantes que llegan a Las Ceibas y desconocen la historia de la comunidad ven en ella sólo una comunidad mestiza más, de las múltiples que existen en la región. Así está catalogada por el Centro Coordinador Indigenista y los mismos habitantes del ejido no hablan de su identidad

mam a menos que se les pregunte directamente o bajo ciertos contextos específicos. Por ejemplo, al notar mi interés en las narraciones de los ancianos kanjobales refugiados en el ejido, Pedro legitimaba su historia mediante la reconstrucción de sus raíces culturales mames.

A partir de la creación de los Fondos de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, como parte de la nueva política social impulsada por la administración de Carlos Salinas de Gortari, los habitantes de Las Ceibas reivindicaron oficialmente su identidad mam al presentar un proyecto ante el Instituto Nacional Indigenista. Se trataba de un proyecto de ecoturismo que incluía la construcción de cabañas a las inmediaciones de las cascadas y de un centro de capacitación artesanal adyacente a las cabañas en donde las "mujeres mames puedan recuperar su tradición artesanal y vender sus productos a los visitantes".<sup>98</sup>

La construcción de las cabañas se llevó a cabo, pero el proyecto nunca pudo terminarse por falta de fondos. Por otra parte, el levantamiento armado de 1994 cambió por completo la vida de los habitantes de Las Ceibas, obligándolos a iniciar un nuevo éxodo, como veremos en el último capítulo.

El día en que los testigos de Jehová de Las Ceibas decidieron compartir su historia con los habitantes de la sierra a través de La Voz de la Frontera Sur, sus experiencias fueron reconocidas por parientes, amigos, compadres, que años atrás habían dejado en "tierra fría". La construcción temporal de un lazo de continuidad mediante las narrativas de origen les permitió a los habitantes de Las Ceibas reivindicarse como mames, campesinos y testigos de Jehová, invirtiendo el orden en que habitualmente establecen sus autodefiniciones. Una perspectiva lineal y esencialista de la identidad no nos permitiría entender, ni escuchar estas voces que intentan dar a conocer sus historias. Se trata de narrativas que nos hablan de un sentido de pertenencia que se construye día con día, con largos momentos de silencio y negación, continuidad y afirmación.

<sup>98</sup> Proyecto de Cabañas y Centro Artesanal Fondos de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, octubre de 1991.

## Capítulo 4

### Del México mestizo al México multicultural: el indigenismo en la Sierra Madre, 1970-1989

LOS AÑOS setenta marcaron un giro radical en la relación entre los indígenas y el estado en la frontera sur al replantearse las políticas integracionistas y sustituirse el discurso nacional sobre el México mestizo por el reconocimiento de un México multicultural. Estos cambios en las políticas oficiales fueron el resultado de la confluencia de varias fuerzas sociales y de transformaciones estructurales en el modelo de Estado, que se empieza a vislumbrar a finales de la administración de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976).

Mientras que los habitantes de Las Ceibas se abrían paso entre la selva Lacandona para fundar su Paraíso en la Tierra, los campesinos mames que permanecieron en la Sierra Madre tuvieron un reencuentro con el Estado mexicano a partir de la llegada de funcionarios indigenistas. Estos representantes oficiales promovían en asambleas ejidales y municipales la importancia del "rescate de la cultura mam". El nuevo indigenismo oficial fue recibido inicialmente con desconfianza y sorpresa por parte de los habitantes de la sierra que aún recordaban violentas campañas de mexicanización forzada de décadas anteriores. Sin embargo, el nuevo discurso fue reapropiado poco a poco por un sector del campesinado local que empezó a definirse nuevamente como mam.

En este capítulo analizaremos el surgimiento de estos nuevos espacios de representación y la manera en que ese espacio heterogéneo y cambiante que llamamos estado se convirtió en una arena de confrontación entre diversas concepciones sobre el futuro de la nación. Retomando los planteamientos de quienes han cuestionado el carácter unitario y monolítico del estado (Hale, 1994; Rubin, 1997; Joseph y Nugent, 1994) exploraré las contradicciones entre los indigenistas integracionistas y los indigenistas críticos, así como la manera en que estas definiciones encontradas influyeron en los proyectos locales del Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Cakchiquel y en la práctica concreta de los funcionarios menores encargados de impulsar dichos proyectos. Quienes han apuntado

hacia la necesidad de concebir a las instituciones estatales como espacios de etnografía, señalan que es mediante las prácticas de los funcionarios menores que el "Estado" es representado y contestado por los ciudadanos (cfr. Gupta, 1993). Antropólogos, agrónomos, veterinarios, economistas y otros muchos funcionarios indigenistas se convirtieron en la encarnación del nuevo estado populista para los habitantes de la sierra.

A lo largo de este libro hemos partido de la premisa de que las políticas y prácticas indigenistas han influido en la manera en que las identidades culturales son construidas. De igual forma es importante reconocer que el estado se forma a partir de prácticas cotidianas que a la vez son usadas por los movimientos populares para influir en la formulación y reformulación de los proyectos hegemónicos. Las denominadas "formas cotidianas de formación del estado" incluyen discursos, prácticas y rituales a través de los cuales las culturas populares y el estado se constituyen mutuamente (véase Joseph y Nugent, 1994). El estado mediante sus políticas indigenistas estableció los términos de inclusión de la población indígena en el proyecto nacional, pero a la vez los movimientos indígenas y campesinos se reapropiaron el discurso indigenista y le adjudicaron nuevos contenidos, como veremos en el siguiente capítulo. El Estado mexicano y los movimientos populares históricamente se han influido mutuamente a través de "una dialéctica de lucha cultural que tiene lugar en un contexto de desigualdad de poder y que conlleva apropiaciones, expropiaciones y transformaciones recíprocas" (Hall, 1981: 233, traducción mía).

La caracterización del Estado mexicano como un estado corporativista, ha tendido a simplificar el análisis enfatizando la capacidad del estado para agrupar y controlar a los sectores populares. El corporativismo mexicano ha sido definido como un conjunto de arreglos institucionales que configuran grupos de interés. Desde estas perspectivas las estructuras corporativas representan los mecanismos de control del estado sobre los sectores populares (véanse Hamilton, 1982; Middlebrook, 1995; Garrido, 1991). No obstante estas políticas corporativas residen en el principio de que es el Estado el que decide quiénes son los representantes legítimos de una clase o sector de la sociedad, estos mecanismos de control no son siempre tan efectivos como asumen las definiciones convencionales del corporativismo mexicano. Los mismos mecanismos desarrollados por el estado para incorporar a los sectores populares al proyecto hegemónico, pueden ser usados por estos sectores para desarrollar prácticas y discursos contra-hegemónicos (véanse Berzley, English y French, 1994; Mallon, 1995; Rubin, 1997).

Un claro ejemplo de estas apropiaciones, expropiaciones y transformaciones recíprocas entre el estado y los pueblos indígenas, lo podemos encontrar en el nuevo indigenismo surgido en México a finales de la década de los setenta.

Con el surgimiento de un nuevo discurso multicultural, el estado empezó a interpelar a los habitantes de la sierra no ya como campesinos sino como indígenas mames, formándose a partir de sus instituciones nuevos espacios de confrontación. Los términos de la nueva "conversación" fueron establecidos por el estado, pero un "lenguaje contestatario" fue desarrollado por la población mam. Al respecto, resulta útil retomar la propuesta de William Roseberry en el sentido de que el concepto de hegemonía debe ser entendido

no como consenso sino como una forma de entender la lucha; la manera en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones y movimientos utilizados por la población subordinada para hablar, entender, confrontar, adaptarse o resistir su dominación están modelados por el mismo proceso de dominación. Lo que la hegemonía construye, no es una ideología compartida, sino un marco de referencia y significados común para vivir, hablar, y actuar sobre órdenes sociales caracterizados por la dominación. El estado reivindica el poder de "nombrar"; de crear e imprimir mapas cuyas delimitaciones han sido sancionadas por el estado (Roseberry, 1994: 360-361, traducción mía).

La manera en que se establecieron los términos de esta "nueva conversación" fue también el resultado de una pugna política en el interior del estado entre dos proyectos hegemónicos que por caminos distintos perseguían un mismo fin: la integración y modernización de la nación.

### Dos perspectivas en pugna

Tras las campañas represivas contra los movimientos populares, urbanos y campesinos, que culminaron en la masacre de Tlatelolco del 2 de octubre de 1968, el Estado mexicano enfrentó una crisis de legitimidad (véanse Poniatowska, 1971; Álvarez Garín, 1998). Al asumir la presidencia Luis Echeverría Álvarez se embarcó en la tarea de reconstruir la credibilidad en las instituciones del estado valiéndose de un nacionalismo populista que apoyaba el crédito agrario para los productos de agroexportación, otorgaba subsidios para los productos básicos y abría empleos mediante

la inversión pública (Fox, 1993). Como vimos en los capítulos anteriores, para Chiapas este populismo nacionalista representó la defensa del latifundismo simulado al priorizar la tecnificación agrícola por sobre el reparto agrario. La medida populista a través de la cual el presidente Luis Echeverría dotó de 614,321 hectáreas de la parte central de la selva a 66 jefes de familia lacandones, más que solucionar el problema agrario de la entidad vino a causar nuevos conflictos entre tzeltales y choles, que compartían el territorio con los indígenas lacandones, y que fueron desalojados tras el decreto presidencial (véase Arizpe, Paz y Velázquez, 1993).

Ante esta limitada política agraria, la oficialista CNC perdió su capacidad mediadora frente al campesinado y un amplio sector de éste buscó en organizaciones campesinas independientes un espacio de lucha para sus demandas de tierra (véase Harvey, 1989). Es en este contexto que surgen las iniciativas gubernamentales de reconocer a los "grupos étnicos" como interlocutores del estado y de crear espacios institucionales para su representación.

En el interior de ese espacio diverso y heterogéneo que llamamos estado, distintos sectores luchaban por establecer los términos en los que se debía consolidar el poder gubernamental e impulsar el desarrollo regional. Los sectores políticos vinculados al presidente anterior, Gustavo Díaz Ordaz, apoyaban una "línea dura" que priorizaba el control y la represión por sobre la negociación, mientras que un sector reformista promovía la negociación y señalaba la necesidad de acabar con los cacicazgos regionales para poder lograr una verdadera modernización del agro mexicano (Fox, 1993; Harvey, 1989).

La línea reformista enfatizaba la importancia de la organización de los ejidatarios como un paso siguiente a la reducción del reparto agrario. En 1975 se modificó la Ley de Crédito Agrario para promover la formación de asociaciones regionales de pequeños productores. El otorgamiento de créditos se condicionó a la organización colectiva, lo cual permitió crear nuevas redes de control del campesinado ante el declive de la organización campesina oficial.

En lo que respecta a las políticas culturales, Gonzalo Aguirre Beltrán continuaba como director nacional del INI promoviendo las políticas de aculturación. Sin embargo, como ya vimos, esta perspectiva estaba siendo cuestionada por un grupo de antropólogos jóvenes que acusaban de etnocida la labor asimilacionista del indigenismo oficial. Se trataba de una generación de antropólogos formados dentro del marxismo latinoame-

ricano y de la llamada "teoría de la dependencia", cuyas perspectivas empezaron a ganar fuerza a finales del sexenio de Echeverría.<sup>99</sup> Esta nueva perspectiva de análisis ubicó a los pueblos indígenas ya no sólo en el ámbito regional, sino dentro de las estructuras políticas y económicas nacionales y transnacionales. El discurso en torno a la necesidad del respeto a la diferencia cultural, tomó una nueva importancia. Antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla escribieron de la existencia de un México multicultural.

Aguirre Beltrán seguía defendiendo la posición de que la prioridad del indigenismo no debían de ser los indígenas sino la nación y argumentaba que el reconocimiento del derecho a la diferencia cultural podía conllevar a la creación de "nacionalidades ficticias". Las movilizaciones políticas de negros y chicanos en los Estados Unidos despertaban el temor del director del INI, quien señalaba, en una entrevista concedida a finales de 1972 a un importante diario nacional:

La política actúa a favor del desarrollo del indígena no por el grupo en sí, sino porque forma parte de la población nacional y la nacionalidad... Suponer que nosotros debemos formar un poder indio al estilo del Poder Negro, o chicano, o rojo de los Estados Unidos consideramos que es una fórmula que se sale de la realidad debido a que la situación de otros países es totalmente distinta a la realidad nuestra. Estamos en contra de la creación de nacionalidades indias que no existen, porque el indígena tiene, en gran parte, una situación o una organización comunal y la conciencia clara nacional se está formando apenas (*El Día*, 8 de diciembre de 1972: 23).

Bajo esta perspectiva integracionista, la administración de Luis Echeverría Álvarez creó, de 1970 a 1976, 58 Centros Coordinadores Indigenistas —término utilizado para denominar a las unidades regionales del INI— los cuales se sumaron a los 12 fundados en las dos décadas anteriores, a la vez que quintuplicó el presupuesto del INI. Estas medidas representaron el mayor apoyo recibido por esa institución desde su fundación en 1948 (*Acción Indigenista*, núm. 281, noviembre de 1976).

Ante este crecimiento desmedido del aparato indigenista, el presidente Echeverría invitó a participar en el INI a varios de los críticos de Aguirre Beltrán, y las nuevas perspectivas cuestionaron desde adentro el

<sup>99</sup>Una crítica abierta a este modelo se puede encontrar en la ya clásica antología *De eso que llaman Antropología Mexicana* (1970) y en varias participaciones de *INI Treinta Años Después: Revisión Crítica* (1978).

modelo integracionista. Antropólogos críticos, como Salomón Nahmad, empezaron a participar en el INI y a plantear en el interior del mismo la necesidad de un indigenismo participativo. Esta pugna entre las dos posturas se ve reflejada en la revista oficial del INI que respaldaba la posición de la dirección y en enero de 1973, advertía de los peligros "ideológicos" que representaban las propuestas de

un grupo de antropólogos y sociólogos político-sociales inclinados al anarquismo, que propugnan por hacer de México una nación multi-étnica y pluricultural; para esto proponen el respeto pleno a las culturas nativas y crear conciencia étnica en los grupos que la profesan a fin de convertirlos en pequeñas nacionalidades (INI, *Acción Indigenista*, núm. 235, enero de 1973: 1).

Paralelamente, un grupo minoritario de intelectuales indígenas formados en el seno de las mismas instituciones indigenistas cuestionaba también el modelo asimilacionista y propugnaba por el respeto a la diferencia cultural (De la Peña, 1997). Sin negar la importancia de las luchas de los pueblos indígenas para confrontar el modelo integracionista, sería necesario explorar qué condiciones histórico-sociales hicieron posible que este discurso contestatario influyera aunque sea mínimamente en las políticas gubernamentales hacia los pueblos indios.

Hay que reconocer que estos nuevos espacios se abren también frente a la necesidad política de replantear el "modelo de nación", ante la ineficacia del modelo integracionista. Pues a pesar de que sus estrategias de aculturación lograron acabar con el uso de idiomas indígenas en regiones enteras, como fue el caso de la frontera con Guatemala, la mayor parte de los indígenas mexicanos, incluyendo los campesinos mames, continuaban rechazando las políticas "modernizadoras" del estado e ignorando a muchas de sus instituciones educativas, médicas, judiciales, electorales y de desarrollo, entre otras. Podríamos afirmar entonces que el nuevo discurso multicultural fue en parte el resultado de las luchas de un movimiento indígena emergente y de la influencia de un sector crítico de la academia en las instituciones indigenistas, pero a la vez representó una actualización de los mecanismos de control por parte del estado. La imposición no resultó ser la herramienta más efectiva para integrar a amplios sectores de la población indígena al "proyecto nacional", por lo que se optó por modificar las características de la *comunidad imaginada* con el fin de que un mayor número de individuos se identificaran con ella. Se amplió el

sentido de "ser mexicanos" para lograr la mejor "ciudadanización" de la población indígena que había quedado al margen del proyecto posrevolucionario.

Es este nuevo indigenismo emergente el que estuvo detrás de la organización del Congreso de Pátzcuaro de 1975, en donde se formó el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), nuevo organismo mediador entre las comunidades indígenas y el estado.

*Del Congreso Indígena de San Cristóbal  
al Congreso Indígena de Pátzcuaro*

El Congreso Indígena de San Cristóbal, celebrado en 1974 y el Congreso Indígena de Pátzcuaro realizado en 1975, forman parte importante de la historia contemporánea de los movimientos indios en México. El primero, organizado conjuntamente por el gobierno del estado de Chiapas y la diócesis de San Cristóbal de las Casas, es considerado como un momento histórico clave en el surgimiento de un movimiento indígena independiente; el segundo, promovido por la CNC, el INI y la Secretaría de la Reforma Agraria, es visto como un mecanismo de cooptación del estado ante el éxito del Congreso Indígena de 1974. Si vemos con detenimiento los documentos resultantes de estos dos congresos y los testimonios de participantes en ambos, encontraremos que ni el de San Cristóbal fue tan independiente, ni el de Pátzcuaro tan oficial. Ambos congresos fueron espacios de conflicto y negociación entre el estado y los indígenas.

Dentro de la línea populista que caracterizó al echeverrismo, el gobernador de Chiapas, doctor Manuel Velasco Suárez, le propuso al obispo de la diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz García, organizar conjuntamente un Congreso Indígena para conmemorar los 500 años de nacimiento de Fray Bartolomé de las Casas, obispo dominico conocido como "el defensor de los indios". Para esas fechas la pastoral social de la diócesis de San Cristóbal ya empezaba a caracterizarse por la llamada "opción preferencial por los pobres", promovida por la teología de la liberación. El obispo Ruiz aceptó participar en la organización de dicho congreso siempre y cuando no se tratara de un congreso folclórico, sino de un verdadero espacio organizado por y para los indígenas. A través de sus catequistas y promotores diocesanos, el obispo Ruiz convocó a indígenas tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales a participar en el congreso y promovió la organización de precongresos en los que se discutían las problemáticas regionales y se preparaban los documentos que se llevarían al Congreso de San Cristóbal (Morales Bermúdez, 1992).

Tal vez porque las comunidades de la Sierra Madre se encontraban bajo la jurisdicción de la diócesis de Tapachula o quizá porque para esas fechas no eran consideradas como comunidades indígenas, los campesinos mames no fueron invitados a participar en el Congreso Indígena de 1974. El impacto político de este hecho, sin embargo, influyó en posteriores acontecimientos que sí afectaron directamente a los campesinos mames, como fue la creación de los consejos supremos que analizaremos más adelante.

Según testimonio de uno de los organizadores del congreso, el grupo promotor estaba integrado por tres jóvenes universitarios (un sociólogo, un pedagogo y un filósofo) y tres sacerdotes, que con apoyo de un lingüista formaron a los traductores indígenas que apoyarían en la organización de las reuniones de reflexión previas al congreso y durante el congreso mismo (Morales Bermúdez, 1992). El trabajo de reflexión "comunitaria" partió de dos premisas hasta cierto punto contradictorias; por un lado, bajo la influencia de las metodologías de educación popular en boga en América Latina durante la década de los setenta, se pretendía "concientizar" a la población indígena, a la vez que se partía de la reivindicación del "respeto cultural". Finalmente el concepto de "concientización" surgió vinculado al de "falsa conciencia", por lo que podemos argumentar que al igual que el indigenismo oficial se proponía "recuperar aquellos elementos de la cultura indígena que fueran positivos", los promotores del Congreso Indígena planteaban la necesidad de "respetar la cultura" siempre y cuando ésta no se opusiera al surgimiento de una nueva conciencia. La perspectiva marxista de los promotores del congreso se volvió explícita posteriormente cuando intentaron darle a este espacio un carácter de organización política, planteando como objetivos a largo plazo los siguientes:

El Congreso Indígena persigue el cambio del actual sistema socioeconómico por una sociedad en la que no haya propiedad privada de los medios de producción y a corto plazo, despertar la conciencia proletaria en nosotros y en nuestras comunidades... Constituirnos como una verdadera organización independiente (Morales Bermúdez, 1992: 261).

Sin embargo, en los documentos elaborados por los propios campesinos, los cuales fueron presentados como ponencias durante el congreso no aparece ninguna reivindicación de carácter político y los términos "conciencia proletaria", "desaparición de la propiedad privada" no son

retomados por los representantes indígenas. Sus ponencias giraron en torno a cuatro demandas básicas: tierra, comercio, educación y salud. Con respecto a la tierra se demandaba la restitución de terrenos comunales; que el Departamento Agrario resolviera los trámites pendientes; que se creara una subdelegación agraria en San Cristóbal en la que trabajaran indígenas; salarios e impuestos justos y rechazo a la presencia del ejército en caso de conflictos agrarios. Con respecto al comercio se demandaba el apoyo a los mercados indígenas; que la Conasupo abasteciera a las comunidades con productos de primera necesidad y comprara a los productores a precios de garantía; que se apoyara la formación de cooperativas y que INMECAFE comprara con precios de garantía directamente a los productores, sin negociar con acaparadores. Con respecto a la educación se planteaba la necesidad de tener maestros indígenas que conocieran sus lenguas y costumbres, que se enseñara en las comunidades derechos ciudadanos y que la educación respondiera a sus necesidades concretas; asimismo, proponían la creación de un periódico en las cuatro lenguas indígenas de los participantes. Con respecto a la salud se planteaba la necesidad de mejores servicios y demandaban respeto a la medicina tradicional, así como la necesidad de impulsar una campaña eficaz contra la tuberculosis (véanse Diocesano, 1979; Santiago, 1980; Morales Bermúdez, 1992).

Como se puede apreciar, los acuerdos del congreso no incluían ninguna demanda radical a excepción de la restitución de tierras comunales. La reivindicación de los derechos culturales se limitó a la demanda de una educación bilingüe y bicultural y al reconocimiento de la medicina tradicional. Más que una expresión de la radicalización del movimiento indígena el Congreso de San Cristóbal representó un acercamiento entre los indígenas chiapanecos y el populismo del gobernador Velasco Suárez. El mismo gobernador inauguró el congreso con un discurso donde criticó el indigenismo integracionista aún hegemónico en el INI, señalando:

Si lo que quieren es incorporarse al desarrollo económico del país, que esta incorporación sea como ustedes quieran, no impuesta, no debajo de las circunstancias que aparentemente pudieran atraerlos por las apariencias. Pues no es propiamente nuestra cultura que hoy llamamos occidental la mejor. Debemos reconocer que en los usos y costumbres de ustedes hay mucho de respetable y positivo... (Discurso del C. Gobernador Dr. Manuel Velasco pronunciado el 13 de octubre de 1974 ms. Archivo DESMI).

En los acuerdos finales los participantes del congreso reconocen los esfuerzos del gobierno de Velasco Suárez, al señalar: "Vemos que su gobierno nos está resultando favorable porque ahora tenemos más libertad para discutir nuestros problemas y porque vemos que tiene un mayor interés que los gobiernos de antes en colaborar con nuestras obras materiales" (Morales Bermúdez, 1992: 349).

Más que las demandas mismas presentadas en el Congreso Indígena de 1974, tal vez lo que llamó la atención del estado fue la capacidad de convocatoria que un discurso en torno a los "derechos indígenas" podía tener y el peligro potencial de la radicalización de dichas demandas. Invitando a muchos de los participantes en el Congreso de San Cristóbal, pero ampliando la convocatoria a todo el país, la CNC, con apoyo de otras instituciones de gobierno decidió organizar otro congreso indígena en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, exactamente un año después del Congreso de San Cristóbal. El INI y la CNC siguieron los mismos mecanismos organizativos del Congreso Indígena de 1974, y organizaron 60 congresos regionales previos al Congreso de Pátzcuaro en los que se propuso la formación de consejos supremos indígenas para constituir el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) (INI, *Acción Indigenista*, núm. 267, septiembre de 1975). Retomando la estructura organizativa de los indígenas Rarámuris (Tarahumaras) de Chihuahua, se creó esta nueva estructura política ajena a las formas organizativas locales de la mayoría de las comunidades indígenas.<sup>100</sup>

A través del CNPI se impusieron los "grupos étnicos" como espacios organizativos e identitarios de los pueblos indígenas; así zinacantecos y chamulas, enemistados históricamente, se vieron representados por un solo Consejo Supremo Tzotzil. Las categorías lingüísticas fueron asumidas por el estado como categorías identitarias y como tales empezaron a funcionar influyendo en los espacios organizativos de los pueblos indígenas. La creación de los consejos supremos recuerda la categorización tribal impuesta en los pueblos africanos durante la colonización europea. Al respecto, John Iliffe señala: "Los británicos erróneamente creían que los tanganykans pertenecían a tribus, y los tanganykans decidieron crear tribus para funcionar dentro del contexto colonial" (citado por Hobsbawm y Ranger, 1983: 252, traducción mía). Parafraseando, podríamos decir: "Los indigenistas erróneamente creían que los indígenas mexica-

<sup>100</sup> Los Consejos Supremos Tarahumaras son también una creación reciente, sus orígenes datan de los años treinta y fueron una apropiación local de una iniciativa gubernamental para organizar a las comunidades indígenas dispersas en la sierra.

nos pertenecían a grupos étnicos, y los indígenas decidieron crear grupos étnicos para funcionar en el México Multicultural."

Es en una reunión previa al Congreso de Pátzcuaro que se nombra Consejo Supremo Indígena Mam a don Gregorio Constantino Morales, un hablante de mam originario de la comunidad de Horizonte, pero radicado en la cabecera municipal de Mazapa de Madero. La sorpresa que causó la creación del nuevo cargo, después de varios años de políticas integracionistas, es expresada por el testimonio del Primer Consejo Supremo Mame:

Recuerdo que llamaron a reunión en el auditorio de Motozintla, como yo había tenido varios cargos en el municipio fui nombrado para ir. Había representantes de muchas comunidades de la Sierra, estaba el representante del gobierno, era cuando el presidente era Echeverría. Entonces el del gobierno preguntó quién habla el idioma mame, todos silencios, nadie respondió, les daba vergüenza, o miedo, saber... pero yo pensé si esa mera es mi raza, si soy idiomista, porque lo voy a negar y alcé mi mano. Yo soy de pura sangre mame, le dije y ahí mismo me nombraron Consejo Supremo... No entendíamos porque el gobierno primero prohibía el idioma y ahora quería que lo recuperáramos.<sup>101</sup>

Don Gregorio asistió en representación de la "etnia mam" al Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas que se celebró del 7 al 10 de octubre en Pátzcuaro, Michoacán. A la reunión asistieron unos 2,500 indígenas que decían representar a 64 grupos lingüísticos existentes en el territorio nacional (INI, *Acción Indigenista*, núm. 268, octubre de 1975). Las demandas surgidas de este congreso son muy similares a las del Congreso Indígena de 1974, con la diferencia en que se concretizan en propuestas más específicas. Por ejemplo, con respecto a la demanda de una educación bilingüe y bicultural, se propone además la creación de un Instituto Lingüístico Mexicano que apoye la sistematización de las lenguas indígenas; con respecto a las demandas agrarias se pide la revisión de la Ley Agraria para reconsiderar los límites establecidos en la propiedad privada y evitar la defensa del latifundio; con respecto al apoyo a la comercialización, se solicita la creación de un Banco Nacional de Seguridad Social y Desarrollo Indígena (INI, *Acción Indigenista*, núm. 268, octubre de 1975: 3). Pero la demanda más radical que surge de este congreso, aunque aun en términos muy ambiguos,

<sup>101</sup> Entrevista con don Gregorio Morales, Primer Consejo Supremo Mame, Mazapa de Madero, diciembre de 1994.

es la demanda de autodeterminación, antecedente directo de las demandas de autonomía que se formularían casi dos décadas después:

Este nuevo organismo [el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas] tendrá como objetivos fundamentales acrecentar y mantener la unidad de los pueblos indígenas para la obtención de sus reivindicaciones... que permitirán la autodeterminación de nuestras comunidades (INI, 1978: 363).

Entre las demandas políticas que se plantean en el documento conocido como el Acta de Pátzcuaro, se incluye también la propuesta de reformar el artículo 54 de la Constitución Política para crear una diputación indígena.

Durante los primeros años el CNPI funcionó como el "brazo indígena" de la organización campesina oficial CNC. Para 1977, uno de sus integrantes estaba a cargo de la Secretaría de Acción Indigenista dentro de dicha Confederación. Los vínculos entre el CNPI y la CNC eran descritos en 1978 por Óscar Ramírez Mijares, secretario general del Comité Ejecutivo Nacional de la CNC, en los siguientes términos:

Los diversos organismos que constituyen a la Confederación Nacional Campesina siempre han actuado muy cerca de nuestros compañeros indígenas, atentos a las diversas gestiones que directamente promueven los Consejos Supremos aglutinados dentro del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. El edificio de la Calle López núm. 23, que durante varias décadas fue recinto oficial de nuestra Confederación en la Ciudad de México, ahora está al servicio exclusivo de los compañeros indígenas. Sin detrimento de la autonomía del Consejo Nacional, la Confederación participa en todos los trabajos de carácter organizativo, de estudio y de análisis, y apoya las resoluciones y determinaciones que toma el propio Consejo a través de sus reuniones periódicas y extraordinarias... (INI, 1978: 163).

Sin embargo, para 1979 durante la realización de su tercer congreso, el CNPI expresó abiertas críticas al gobierno de López Portillo por su rechazo a la distribución agraria e hizo explícito su distanciamiento de la oficialista CNC (*unomásuno*, 27 de julio de 1979: 21-25).

En la región mam, el Consejo Supremo se convirtió en un "misionero de la cultura" que se encargó de recorrer las comunidades dispersas de la

sierra para reivindicar el "rescate cultural" e implícitamente promover el nuevo discurso sobre el México multicultural.

Muchos de los campesinos que durante por lo menos tres décadas se habían dejado de autodefinir como mames, encontraron nuevos espacios en donde esta definición les podía proporcionar becas, plazas como maestros bilingües, fondos para proyectos culturales y puestos en los consejos supremos. Esto no quiere decir que no existiera de por sí un sentido de un origen común compartido, prácticas cotidianas, maneras de relacionarse con la tierra, que los hicieran sentirse parte de una misma colectividad, pero estos elementos en común eran asumidos como parte de la vida de "los campesinos de la Sierra".

Los espacios identitarios creados por los consejos supremos se vinieron a reforzar con el establecimiento del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel.

### El indigenismo participativo

Con el cambio de sexenio, Gonzalo Aguirre Beltrán fue sustituido por Ignacio Ovalle en la dirección del INI, y los "antropólogos críticos" se convirtieron en funcionarios indigenistas; transformaron el modelo integracionista en lo que llamaron un indigenismo participativo.

Desde su campaña presidencial, José López Portillo hizo suyas las perspectivas de los "antropólogos críticos", señaló que la unidad nacional debía implicar el respeto al pluralismo cultural y anunció su proyecto de coordinar las acciones del estado hacia los grupos étnicos a partir de un plan de inversiones programadas. A pocos días de tomar posesión como Presidente de la República, López Portillo creó la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Marginadas (Coplamar), que fue el eje de su política social. El nuevo director del INI, Ignacio Ovalle, quedó también al frente del nuevo organismo gubernamental que asumió la coordinación de diversos programas de bienestar social existentes.

El programa Conasupo-Coplamar abrió miles de tiendas comunitarias que proporcionaron productos subsidiados a la población rural. Mediante IMSS-Coplamar se construyeron clínicas rurales en las comunidades más aisladas del país. Estas políticas sociales han sido analizadas como la expresión de un avance de los sectores reformistas en el interior del estado, cuyas perspectivas se podrían resumir en la afirmación de un alto funcionario de Coplamar: "Mi batalla ideológica era mostrar que era más barato asumir la bandera de la lucha popular que intentar confrontarla. En otras palabras, era mucho más barato que comprar armas" (Fox, 1993: 201).

Las siglas INI-Coplamar empezaron a aparecer en muchas de las obras de infraestructura impulsadas en áreas indígenas y el INI se convirtió en cierta medida en un subprograma del proyecto más amplio de Coplamar. Paralelamente el director de INI-Coplamar ganó un poder político dentro del aparato estatal que ninguno de sus predecesores había tenido. El programa Coplamar recortó fondos de otras secretarías y estableció nuevos pactos con los gobiernos estatales, que durante las décadas anteriores habían perdido control sobre presupuestos y decisiones políticas de frente a las instituciones federales. Este nuevo pacto político entre INI-Coplamar y los gobiernos estatales es descrito por un exfuncionario indigenista de la época:

La creación de Coplamar recorta a todas las secretarías para que se aplique en los programas que marca Coplamar, es decir no solamente se desvían los fondos de otras secretarías, sino que la grilla política todavía llega a más. A mí me tocó presenciarla en San Luis Potosí. Se hizo una reunión con el gobernador y los representantes de la federación, que como se dice comúnmente siempre habían sido virreyes, ya que el gobernador por lo general no tiene injerencia o poder sobre ellos. El licenciado Ovalle le empezó a explicar al gobernador qué era Coplamar, en síntesis le dice "es una bola de dinero señor gobernador, de dinero que usted manejará, es decir antes no había posibilidad de inversión si no había dinero que venía de las Secretarías, pero ahora se les recortará el presupuesto y se otorgará a las regiones específicas de Coplamar, usted da la autorización y el INI lo ejerce". Este programa le dio un poder a los gobernadores frente a los representantes federales, que el gobernador de San Luis Potosí casi sacó cargando a Ovalle hasta el avión. Por eso se da el gran crecimiento del INI en esos años, que es cuando nos contratan a toda una generación de la Escuela Nacional de Antropología.<sup>102</sup>

El vínculo histórico entre los antropólogos y el estado, que había marcado el desarrollo de la antropología mexicana, se fortaleció en esta época al quedar los antropólogos no sólo encargados de las políticas culturales sino al frente de todo el proyecto social de la administración de López Portillo. Esta tendencia continuó durante los siguientes sexenios, como lo veremos en el análisis de Pronasol, el programa descendiente directo de Coplamar durante el salinismo.

<sup>102</sup>Entrevista con Mauricio Rosas Kifuri, 27 de octubre de 1995.

Dentro del INI mismo, el nuevo director se propuso cambiar tanto los objetivos a largo plazo del indigenismo oficial, como las metodologías de trabajo. La premisa básica que dio origen al INI en 1948, que veía como indispensable la homogeneización cultural para lograr la integración nacional, fue criticada abiertamente por la nueva dirección que en sus bases programáticas señalaba:

La política indigenista del actual gobierno ha hecho explícito el derecho de los grupos étnicos a preservar, transformar y desarrollar sus culturas, sin que esto constituya un obstáculo para hacer valer sus reivindicaciones económicas y sociales en la estructura de clases de la sociedad. Uno y otras se complementan. En este sentido se trata de poner fin tanto a las medidas compulsivas con fines de homogeneización y mestizaje cultural, como a medidas paternalistas que suplanten la iniciativa propia de las comunidades e inhiban el desarrollo de las potencialidades creativas de estos grupos (Ovalle, 1978: 21).

Con esta nueva perspectiva se llevó a cabo una reestructuración interna del INI; se crearon nuevos departamentos encargados de promover y apoyar las culturas indígenas. Paralelamente fueron formados "comités comunitarios" que funcionarían como órganos consultivos del INI, a través de los cuales la población indígena podía tener una "mayor" participación e incidencia en la elaboración y aplicación de las políticas indigenistas.

Los nuevos departamentos quedaron establecidos en las oficinas centrales en la ciudad de México y a nivel de los Centros Coordinadores Indigenistas de provincia se crearon nuevas áreas de trabajo que se coordinaban con los departamentos nacionales. Así se fundaron el Departamento de Difusión y Publicaciones y el Archivo Audiovisual cuyo objetivo era "contribuir a que la sociedad nacional se reconozca en la diversidad cultural y que ésta defina la personalidad del pueblo mexicano en el mundo" (INI, 1982: 41); el Departamento de Investigación Antropológica y Organización Social con el objetivo de "proponer estrategias de etno-desarrollo adecuadas a las características particulares de las etnias" (INI, 1982: 88); El Departamento de Acción Radiofónica que estableció una red nacional de radios indígenas que transmiten en los idiomas locales. Asimismo, se creó el Programa de Formación de Técnicos Bilingües en Cultura Indígena, cuyo objetivo era formar a "especialistas en las culturas" reconocidos oficialmente; el Programa para la Defensa y Desarrollo de las Culturas Autóctonas que promovía el apoyo a las técnicas tradicio-

nales, a la organización social comunitaria y la recuperación de la memoria histórica.

Una de las principales debilidades de este nuevo modelo "participativo" consistía en que las políticas se seguían elaborando desde el centro del país, por intelectuales y burócratas urbanos que tenían poco conocimiento de la realidad indígena. De los 66 Centros Coordinadores Indigenistas existentes, *ninguno* se encontraba bajo la dirección de personal indígena. Los pocos indígenas que trabajaban para los CCI, en el *mejor* de los casos, eran contratados como "asistentes de investigación", lo cual equivalía básicamente a ser traductores del antropólogo en turno. Una gran mayoría de los empleados indígenas del INI eran choferes u ocupaban puestos de conserjería o de limpieza. No obstante el discurso oficial sobre los "espacios participativos", el INI continúa en manos de una minoría mestiza (véase Vargas, 1994). Estas políticas de contratación que en cualquier otro contexto serían calificadas de racistas han sido poco cuestionadas por los sectores más críticos de la sociedad mexicana. Es hasta 1994, a raíz de la rebelión zapatista que el racismo institucional es discutido dentro del debate político de la izquierda nacional.

Los comités comunitarios que deberían de funcionar como asesores de los burócratas indigenistas, son más bien un espacio administrativo en el que mensualmente (o al criterio del director del CCI), los funcionarios locales del INI se reúnen con "representantes de las comunidades" para informarles de los proyectos que ya se están desarrollando o de las decisiones que por lo general ya se tomaron.

Los programas para "apoyar y promover las culturas indígenas", se han traducido en un esfuerzo por institucionalizar prácticas culturales de acuerdo con los criterios y perspectivas que los funcionarios locales tienen de la "cultura", como veremos en el caso específico del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel.

El indigenismo participativo, a pesar de sus buenas intenciones reprodujo muchas de las prácticas paternalistas del viejo indigenismo. Al cuestionar a algunos antropólogos críticos que trabajan para el INI sobre la ausencia de personal indígena en posiciones de dirección, se me argumentó que la falta de formación académica y capacitación técnica de la población indígena impide que puedan tomar las riendas del nuevo indigenismo.<sup>103</sup> Si esto fuera cierto es de cuestionarse que después de casi 50 años de su fundación, el INI no ha logrado formar cuadros indígenas que puedan hacerse cargo de la política indigenista.

<sup>103</sup> Entrevistas con personal del CCI de Las Margaritas, Chiapas, octubre de 1995.

### El Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel

Con la creación de los consejos supremos Mam, Mochó y Cakchiquel en Sierra Madre, los nuevos representantes indígenas empezaron a solicitar financiamientos y asesorías técnicas al INI para sus comunidades. El CCI más cercano se encontraba ubicado en la zona tojolabal, en la cabecera municipal de Las Margaritas, por lo que los consejos debían de hacer viajes de hasta ocho horas desde sus comunidades hasta las oficinas indigenistas. Fue este problema logístico el que llevó a don Ismael Mateo, Consejo Supremo Mochó, a reunirse con su homólogo mam, Gregorio Morales, y proponerle que conjuntamente solicitaran la creación de un Centro Coordinador Indigenista para la región sierra. Posteriormente, se les unió en la petición Cirilo Ramos Jacob, Consejo Supremo Cakchiquel de Mazapa de Madero.

Ante esta petición, la dirección del INI a nivel nacional envió al antropólogo Mauricio Rosas Kifuri a realizar una investigación-diagnóstico previa al establecimiento del Centro Coordinador Indigenista. Del 4 al 31 de octubre de 1977, Rosas Kifuri recorrió los municipios de Motozintla, El Porvenir, Siltepec, La Grandeza, Bejucal de Ocampo, Mazapa de Madero y Amatenango de la Frontera. La investigación tenía como propósito principal el delimitar el mejor lugar para ubicar el nuevo CCI, analizar la integración socioeconómica de la zona y proponer programas de desarrollo para impulsar en la región (Rosas Kifuri, 1978).

Antes de que el diagnóstico del antropólogo Rosas Kifuri se realizara, el hijo del gobernador Manuel Velasco Suárez había elaborado un informe sobre la región para titularse como licenciado en economía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Según reconoció el mismo antropólogo Rosas Kifuri, la tesis de Jesús Agustín Velasco aportó una parte importante de la información con la cual se elaboró el diagnóstico para la fundación del Centro Coordinador (comunicación personal). Irónicamente, la tesis del hijo del gobernador es un documento muy desigual, lleno de datos oficiales. En la tesis (posteriormente convertida en libro) de Velasco, las perspectivas desarrollistas de los economistas que hablan del "atraso" de los pueblos de la sierra se combinan con perspectivas culturalistas que representan a la cultura mam como aislada de los "rasgos culturales de la modernidad". Para 1975 Velasco (o sus ayudantes) describe las comunidades mames en los siguientes términos:

Lejos de los establecimientos europeos y las dependencias del gobierno mexicano, los mames (y quichés) han conservado en las altas regiones

desmontadas de la Sierra sus formas antiguas de vida en toda su pureza... El cultivo, con ayuda de la coa, es aquí la forma de economía dominante y el maíz es la planta útil de mayor importancia. También el modo de construir las casas y los pueblos son netamente indígenas y se habla únicamente el idioma aborígen (Velasco, 1976: 30).

Para las fechas en que Velasco hacía estas descripciones el idioma mam sólo era hablado por los ancianos, el traje tradicional ya no se utilizaba y empezaba a desarrollarse el cultivo del café entre los ejidatarios de la región. Cuando Rosas Kifuri llega a la zona mam, después de consultar la tesis de Velasco, se encuentra con una realidad completamente distinta a la descrita por el hijo del gobernador. Al igual que los antropólogos que llegaron a la zona en los años sesenta, el funcionario indigenista tiene que buscar entre los asentamientos dispersos a los campesinos mames:

La experiencia que yo tenía con población indígena era con población muy identificada visualmente, autoidentificada manifiestamente, como la población náhuatl, otomí o tarasca. En los lugares en los que yo había estado en la Sierra de Puebla lo que había vivido como historia familiar se caracterizaba por tener esas manifestaciones culturales. Un poco como de broma lo que decía yo al llegar a la Sierra Madre era: ¿Pero dónde están los indios con plumas? No los encontraba por ningún lado, dado que la población ya casi no hablaba el mam y el traje había desaparecido casi por todos lados.<sup>104</sup>

El diagnóstico elaborado por Rosas Kifuri retoma muchas de las propuestas de Velasco y después de un análisis marxista del intercambio desigual en la región y de la opresión clasista que subyace al "problema indígena", se propone una serie de programas productivos que debían ser impulsados por el INI. Los programas propuestos son: un "programa ovino" para mejorar genéticamente el ganado ovino de la región y apoyar la formación de cooperativas para la confección de prendas de lana; un "programa silvícola" que impulsaría la instalación de dos empresas forestales, una de producción directa (tala de árboles) y otra de procesamiento de la madera incluyendo la posibilidad de elaborar muebles artesanales; un programa de beneficio de café para evitar que los pequeños productores

<sup>104</sup>Entrevista con Mauricio Rosas Kifuri, 27 de octubre de 1995.

res vendieran a acaparadores; la instalación de una fábrica de gises a través de cooperativas escolares; el apoyo para la construcción de caminos y de áreas de riego; un programa de capacitación técnica; un programa de etnicidad basado en el apoyo a la educación bilingüe y en la instalación de una estación radiofónica que transmitiera en idiomas indígenas (Rosas Kifuri, 1978: 93-107).



El Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Cakchiquel ha apoyado el trabajo artesanal en la sierra. Foto de Lorenzo Armendáriz Colección INI



Por la calidad de su trabajo los carpinteros mames son reconocidos en toda la región de la sierra. Foto de Lorenzo Armendáriz Colección INI

Estas propuestas nunca fueron consensadas con los habitantes de la sierra o con sus representantes, no obstante se convirtieron en los principales programas desarrollados por el CCI-Mam-Mochó-Cakchiquel tras su creación el 15 de marzo de 1978.

El indigenismo "participativo" se limitó a discutir con los consejos supremos el lugar de instalación del nuevo CCI. La propuesta del INI, surgida del diagnóstico, era el poblado de La Grandeza por ser la plaza subsidiaria más importante de la región. Tomando como punto de partida el análisis de Aguirre Beltrán con respecto a las regiones de refugio, se proponía que "los nuevos centros coordinadores indigenistas debían localizarse en los mercados subsidiarios, no en los centrales, con el objeto de romper la línea de transferencia de valor creada en las zonas de población indígena" (Rosas Kifuri, 1978: 31). La propuesta fue rechazada por los consejos supremos por tratarse de una comunidad de difícil acceso y alejada de muchas de las comunidades habitadas por mochós y cakchiqueles. La alternativa propuesta por los consejos supremos fue Mazapa de Madero, poblado ubicado a las orillas de la carretera fronteriza, donde habitan hablantes de cakchiquel y mam, y que está a sólo 15 minutos de Motozintla de Mendoza, el principal centro económico y político de la zona, donde habitan los mochós. Don Gregorio Constantino Morales, Consejo Supremo Mam, era entonces presidente municipal de Mazapa de Madero y consiguió que los ejidatarios donaran parte de los terrenos ejidales para la instalación del CCI, con la condición de que se les diera preferencia en brindarles asesoría técnica y apoyo a gestiones administrativas, estipulando que el terreno y las instalaciones que ahí se establecieran serían entregadas al ejido en caso de que el CCI se cerrara (Acta Ejidal, 6 de abril de 1979. Archivo Municipal de Mazapa de Madero).

El personal profesional del nuevo CCI vino en su mayoría de la ciudad de México, los técnicos medios fueron contratados entre la población mestiza de Motozintla y sólo dos indígenas se integraron al nuevo centro coordinador, uno como velador y el otro como chofer. Según testimonio del primer director del CCI, el chofer cumplía a la vez el papel de traductor y "certificador" de la identidad mam de los campesinos que acucian al centro:

Mira, la primer persona que yo prácticamente contraté fue un reclutamiento local. Me recomendaron que contratara un chofer que hablara el mam para que me sirviera también como traductor y me ayudara a

reconocer si la gente realmente era mam o no. Como había trabajado muchos años en la Sierra el señor hablaba mochó, mam y cakchiquel.<sup>105</sup>

Las políticas de apoyo a la cultura indígena, elaboradas desde la ciudad de México por el personal del Programa para la Defensa y Desarrollo de las Culturas Autóctonas, eran difíciles de aplicar en esta zona que por su historia específica tenía características culturales que no respondían a los parámetros de los antropólogos capitalinos. La nueva institución indigenista se adjudicó el derecho de determinar quién era y quién no era mam:

Con la creación del CCI era yo muy exigente, pues si decían que eran población indígena me tenían que demostrar que eran hablantes y me tenían que hablar en mam... eso fue muy divertido porque hicimos exámenes de oposición en mam, mochó y cakchiquel y se les empezó a enseñar a los niños.<sup>106</sup>

El nuevo indigenismo, a pesar de su discurso "crítico", inmediatamente estableció vínculos en la región con los grupos de poder mestizos. Don Jorge Montesinos, entonces director de la oficina regional de Proyectos de Inversión para el Desarrollo Rural (PIDER), militante priísta e integrante de una familia de comerciantes con mucho poder económico y político en la región, fue quien presentó al nuevo director del INI en las comunidades de la sierra. Fue don Coqui, como se le conoce localmente, quien "ayudó" al antropólogo del INI a identificar a las comunidades mames.<sup>107</sup>

Las limitaciones de utilizar el idioma como parámetro de "indianidad" se hicieron manifiestas al tratar de impulsar el "proyecto de albergues escolares". Se trataba de crear albergues tipo internado en donde los niños en edad escolar podían vivir de lunes a viernes, recibiendo hospedaje y alimentación, a la vez que se "fomenta en el niño albergado su propia cultura para que no se extinga" (Proyecto de Albergues Escolares, enero 1981 ms. Archivo del CCI Mam-Mochó-Cakchiquel, Mazapa de Madero). Los albergues permitirían a los niños de bajos recursos que viven en asentamientos dispersos tener un más fácil acceso a la educación primaria. Con este objetivo se crearon 11 albergues bajo la coordinación del INI en los poblados de El Porvenir, Malé, Chimalapa, Carrizal, Niquivil, Fran-

<sup>105</sup> Entrevista con Mauricio Rosas Kifuri, 27 de octubre de 1995.

<sup>106</sup> *Idem.*

<sup>107</sup> Comunicación personal de Mauricio Rosas Kifuri.

cisco y Madero, La Grandeza, Bellavista, Nuevo Amatenango, Tolimán y Benito Juárez. El criterio para seleccionar a quienes participarían en el programa era que demostraran ser niños indígenas de bajos recursos. El segundo criterio era fácil de llenar en la región de más alto nivel de marginación del estado; el primero, sin embargo, resultaba problemático cuando se tomaba el idioma indígena como criterio básico de identidad.

Tras varios intentos frustrados por encontrar "niños indígenas" que pudieran participar en el programa, el antropólogo Humberto Zappi Molina, encargado de la Sección de Investigaciones Antropológicas del CCI de Mazapa de Madero, le hizo llegar al administrador del mismo, un oficio señalando:

Después de hacer un reconocimiento del área de influencia de este Centro y comprobar que una de las características de aquella es que el idioma indígena tiende a desaparecer y a su vez es muy difícil contar con jóvenes bilingües indígenas aspirantes a becas, pero sí con jóvenes monolingües (que sólo hablan español). Considero pertinente hacer de su conocimiento lo siguiente: Que sí existe la necesidad por parte de los jóvenes indígenas de tener beca. Que el hecho de no ser bilingües no quiere decir que no sean indígenas porque a un grupo étnico no se le cataloga únicamente por el idioma, es una característica importante pero además existen otras que también van a determinar el ser indígena, por lo tanto le hago esta sugerencia para que usted tome las medidas necesarias del caso y se haga este otorgamiento a los jóvenes solicitantes, previo estudio de su situación económica y siguiendo nuevos criterios en cuanto este otorgamiento (Sección de Investigaciones Antropológicas, Oficio 025, 13 de octubre de 1978, Archivo del CCI Mam-Mochó-Cakchiquel, Mazapa de Madero).

La manera en que se les fomenta a los niños de estos albergues "su propia cultura" es un tema que sobrepasa los límites de esta investigación. Sería importante explorar en un futuro la experiencia de estos "albergues escolares" si tomamos en cuenta que cientos de niños indígenas están bajo la responsabilidad de técnicos indigenistas por la mayor parte del año.

Fue este "programa de albergues" el que forzó al CCI de Mazapa de Madero a ampliar su definición de la identidad mam y a apoyar a los campesinos de la sierra que se organizaban y solicitaban asesoría técnica o crediticia, hablaban o no el idioma mam. El CCI de Mazapa de Made-

ro otorgó asesoría agrícola, atención médica, becas escolares, albergue y apoyo a proyectos productivos y culturales a todos aquellos campesinos que se autodefinieran como mames, mochós o cakchiqueles. En teoría, los centros coordinadores deberían tener una estructura organizativa que tendía a la atención integral a través de cuatro áreas: Fomento de la Producción (asistencia agrícola, comercialización, reforestación); Bienestar Social (medicina preventiva, odontología); Capacitación y Asesoría (asesoría jurídica, sistema de albergues, becas escolares) y Fomento del Patrimonio Cultural (desarrollo y fomento de las culturas autóctonas).

En la práctica, los CCI terminan organizándose según los recursos existentes y generalmente cuentan con por lo menos un médico, un veterinario, un abogado y un sociólogo o antropólogo.

Durante los primeros cinco años de trabajo del CCI de Mazapa de Madero, el área de Fomento a la Producción se centró en el Programa Ovino y en la distribución de fertilizantes y pesticidas, paralelamente se apoyó el establecimiento de 28 tiendas campesinas Conasupo-Coplamar; en el área de Bienestar Social se crearon de 26 unidades médicas rurales mediante el programa IMSS-Coplamar y se llevaron a cabo campañas de inmunización; en el área de Capacitación y Asesoría se establecieron 12 albergues escolares; el área de Fomento y Patrimonio Cultural se limitó a apoyar tareas administrativas, a dar seguimiento a las obras de infraestructura y, durante 1980, la socióloga Rosalía López Paniagua, encargada del área para esas fechas, realizó una investigación de reconocimiento de la región abarcando una muestra de 12 comunidades (Informes Internos del CCI Mam Mochó Cakchiquel 1979-1983).

Generalmente, el personal encargado de los distintos programas comparte las perspectivas sobre la "cultura indígena" del resto de la sociedad mestiza de la zona. El ser "indígena" es equivalente de atraso económico y cultural. Son los antropólogos y sociólogos encargados del área de Fomento y Patrimonio Cultural los que por lo general tienen una perspectiva más respetuosa de las culturas locales. El discurso sobre la necesidad del desarrollo económico a través de la tecnificación del agro sigue estando presente en las opiniones y escritos de los científicos sociales; sin embargo, el discurso sobre el "respeto cultural" del nuevo indigenismo permea la mayoría de los testimonios de estos funcionarios. El informe presentado por Rosalía López Paniagua (1980) es un ejemplo de este discurso híbrido sobre "modernización y tradición". La mayoría de sus recomendaciones tienen que ver con la necesidad de incrementar la distribución de plaguicidas, fertilizantes y semillas mejoradas. Aunque al analizar la situa-

ón de las 12 comunidades de la muestra se habla del problema de la tierra y de la explotación de los campesinos mames en las fincas cafetaleras del Soconusco, en los apartados de "Alternativas" no se retoma esta problemática. Se critica el indigenismo integracionista y se habla de la importancia del respeto cultural. Marcada por el marxismo crítico de la época, la funcionaria indigenista finaliza su informe señalando: "Las limitaciones son muchas, sin embargo, el mejor elemento de cambio será la concientización de la población indígena" (López Paniagua, 1980: s.p.). Para lograr esta concientización la socióloga propone utilizar las enseñanzas del pedagogo brasileño Paulo Freire y añade como anexo a su informe el ensayo intitulado "Concientización en el medio rural" del citado autor. Este discurso contradictorio de los funcionarios indigenistas ha despertado actitudes encontradas de los campesinos locales hacia el CCI. Para muchos es una más de las oficinas de gobierno de la región, en donde se promete mucho y se cumple poco. Otros, sin embargo, identifican a la institución como "más comprometida con los pobres" que las otras oficinas de gobierno. Algunos de los jóvenes antropólogos que pasaron por el CCI de Mazapa de Madero son recordados por su apoyo a las organizaciones campesinas y por su "trabajo de concientización" sobre los derechos culturales y económicos de los campesinos.

Fue uno de estos jóvenes antropólogos, Carlos Gutiérrez Alfonso, quien en 1988 propuso al Comité Comunitario del CCI de Mazapa de Madero la elaboración de un programa de radio denominado Palabra y Música Mam. La radio indigenista de Las Margaritas XEVFS empezó a transmitir el nuevo programa reestableciendo los vínculos de comunicación entre los mames colonizadores de la selva y los habitantes de la sierra. Estas iniciativas gubernamentales de promoción de las "culturas autóctonas" han tenido importantes implicaciones en la reinvencción de las tradiciones mames, como analizaremos en el siguiente capítulo.

El "indigenismo participativo" y el discurso multicultural, aunque no han logrado modificar la verticalidad de las relaciones entre las instituciones de gobierno y los indígenas, sí han construido una nueva imagen del "estado" de frente a los campesinos de la Sierra Madre. La presencia de antropólogos y sociólogos jóvenes, formados dentro del nuevo paradigma teórico de la antropología crítica, ha influido en la legitimación de una imagen del estado como "benefactor".

El Estado mexicano logró reafirmar temporalmente su hegemonía mediante la creación de nuevos lenguajes sobre la nación y la ciudadanía. No obstante, el reconocimiento por parte de los campesinos mames de

la ineficacia de la mayoría de los programas del indigenismo, sus funcionarios han contribuido a la creación de una nueva imagen del estado que ha venido a sustituir la del "aparato represivo" de los años treinta, o del "aparato excluyente" de los cincuenta o sesenta.

Con esto no quiero señalar que el discurso en torno al México multicultural sea exclusivamente una estrategia del estado para su legitimación, estos nuevos discursos sobre la nación son una expresión más del proceso hegemónico, y en este sentido incluyen necesariamente parte de los discursos de los sectores subalternos. Más que la "expresión de una estrategia de dominación" la transición del México mestizo al México multicultural, expresa la lucha por los significados en un campo de fuerza en el que tanto el Estado, a través de sus instituciones, discursos y políticas públicas, como los sectores subalternos con sus prácticas y discursos de resistencia y negociación, han contribuido a la formación de un nuevo imaginario nacional.<sup>108</sup>

No es el estado, sino el proceso hegemónico mismo el que ha ido marcando estos cambios en el discurso sobre la nación. Al respecto Roseberry señala que

los puntos de tensión, las palabras –y la historia material del poder, las fuerzas y las contradicciones que las palabras expresan inadecuadamente– por las que el estado centralizador y las poblaciones locales luchan, están determinadas por el proceso hegemónico mismo (1994: 362).

Producto de este proceso hegemónico son el surgimiento de una nueva concepción de la nación y la reinvencción de identidades culturales. Estas nuevas identidades a la vez que reproducen parte del discurso indigenista sobre "la cultura mam", responden y rechazan las definiciones oficiales a través de nuevos lenguajes, rituales y prácticas culturales que analizaremos en el siguiente capítulo.

<sup>108</sup> Sería necesario hacer una arqueología (en el sentido foucaultiano del término) de los discursos en torno a la diversidad cultural en un contexto global. En qué momento y desde qué perspectivas se empieza a confrontar el discurso hegemónico sobre la igualdad, surgido en la Ilustración y hasta qué punto entre los múltiples factores que influyen en la construcción de este campo discursivo se encuentra la influencia de un mercado global que tiene la necesidad de abrir nuevos mercados, mediante la diversificación de consumos. El reconocimiento y en cierta medida la construcción de la diversidad cultural que este reconocimiento conlleva posibilitan la apertura de nuevos nichos de consumo. Sin caer en el determinismo económico sería importante explorar la relación entre el surgimiento de discursos globales sobre la diferencia, de las nuevas legislaciones internacionales sobre derechos culturales y las nuevas estrategias de mercado que desarrolla el capitalismo transnacional.

Tercer  
cruce de frontera

## Don Eugenio: al "rescate" de la cultura mam

EL EDIFICIO de concreto del Centro Coordinador Indigenista (CCI), con la arquitectura austera que caracteriza a los edificios públicos de la década de los setenta, representó durante varios años el símbolo de la modernidad que llegaba a la sierra. Establecido en 1978 por el Instituto Nacional Indigenista con el propósito de apoyar "el desarrollo de los pueblos indígenas Mam, Mochó y Cakchiquel", el CCI se ha convertido, con el correr de los años, en un intermediario entre los campesinos y las otras instituciones de gobierno que laboran en la región (véase capítulo 4).

En tierras ejidales de Mazapa de Madero, pero alejado del asentamiento poblacional, el CCI se levanta en el corazón de la sierra como un elefante blanco en medio de una planicie desierta entre Motozintla y Mazapa. El "Indigenista", como es conocido localmente, se ha vuelto un espacio de confluencia de campesinos de toda la sierra que bajan periódicamente a tramitar créditos, pedir apoyo para comercializar productos, solicitar asesoría técnica para un nuevo cultivo o simplemente para visitar y saludar a los amigos que saben encontrarán en la sala de espera.

En busca de "las raíces" de los colonizadores de la selva, regresé a mediados de 1993 a la zona de Mariscal. Mi primer paso fue presentarme en el CCI regional y ver las posibilidades de poder tener acceso al archivo de ese centro indigenista. Era una mañana lluviosa, de esas que abundan en la sierra durante más de la mitad del año. Estaba esperando la llegada del director del CCI, cuando un hombre de unos sesenta años se acercó a platicar. El hombre sobresalía del resto de los campesinos que esperaban en los pasillos por su manera de andar y de mirar de frente, era don Eugenio Roblero. "Es un poco alzado", dirían quienes lo conocían. A algunos les incomodaba la seguridad personal con la que don Eugenio le hablaba a cualquier gente, sin importar si era un campesino, un funcionario público o el gobernador del estado.

En mi encuentro con don Eugenio, la primera entrevista a profundidad la hizo él, quería saber quién era yo, qué hacía ahí, cuál era mi vínculo

con el INI, etcétera. Fue una de las pocas veces en las que no tuve que enfrentar la difícil tarea de explicar qué hacía un antropólogo. Don Eugenio parecía saber mejor que yo cuál era el trabajo de los antropólogos. Tenía varios amigos antropólogos interesados por "la cultura". Había conocido al primer antropólogo del CCI, Mauricio Rosas Kifuri, conocía al doctor Andrés Fábregas, antiguo maestro mío y entonces director del Instituto Chiapaneco de Cultura (IChC), tenía amistad con el doctor Jacinto Arias, antropólogo tzotzil, funcionario del gobierno estatal. Si lo que me interesaba era "la cultura mam", él era la persona que yo andaba buscando, no tenía por qué esperar al director del CCI, que por otro lado era un veterinario, "y como usted sabe, pues los veterinarios no muy saben de cultura..."

Platicamos un largo rato, después de hablarle un poco sobre mi interés en escribir una historia de los mames de la sierra, me contó que él había sido el Primer Consejo Supremo Indígena de la zona Alta (el de la zona baja se nombró primero y fue un señor de Mazapa de Madero), su nombramiento había venido directamente del Presidente de la República. Actualmente, coordina a los grupos "Danza Mame" en 22 comunidades, que "rescataban" la cultura de los antiguos. Hicimos una cita para vernos el viernes siguiente en El Porvenir.

A pesar de la extrovertida personalidad de don Eugenio y su interés por "la cultura", en un principio no me entusiasmó la idea de vincularme demasiado a él. Se trataba de una especie de "informante oficial", demasiado cercano a las instituciones de gobierno, como para contarme lo que "realmente pasaba" en la sierra. De cualquier manera decidí visitarlo. Fue fácil dar con él pues rentaba uno de sus cuartos a la Confederación Nacional Campesina (CNC), el brazo campesino del Partido Revolucionario Institucional, y un gran letrado con las siglas CNC distinguían su casa del resto de las casas de la comunidad. Don Eugenio me esperaba junto con su esposa, doña Pina, y varios de sus hijos. Desayunamos en una pequeña cocina, no muy diferente a las otras cocinas de la sierra: un pequeño fogón en una esquina, un molino manual, algunas sillas bajitas, que apenas nos levantaban del ras del suelo y varias mazorcas secas colgando del techo. En esta cocina habría de pasar muchas horas platicando con don Eugenio y con sus hijas, dos de ellas especialmente críticas al príismo de su padre.

Don Eugenio tenía todo planeado para mi estancia en la sierra, me había visto videografiar algunas manifestaciones políticas en Motozintla y estaba familiarizado con las cámaras de video. Su plan era que yo hiciera una película sobre el trabajo de los 22 grupos de "Danzas" y sobre su

labor en el "rescate de la cultura". Sería una tarea difícil, había que recorrer toda la sierra y llegar a muchas comunidades que no eran accesibles en carro; sin embargo, me pareció una forma excelente de conocer la región y aproximarme a este movimiento cultural vinculado al indigenismo oficial. La pasión con la que don Eugenio hablaba de "sus" grupos de Danzas y el apoyo y amabilidad que me brindó desde el primer día en que nos encontramos me hicieron reconsiderar mi rechazo al "informante oficial" y acercarme a esta versión específica de la "historia de los mames".

Pasó casi un año antes de que yo pudiera discutir abiertamente con don Eugenio sus ideas políticas. Mi temor a poner en peligro nuestra relación me mantuvo callada muchas tardes mientras él alababa la labor del PRI y de manera especial las cualidades del entonces candidato a gobernador, licenciado Eduardo Robledo Rincón. En su cocina, en un televisor seminuevo que le regaló uno de sus hijos, nos enteramos juntos del asesinato del entonces secretario general del PRI, José Francisco Ruiz Massieu, en septiembre de 1994, y discutimos la descomposición interna del Partido. Con el tiempo, aprendimos a aceptar y respetar nuestras diferencias políticas. Don Eugenio me ubicó más cerca de la rebeldía de sus hijas, que del discurso oficial de algunos de sus amigos antropólogos.

La tarde en que don Eugenio me contó "su historia", insistió en que lo videografiara a un lado de la bandera mexicana que guardaba en la oficina de la CNC. Quería que quedara muy claro en la película que los mames eran mexicanos:

Yo nací en la colonia del Malé, mis padres nacieron acá, pero los padres de mis padres, vinieron de Guatemala. Cuando se formó El Porvenir mucha gente venía de Guatemala, pero antes pues era como global, no se entendía, 'onde iba a empezar México ni 'onde iba a terminar Guatemala. No se sabía 'onde estaba la división, estaba como revuelto. Mis abuelos puro mame hablaban y mis padres ya aprendieron el español. En mi casa se hablaban los dos, por eso yo aprendí un mi poquito de mame, ya de grande lo fui perfeccionando. Pero se fue perdiendo el idioma, el mame se fue olvidando, dicen los ancianos que se perdió cuando vinieron los maestros. Se fue uno castillanizando, ya los maestros no permitían a los niños que hablaran sus lenguas, querían ellos que se hablara sólo el español. Así fue que aquí en la montaña se fue perdiendo la indianidad. Pero los primeros vividores (*sic*) que llegaron de la zona del Tacaná puro mame hablaban.<sup>109</sup>

<sup>109</sup> Se refiere a los alrededores del volcán Tacaná, en territorio guatemalteco.

Mi abuelo contaba que al hombre que iba a llegar a los 16 años lo recogían y lo mandaban al servicio en Guatemala, entonces se corrían a la montaña, se venían acá, pero no sabían si era México. Cuando llegaron los primeros pobladores pusieron una casita por acá y otra por allá, la distancia entre una casa y otra era hasta de dos leguas. Después los primeros pobladores supieron que el dueño de esta montaña era un gringo.<sup>110</sup> El dueño de todas estas tierras de aquí de El Porvenir era un alemán, él mandaba aquí y nuestros abuelos pagaban un impuesto por la tierra, al rico, al dueño de la finca Germania, pues entonces para trabajar la tierra había que pagar impuesto. Había que bajar hasta la Costa para pagarle al rico, estaba difícil porque estaba lejos, entonces los vividores eran contaditos... se cooperaba entre todos, entonces se trataba de veinte centavos, cuarenta centavos, cincuenta centavos... para tener derecho de cultivar un pedacito de terreno. Después cuando gobernó Tata Lázaro se repartieron algunas tierras, se hizo eso que le dicen la Reforma Agraria.

Cuando el alemán dueño de la finca Germania vio que le iban a quitar sus tierras si no las sembraba, decidió vender los terrenos de la Sierra que de por sí rentaba. Entonces se hizo una junta, se invitó a los jóvenes para que fueran más y se reunieron primero 20, luego hasta 40 y cada uno cooperó y nombraron un delegado que fue a hablar con el alemán dueño de la Germania, así compraron nuestros padres estas tierras de aquí de El Porvenir.

Después nos dieron nuestros papeles de ejidatario pero a los jóvenes, a los hijos de ejidatarios, ya no les está tocando, tienen que formar ampliación de ejido pues... pero ya ni para que van a luchar, si ya no hay tierras, aunque el comisariado quisiera luchar pues, ya no se puede, ya no hay más para repartir. Por eso los hijos están viviendo bajo la sombra de nosotros. Como los míos, dos trabajan mi tierra, los otros se tuvieron que ir, dos viven en Tuxtla, ellos trabajan de puro negocio, ya no piensan en labrar la tierra. Tengo también dos en el magisterio, un varón y una mujer. Muchísimos se tienen que ir a México, a Tecate, a Estados Unidos. Pero van y regresan, no se están de una vez.

Ya los jóvenes de hoy no saben del sufrimiento de las fincas, como nosotros. A mí me tocó ir a la finca con mi padre y sufrí bastante. Yo empecé a ir a las fincas muy jovencito, de la edad de 14 años, de los

14 años hasta los 45 trabajé en las fincas de café. Primero trabajé en la finca Germania, la del alemán, después me enganché en la finca La Fortuna y en una finca que se llamaba Juárez. Era muy duro estar en las fincas, estábamos sujetos a lo que ordenaban el mayordomo y el caporal. El trabajo era muy duro y la comida no nos alcanzaba más que para frijolitos, puro frijol acedo comíamos, sí pues, se sufría bastante, pues. En las fincas grandes había galleras, como bodegas donde todos dormíamos en un tarimar de tabla, revuelitos. No había letrina como ahora, en el puro monte hacíamos nuestras necesidades...

Había patronos que trataban bien, pero otros patronos mentaban la madre, patronos muy delicados, entonces la gente no tardaba, o sea la gente cambiaba mucho de finca. Los alemanes eran muy estrictos, a las tres de la mañana estábamos recibiendo el desayuno, muy estrictos... Sí, yo sufrí, yo sufrí de veras.

Mi familia se quedaba acá en la Sierra, aquí teníamos mi pedacito de milpa, pero no daba, no daba la milpa, como no se abonaba, por eso es que toda la gente iba a las fincas para poder comprar el maíz, porque la milpa no daba.

Yo un día decidí que ya no quería bajar más. Había un alemán a todo dar que platicaba conmigo en la finca Juárez, él me decía: "Sus tierras están ricas, ustedes por no saber trabajar son pendejos, no saben trabajar. Tienen que voltear la tierra, abonarla para que no se agote y luego siembren papa en cantidad, no de media cuerda, hay que sembrar de 30 a 40 cuerdas." De ahí saqué mi experiencia y me puse a trabajar, tuve que ganar mi semilla y todo, y empecé a sembrar mis dos cuerditas de papa. Después llegaron los de la CNC y me invitaron a entrar al Partido, yo no muy sabía que era pero me ofrecieron ayudarme para lograr otras cuerditas de tierra. Así empecé a trabajar en el Partido y aumenté unas cuerditas, después me dieron fertilizantes y pude cosechar más. Así fue aumentando hasta que llegué a sembrar 40 cuerdas de papa, tranquila la vida, ya no salía, ya con eso paré el trabajo en la finca. Ya pasó el tiempo del sufrimiento para mí.

Ahorita también el rico está sufriendo más que nosotros, 'horita ya estamos nivelados, 'horita el rico ya no tiene dinero, porque ya el café ya no vale, ya no vale. Nosotros aquí ya tenemos papa, tenemos repollo, tenemos borregos, y ahí nos pasamos, ya es constante, porque cambió la cosa, ahora viene el apoyo del gobierno. Viene el fertilizante, viene el pesticida, 'hora sí ya se dan más las mazorcas ya. Entonces ya es modernizado todo.

<sup>110</sup> El término "gringo" se utiliza en Chiapas para referirse a cualquier extranjero (blanco) sin importar su nacionalidad.

Fue después de que entré a la CNC que me nombraron Consejo Supremo Mam. A mí siempre me habían interesado las tradiciones y no me gustaba que se estaban perdiendo. Fue de parte del gobierno que llegó la orden de que formáramos Consejos. Con coordinación del INI se nombraron un Consejo acá en la Sierra, porque solamente había el de la zona baja. Fue así que empecé este trabajo de dinamizar la veta indígena. Empecé a recorrer las comunidades indígenas, a ver que es lo que necesitaban, becas para estudiar, problemas de tenencia de la tierra, también de educación. Así trabajé cuatro años como Consejo Supremo. En varias ocasiones me tocó ir a México, estaba allí el Parlamento Indígena, todas las 56 lenguas indígenas de México. Con los otros Consejos Supremos vi que no era vergüenza ser indígena, que era nuestra raíz y no había que negarla. Había que explicar eso a mi gente, entonces el Consejo Supremo Mam, tenía que ver todo sobre nuestro hablante, sobre nuestra lengua, que no se hable nada más el español. El Consejo Supremo debe analizar los problemas de su comunidad, ver cuál es el sentimiento fuerte que debíamos tener los indígenas, un sentir fuerte con todos nuestros hermanos indígenas. El Consejo Supremo debía de ver por qué se había perdido nuestra lengua, por qué se habían perdido nuestras costumbres, las tradiciones de nuestros padres, de nuestros abuelos... Entonces yo en ese tiempo empecé a sentir un sentimiento fuerte por mi lengua indígena, me dio tristeza que las costumbres y el vestuario se habían desaparecido. Entonces pensé de rescatarles por medio de la Danza, empecé a formar mi Danza aquí en 1981, solamente acá en la cabecera municipal de El Porvenir.

Yo sentí que del cielo me venía un sentimiento de que la herencia que habían dejado nuestros padres ya no existía, entonces por esa razón, yo tuve que preocuparme por ellos. Entonces pensé quiero su pensamiento de ellos, porque se habían perdido las tradiciones y se debían rescatar. Así hicimos un análisis y tuvimos que ver cómo levantar nuestra cultura, y cómo rescatar nuestra lengua, así organizamos las Danzas. Primero fuimos sólo un grupo de 14, todos hablantes del mame, pero luego fue creciendo a otros municipios, hasta llegar a los 22 grupos que somos ahora. Representamos cómo era la vida antes, cómo se cantaba, cómo se bailaba, como eran las tradiciones, para que los niños aprendan, sepan de su raíz.

También lo mostramos cómo era nuestra costumbre en el Festival Mayas Zoques que hace el Instituto Chiapaneco de Cultura cada año.

Lo mostramos a los tojolabales, a los tzotziles, a los tzeltales, a los zoques, a todos lo mostramos nuestras tradiciones. Después yo fui a otros países a decir que los mames todavía existimos, todavía vivimos en las montañas de Chiapas. Como soy coordinador de Danza, el Instituto Chiapaneco me tomó en cuenta, que yo fuera a representar por el grupo mame, por esa razón fuimos a Europalia 93. Fuimos hasta Europa, fuimos a firmar en los museos, a mostrar como eran las tradiciones, los trabajos de los abuelos, de los antiguos, de nuestros padres, allá nos fuimos a mostrar a todos. Fuimos tzotziles, tzeltales, tojolabales, con el doctor Jacinto Arias y sus auxiliares del Instituto Chiapaneco.

Ahora sé que mi cultura no va a desaparecer, ahorita yo ya no lo estoy haciendo esto sólo, sino lo estamos haciendo con el apoyo de INI, del Instituto Chiapaneco de Cultura. Sabemos que el gobierno no quiere que desaparezcan nuestras costumbres, nuestras tradiciones. Yo estoy seguro que no, porque ahorita no sólo somos nosotros que sabemos hablar el mame. Yo le di mi consejo a las autoridades municipales y en unas comunidades ya se habla otra vez el 80 por ciento de idioma mame, ya los jóvenes también se están preparando. Hay maestros bilingües, que ya saben el mame. Entonces no vamos dar lugar a que se vayan a desaparecer nuestras tradiciones. Mientras yo viva voy a sembrar la semilla, cuando yo me desaparezca de esta vida tal vez, tal vez... Yo soy el hombre que organizó todo esto, no no'más le voy a decir de labios, sino de hecho, usted lo va a ver cuando vaya conmigo a las comunidades. Los representantes de grupo le pueden decir, también les consta a los presidentes municipales, porque yo, hasta hoy día, siempre estoy en coordinación con la presidencia municipal. Mi trabajo es mucho, salgo a las comunidades, no me importa perder mi día por el sentimiento fuerte de rescatar mi cultura.

## Capítulo 5

### Los grupos de danzas mames: las nuevas identidades culturales y la representación del pasado, 1970-1994

LOS CAMBIOS dentro del discurso oficial del México mestizo al México multicultural, que analizamos en el capítulo anterior, trajeron consigo la creación de nuevos espacios institucionales en los que los campesinos de la sierra empezaron a identificarse como indígenas mames.

Buscándose un lugar dentro del nuevo México multicultural, los campesinos mames hurgaron en la memoria de los ancianos y se dieron a la tarea de reinventar sus tradiciones a través de grupos de "rescate cultural". En diálogo con el indigenismo oficial, surgieron varias iniciativas de promover el uso del idioma mam y el conocimiento y "rescate" de las tradiciones de los antiguos. En este capítulo analizaré la manera en que los campesinos mames se reapropiaron de los espacios institucionales de "rescate cultural", negociando, aceptando o rechazando varias de las definiciones oficiales sobre la cultura indígena.

Quienes se han dado a la tarea de analizar los procesos de invención de tradiciones, han enfatizado por un lado el origen colonial de muchas tradiciones vinculándolas a las estrategias de control de las administraciones europeas (véase Hobsbawm y Ranger, 1983). Estas perspectivas, que cumplieron un importante papel al apuntar al carácter de construcción social de las tradiciones en las sociedades poscoloniales, siguen diferenciando las tradiciones "auténticas" de las "inventadas", siendo las primeras concebidas como resultado de la continuidad cultural de los pueblos y las segundas como construcciones utilizadas por el dominio colonial.

Otras perspectivas posteriores han cuestionado esta dicotomía entre lo "auténtico" y lo "inventado", lo "genuino" y lo "espurio" (Handler y Linnekin, 1984), al señalar que todas las tradiciones son construcciones sociales, interpretaciones de ciertas prácticas y en este sentido *todas* son inventadas. Estas perspectivas señalan que la tradición más que un término descriptivo de una "esencia" es un término interpretativo para referirse a un proceso. Considerando que las culturas cambian permanentemente, al conceptualizar algo como tradicional se le está dando un valor simbó-

lico específico más que hacerse referencia a una temporalidad. En el momento en que una práctica determinada es concebida como "tradición" se altera el contenido mismo de la práctica: "Categorías culturales como la de tradición, tienen un carácter reflexivo; las inventamos en la medida en que las vivimos y pensamos en ellas, la conciencia que la gente tiene de ellas como categorías, afecta su contenido" (Linnekin, 1983: 250, traducción mía). Una vez reconocido el carácter de construcción social de las tradiciones, el reto es ubicar su construcción en el marco de las relaciones de poder, lo cual nos permitirá entender por qué ciertas invenciones son legitimadas y otras no (véase Ulin, 1995).

Preocupados por crear un espacio para escuchar las voces de los sectores subalternos, algunos autores se han dado a la tarea de analizar la manera en que el pasado es reinventado en la memoria histórica de los pueblos, como una estrategia para legitimar sus luchas del presente y contrarrestar el poder homogenizador de los gobiernos coloniales y poscoloniales (Price, 1983 y 1990; Rappaport, 1990). Tendríamos así una nueva dicotomía: las tradiciones inventadas por los "dominadores" para mantener sus hegemonía y las inventadas por los "dominados" para resistir. En este capítulo me propongo cuestionar esta dicotomía al analizar el proceso de invención de tradiciones como un proceso dialéctico de resistencia y reproducción en el que las definiciones estatales tienen una capacidad productiva que posibilita la construcción de ciertas identidades que a la vez vienen a confrontar las propias definiciones que les dieron origen. La hegemonía y la contrahegemonía son sólo distintos momentos de una historia de encuentros y desencuentros de los mames con el Estado-nación.

### Los consejos supremos indígenas y la creación de las "etnias"

La creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), analizada en el capítulo cuatro, ha sido descrita por algunos analistas como una medida corporativista del Estado mexicano, que hasta entonces no había logrado incidir en la organización política de los pueblos indígenas (Harvey, 1989 y 1996). Sin embargo, para el caso específico de la Sierra Madre de Chiapas, el nombramiento de un Consejo Supremo Mam influyó directamente en el surgimiento de nuevos discursos sobre la "cultura" y la "tradición", que tuvieron un impacto directo en la vida cotidiana de los campesinos mames.

Después de ser nombrado como Consejo Supremo Mam, don Gregorio Morales Constantino recorrió las comunidades de la sierra para ver qué necesidades tenían y empezó a gestionar becas de estudio entre los hijos de indígenas ante las autoridades indigenistas. Con las necesidades de los habitantes de la sierra elaboró pliegos petitorios que periódicamente llevaba a las reuniones nacionales del CNPI, generalmente realizadas en la capital de la república.

Aunque el CNPI se volvió más un instrumento de gestión administrativa que una verdadera organización política, su existencia posibilitó que por primera vez indígenas de toda la república se reunieran periódicamente y se enteraran de las problemáticas que compartían con otros habitantes del país. Lo que surgió como un espacio de control por parte del Estado mexicano se convirtió en un espacio de encuentro para indígenas de diferentes regiones que ampliaron sus perspectivas más allá de la comunidad, al ubicar sus problemáticas locales dentro del escenario más amplio de la nación.

Para algunos, como don Gregorio Morales, la existencia de más de 54 idiomas indígenas en México fue una revelación que le permitió reflexionar sobre las distintas experiencias de frente a la castellanización forzada:

Allá en la capital conocí a otros Consejos Supremos, nos dijeron que había como 54 idiomas diferentes ahí reunidos, imagínese, algunos no muy entendían castilla. Yo había oído a los chamulas hablar su idioma, y a los mochó de aquí nomasito de Motozintla, pero ni idea que hubiera tanto idiomista en el país. Antes pensaba que era bueno que mis hijos hablaran pura castilla pero ahí vi que en otros lados no habían perdido su idioma, hasta los niños lo hablaban, de ahí pensé que no era bueno que se perdiera nuestra raíz.<sup>11</sup>

Nuevamente el idioma se convertía en foco de interés de las políticas culturales del Estado, mientras que en los años treinta se trataba acabar con los idiomas indígenas, en la década de los setenta se priorizó, por lo menos en el discurso indigenista, el "rescate y preservación de las lenguas autóctonas". Las nuevas políticas indigenistas centraron en el "rescate" del mam sus esfuerzos por desandar los caminos de la integración forzada.

Debido a la amplitud del territorio habitado por los hablantes de mame, posteriormente se eligió un Consejo Supremo Mame para las tierras Altas

<sup>11</sup> Entrevista con don Gregorio Constantino Morales, Primer Consejo Supremo Mame, diciembre de 1994.

con sede en la cabecera municipal de El Porvenir, quedando al frente de él don Eugenio Robledo, un viejo militante del Partido Revolucionario Institucional y de la Confederación Nacional Campesina (CNC).

Don Eugenio señala que una de las principales tareas de los Consejos Supremos era recuperar los idiomas indígenas:

El Consejo Supremo Mame tenía que ver todo, pero sobre todo ver sobre nuestro hablante, sobre nuestra lengua, que no se hable nada más el español... El Consejo Supremo debe analizar los problemas de su comunidad, ver cuál es el sentimiento fuerte que debíamos tener los indígenas, un sentir fuerte con todos nuestros hermanos indígenas. El Consejo Supremo debía de ver por qué se había perdido nuestra lengua, por qué se habían perdido nuestras costumbres, las tradiciones de nuestros padres de nuestros abuelos.<sup>112</sup>

La población presbiteriana mam ha tenido una participación activa en los programas de "rescate cultural" promovidos por los organismos gubernamentales. El hecho de que el mam se convirtiera en "idioma de culto" durante los años treinta, cuando dejó de hablarse en los espacios públicos en la mayoría de las comunidades de la Sierra, ha influido en que entre los idiomistas se encuentren actualmente varios presbiterianos. De hecho el Consejo Supremo Mame durante el periodo en que se realizó el trabajo de campo que sustenta este libro era un destacado anciano presbiteriano. Las palabras del misionero José Coffin, quien en los años 30 rechazó abiertamente las campañas de aculturación forzada señalando que el idioma indígena era una herencia de Dios que había que conservar (véase capítulo 1), parecen resonar en el testimonio de don Nicolás Pérez, Consejo Supremo Mame y anciano gobernante presbiteriano:

Yo soy anciano gobernante de la Iglesia Presbiteriana aquí en Canadá y pertenezco al Consejo Supremo, que ve por el rescate de la cultura del tiempo atrás, que no se olvide, que no se termine. Estamos nombrados por los que hablamos el mame y estamos integrados porque practicamos el habla mame, es nuestro lenguaje paterno y materno, no hay que olvidarlo hay que comentar con los hijos y los nietos, para que sepan que dependemos de esa raza. Mi cargo en el Consejo Supremo no afecta a la religión, al contrario, podemos dar buenas ideas para hacer cosas justas con los indígenas.<sup>113</sup>

<sup>112</sup>Entrevista con don Eugenio Roblero, Segundo Consejo Supremo Mame, El Porvenir, agosto de 1994.

<sup>113</sup>Testimonio recopilado en el ejido Canadá, municipio de El Porvenir, junio de 1990.

Aunque la Iglesia nacional presbiteriana no tiene actualmente una política cultural clara que reivindique a las culturas indígenas, como lo ha empezado a hacer la Iglesia católica, varios de los conversos se han involucrado en proyectos de "rescate cultural" siempre y cuando no conlleven la participación en festividades del Santo Patrono o el consumo de bebidas alcohólicas.

Los espacios identitarios creados por los consejos supremos se vinieron a reforzar con el establecimiento del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel. Como vimos en el capítulo anterior, el centro combinó el apoyo a proyectos de desarrollo comunitario con las tareas de "rescate cultural".

La creación del área de Fomento del Patrimonio Cultural marca la diferencia con el modelo indigenista anterior, pues su principal función es apoyar las "tradiciones culturales" de los pueblos indígenas. A pesar de que este "nuevo indigenismo" surgió con una perspectiva más crítica de las estructuras de dominación que marcan la vida cotidiana de los pueblos, su visión de las "tradiciones indígenas" sigue siendo muy culturalista. Se busca la "especificidad cultural" en "tradiciones antiguas" que para el caso específico de la región sierra hace varias décadas que éstas desaparecieron. El lenguaje utilizado en uno de los proyectos presentados al Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, por el antropólogo del CCI de Mazapa de Madero, apenas en 1994, nos dice mucho de algunas de las perspectivas que sobre las "tradiciones" y la "identidad indígena" se sigue teniendo en el indigenismo actual:

Entre la tribu mochó observamos que los nativos sienten una profunda reverencia por las tradiciones y costumbres antiguas y el respeto automático de sus consejos y mandamientos, los tienen que obedecer como ciervos fieles (*sic*) y leales "hijos de Dios" espontáneamente debido a su inercia mental (*sic*) transmitida a través del parlamento comunitario; integrado por los cabecitas blancas, ancianos de gran prestigio que heredaron su sabiduría de los antepasados...<sup>114</sup>

En aquellas comunidades en donde las "tradiciones y costumbres antiguas" habían desaparecido, los antropólogos se encargaron de apoyar su reinención.

<sup>114</sup>Proyecto Rescate y Fortalecimiento de Leyes y Tradiciones, Memoria Histórica y Crónica del Pasado, presentado ante el Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, enero de 1994.

El discurso y las políticas indigenistas vinieron a cumplir el mismo papel productivo que Michel Foucault le adscribe al discurso legal, "crea a los mismos sujetos sociales que dice representar" (Foucault, 1979).

Sin embargo, al reconocer que el discurso indigenista tiene la capacidad de producir nuevas subjetividades, no negamos que este discurso sea complementado, contestado o rechazado por otros discursos con la misma capacidad productiva, como lo veremos en los siguientes apartados.

### *Las danzas mames*

Con la formación del Consejo Supremo Mame de la zona Alta en 1981, surgió un movimiento de "rescate cultural" denominado danzas mames que tiene como objetivo principal el representar "tradiciones y costumbres mames" que ya no se practican en la vida cotidiana para darlas a conocer a las nuevas generaciones y para tener una representación en las actividades culturales organizadas por el gobierno del estado. Las llamadas danzas mames son grupos de teatro campesino que aparte de bailar acompañados de música de marimba, representan escenas de la vida diaria de los antiguos mames y reproducen celebraciones religiosas importantes, que en la mayoría de los casos han dejado de realizarse fuera de estas representaciones.

Este nuevo espacio identitario y organizativo se creó bajo la influencia de los Consejos Supremos Mames y con el apoyo institucional del nuevo indigenismo. Don Eugenio Roblero, el promotor de las danzas nos cuenta la manera en que surgió este proyecto:

Yo sentí que del cielo me venía un sentimiento, de que la herencia que habían dejado nuestros padres ya no existía, entonces por esa razón, yo tuve que preocuparme por ellos, quiero su pensamiento de ellos, porque se habían perdido las tradiciones y no se podían rescatar, y sí hicimos un análisis y tuvimos que ver cómo levantar nuestra cultura, y cómo rescatar nuestra lengua, así organizamos las danzas.<sup>115</sup>

Este testimonio nos recuerda las narraciones de *iloles*<sup>116</sup> que explican su decisión de dedicarse a la curación como resultado de una revelación divina (véase Freyermuth, 1993). Al igual que los *iloles*, don Eugenio no

<sup>115</sup> Entrevista con don Eugenio Roblero, Segundo Consejo Supremo Mame, El Porvenir, agosto de 1994.

<sup>116</sup> *Ilol* es el término utilizado entre los tzotziles para referirse a los curadores tradicionales, en la región de la sierra se utiliza el término *chiman*.

puede rebelarse frente a su destino y ante la comunidad legítima su labor de "rescate cultural" como una elección entre personal y celestial.

Después de haber recibido este "sentimiento del cielo", don Eugenio habló con los ancianos para recordar las principales fiestas religiosas que se celebraban en el pasado y los rituales de cosecha, así se lograron montar las danzas de Las Tres Caídas, la Imagen de San Antonio, San Juan de Dios, el Día de la Mazorquita, La Cosecha de la Papa, La Marcada del Borrego, El Día de Todos Santos. También se organizaron representaciones de rituales familiares como El Bautizo del Niño, La Siembra del Niño, La Lavada de Cabeza, La Pedida de la Mano, La Elección del Compadre.<sup>117</sup>

El movimiento inicialmente se concentró en los municipios de El Porvenir y La Grandeza y participaron en él principalmente hombres y mujeres de entre 40 y 70 años que todavía hablaban el mame.

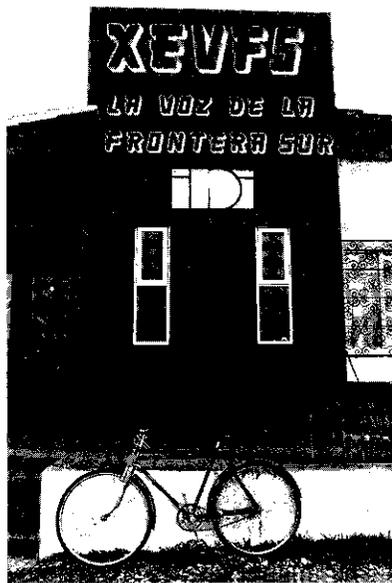
El primer problema para las representaciones del pasado es que se carecía de algunos elementos considerados como fundamentales por los integrantes, como lo eran los trajes tradicionales y la marimba. A diferencia de sus antepasados los integrantes de las danzas tenían la posibilidad de elegir los trajes que deseaban usar; el llamado calzón rajado de lana, usado por los antiguos mames, fue sustituido por un traje de manta color natural, un pañuelo rojo en el cuello y un sombrero de paja; el nuevo atuendo recuerda el traje veracruzano utilizado en algunos bailes folklóricos. Las mujeres por su parte diversificaron los colores de los cortes jaspeados traídos de Guatemala y cambiaron el huipil de manta sencillo por coloridas blusas bordadas. Los antropólogos también jugaron un papel importante en la reinención del traje tradicional mame:

En un principio por nuestra propia cuenta hicimos la danza, pero no nos viene ningún apoyo de ninguna institución, entonces en una ocasión que vino un antropólogo que venía de México, el licenciado Arturo Lomelí, él vino a hacer unas pláticas, a preguntar si todavía se habla el mame, y nos preguntó si no se podían formar unos grupos de Danzas, para ver cómo se le apoyaba más al hablante. Yo le dije que desde 1981 estoy trabajando con los grupos de danzantes, y a él le pareció muy bien, entonces yo le pedí apoyo para unos trajes y él me consiguió la manta. Así hicimos los trajes de los hombres, luego como

<sup>117</sup> Las representaciones de El Bautizo del Niño, La lavada de la cabeza y La Siembra del Niño, se refieren todas a distintos ritos de paso que se realizan cuando nace un niño. El primero hace referencia al bautizo tradicional de la iglesia católica, el segundo a un rito de purificación que realizaban los padres del recién nacido y el tercero al entierro del ombligo del niño, que aún se hace, para crear un vínculo entre el recién nacido y la tierra. Para una descripción de esta tercera ceremonia (Cutiérez, 1996: 112-113).

a los seis meses conseguimos 300,000 pesos para comprar los cortes de las mujeres en Huehuetenango, Guatemala...<sup>118</sup>

El movimiento fue creciendo abarcando los municipios de El Porvenir, La Grandeza, Bejucal de Ocampo y Siltepec. Actualmente existen 22 grupos, de entre 10 y 15 personas cada uno, distribuidos en los cuatro municipios: en El Porvenir dos, en la cabecera municipal, dos en el ejido Cambil, uno en el ejido El Roble y dos en el ejido Canadá; en La Grandeza, dos en Barrio Banderas, uno en Maíz Blanco, uno en Las Tablas y dos en Libertad Ventanas; en Siltepec, dos en El Rodeo, cuatro en El Palmar y dos en Palmarcito; finalmente en Bejucal de Ocampo sólo existe el grupo de la colonia Reforma Casbil. En los últimos años se han organizado de manera coyuntural algunos grupos en la costa a raíz de que el gobierno del estado a través del Instituto Chiapaneco de Cultura (ICHC), los ha invitado a participar en el Festival de Danzas Mayas y Zoques.



La XEVFS jugó un papel importante en la promoción de las Danzas Mames. Foto de Lorenzo Armendáriz. Colección INI

Otras instituciones, como la radio del INI, XEVFS "La Voz de la Frontera Sur", el Departamento de Culturas Étnicas del ICHC, el Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas

<sup>118</sup> *Idem.*

de Pronasol,<sup>119</sup> apoyaron y estimularon de diferentes maneras el trabajo de las Danzas Mames. El Departamento de Culturas Étnicas del ICHC amplió el trabajo de las Danzas, ofreciendo apoyo para la realización de talleres en los que se enseñara el idioma mame a jóvenes y niños. Promovió también la formación de nuevos grupos:

La primera vez que me enteré que existían las Danzas, fue cuando conocí al licenciado Becerril aquí en El Porvenir, entonces yo le pregunté cuál era su propósito, cuál era su carrera, entonces él me explicó que venía por cuestión de rescatar la cultura y él nos animó a participar.<sup>120</sup>

A partir del apoyo institucional que las Danzas han obtenido en los últimos años, jóvenes y niños, hijos de hablantes de mame, pero que ya no hablaban el idioma, se han interesado en participar. Existen casos inclusive de mujeres mestizas que han decidido "convertirse" en mames para acompañar a sus esposos en las representaciones:

Mis padres pura castilla hablaban, pero mi esposo me exigió el mame, te voy a enseñar -me dijo- poco a poco lo vas a aprender, yo al principio no quería, no sabía hablar el mame. "Tu también vas a participar en el Grupo de Danzas, me dijo, para eso está el coordinador, para que te enseñe, pero si él no te enseña, te voy a enseñar, yo". Yo entonces no sabía pronunciar el idioma, ahora lo sé los nombres de animales de la casa, los borregos, gallinas, cochis, ahora si lo se pronunciar un poco.<sup>121</sup>

Este testimonio que nos habla del carácter temporal, dinámico y cambiante de la identidad mame, es una crítica directa a la naturalización que algunos indianistas hacen de las identidades culturales.

La construcción colectiva de un discurso histórico y la identificación con este discurso ha creado lazos de pertenencia desde la selva de Las Margaritas hasta la montaña del Malé en la Sierra Madre. La identificación con un pasado de prohibición durante el tiempo de "La Ley del gobierno y la quema de trajes", los sufrimientos de la finca, los años del mal mora-

<sup>119</sup> El Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) fue creado por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) para implementar programas sociales dirigidos a zonas marginales.

<sup>120</sup> Entrevista con E.M., Malé, octubre de 1994. Se refiere al licenciado Juan Armando Becerril, coordinador de la región sierra del Departamento de Culturas Étnicas.

<sup>121</sup> Testimonio M.P., Cambil, El Porvenir, octubre de 1994.

do, han ido construyendo un mito de origen con el que los mames de las distintas regiones se sienten identificados. En los nuevos espacios de representación esta memoria colectiva se ve escenificada y legitimada ante audiencias más amplias.

#### *Memoria y representación de la vida cotidiana*

En las dramatizaciones realizadas por los grupos de Danzas se pone de manifiesto más que la reproducción fiel las tradiciones mames, la manera en que los mames contemporáneos imaginan su pasado. Se trata de un nuevo espacio ritual en el que la identidad étnica se convierte literalmente en una representación, en donde elementos del pasado y del presente se mezclan para hablarnos de la manera en que los mames contemporáneos conciben su historia.

Estamos frente a una escenificación selectiva del pasado en la que sólo se recuperan aquellas prácticas que son consideradas como las más significativas dentro de la "vida de los antiguos". En este sentido podríamos retomar la propuesta de Catarine Héau de que "sólo se recuerda lo que puede explicar, justificar o relacionarse con el presente. Nuestro pasado se articula en la memoria en función de los intereses de nuestra comunidad, nuestra familia o nosotros mismos en el presente" (Héau, 1994: 107).

Considerando que se trata de la expresión de una "memoria colectiva", la pugna de intereses en las comunidades se pone de manifiesto en la manera en que se seleccionan los contenidos: para un sector, los rituales religiosos y las festividades familiares son lo más importante, para otros el recordar el sufrimiento del pasado les permite legitimar sus luchas del presente. La tensión entre estas dos versiones del pasado está siempre latente en las representaciones de las Danzas Mames.

Los papeles de género y las jerarquías de edad también son reforzadas en las actuaciones de las Danzas. Varias de las representaciones que se realizan, sobre todo las que tienen que ver con los ritos previos al matrimonio, como la "pedida de la novia", o las que hacen referencia a la vida cotidiana, enfatizan la importancia de la disciplina y la obediencia de los hijos hacia los padres y de las mujeres hacia sus esposos.

Aunque las mujeres mames tienen una participación importante en las Danzas, ninguno de los veinte grupos existentes está dirigido o coordinado por una mujer y muy pocas asisten a las reuniones de planeación en las que se deciden los contenidos de las representaciones. Al igual que en las asambleas ejidales, o que en otras reuniones en las que se discuten los

problemas de la comunidad, las mujeres que asisten lo hacen en calidad de acompañantes de sus esposos y no tienen voz, ni voto. Esta "democracia comunitaria", reivindicada por un sector importante del movimiento indígena, construye su consenso con base en la exclusión de las mujeres, por lo que las decisiones que se toman en estas asambleas, ya sea con respecto a problemas agrarios o a representaciones culturales, no expresan el sentir de un sector importante de la comunidad.

Algunas autoras, como Judith Stacey y Florencia Mallon, usan el término de "patriarcado democrático" para referirse a las formas en que históricamente se ha construido el consenso comunitario en algunas regiones indígenas en donde los hombres, pero especialmente los hombres de edad, son considerados como "los custodios del legítimo comunismo, la personificación misma de las nociones comunales de justicia, responsabilidad y reciprocidad, contenidas en la idea del buen patriarca. Este reconocimiento mutuo de poder e influencia, subyace a la construcción del patriarcado democrático" (Mallon, 1995: 76, traducción mía). Aunque Mallon reconoce que existe una "tensión oxymorónica" entre democracia y patriarcado, plantea que finalmente los ancianos han logrado construir una hegemonía comunitaria, que les permite lograr un consenso en torno a sus decisiones. Una nueva generación de mujeres indígenas ha venido a cuestionar el carácter democrático de este patriarcado y a demandar un mayor espacio de participación, por lo que los ancianos mames se valen de las Danzas para legitimar la autoridad de los hombres en nombre de la "tradición".<sup>122</sup>

Muchos de los "usos y costumbres" que han sido cuestionados por otras mujeres mames organizadas (los cuales analizaremos en los capítulos seis y siete), son legitimados por las representaciones de las Danzas, como son los compromisos matrimoniales entre los padres, bajo el argumento de que éstos tienen más sabiduría para elegir los esposos de sus hijas. Esta práctica, denunciada por muchas mujeres indígenas como "matrimonio forzado", junto con la violencia doméstica, justificada en nombre de la disciplina, son representadas por los grupos de Danzas como parte de las "costumbres" de los mames, sin que las mujeres participantes cuestionen o rechacen estos contenidos.

Los discursos que se construyen en los grupos danzas expresan así la complejidad de las luchas por definir el significado de la "cultura y la tra-

<sup>122</sup> Para una crítica a esta "democracia comunitaria" desde las propias mujeres indígenas, véase las Memorias del Encuentro-Taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones", mayo de 1994. Para una visión crítica desde una perspectiva de género al "consenso indígena", véanse Collier, 1995b y Hernández Castillo y Ortiz Elizondo, 1996.

dición mam". Si en algunos contextos éstos cuestionan las estructuras de dominación económica representadas por las fincas y el racismo estructural de la sociedad mestiza, jugando así un papel contrahegemónico, en otros reproducen y refuerzan la subordinación de las mujeres haciendo eco a los discursos hegemónicos sobre los papeles de género.

El contenido de las historias narradas por las danzas mames depende mucho de la audiencia a la que vayan dirigidas las representaciones. Generalmente éstas se realizan para tres tipos de público: Por un lado están las representaciones que se hacen para la propia comunidad, que generalmente se llevan a cabo en fechas especiales como la clausura de cursos de la primaria, el día de las madres o la celebración del Santo Patrono. Después están las que se hacen en los festivales regionales que van más dirigidas a un público amplio, la mayoría de las veces integrado por indígenas de otras regiones del estado. Finalmente están las representaciones que se graban para la radio del INI, que son las que tienen una difusión más amplia y en las que se priorizan las narraciones de los ancianos. Los contenidos de las representaciones dependen mucho de las audiencias a las que se dirigen, la improvisación y la renovación de las mismas es permanente. Nuevas memorias se van añadiendo día con día a las historias contadas y representadas por las danzas.

*Para XEVFS "La Voz de la Frontera Sur"*

A un poco más de un año de fundada la radio del INI en Las Margaritas, XEVFS La Voz de la Frontera Sur, el antropólogo del Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Cakchiquel de Mazapa de Madero, Carlos Gutiérrez Alfonzo, propuso añadir a las voces de tzeltales, tzotziles y tojolabales, las de los campesinos mames de la sierra.<sup>123</sup> La iniciativa de elaborar un programa especial denominado "Palabra y Música Mam" fue presentada a la radio y ante una especie de consejo consultivo denominado Comités Comunitarios de Planeación, que el CCI de Mazapa de Madero había formado para discutir sus proyectos con representantes de las comunidades. Carlos Gutiérrez describe los orígenes de este nuevo espacio de "rescate cultural":

En julio de 1988 puse a consideración de los presidentes de los comités comunitarios de planeación de Mazapa de Madero un esbozo del proyecto. Contenido: historia y organización de la comunidad, tradi-

<sup>123</sup> Para un análisis crítico del trabajos de la XEVFS véase Lucila Vargas, 1994; para la experiencia específica en la zona mam, Gutiérrez Alfonzo, 1996.

ción oral, música. Las voces participantes y los oyentes: mames. Los comités se encargarían de hacer una lista de posibles participantes, de designar comunidades y de evaluar el trabajo realizado; propusieron el horario de transmisión: viernes a las cuatro de la tarde (Gutiérrez 1996: 70).

La propuesta de Carlos Gutiérrez encontró eco en los grupos de danzas que el entonces Consejo Supremo Mame, Eugenio Robledo, había empezado a organizar. Aunque ya se habían hecho algunas representaciones, el programa "Palabra y Música Mam" fue realmente el elemento catalizador que vino a consolidar la organización de las danzas y contribuyó en la formación de nuevos grupos en los municipios de La Grandeza y Siltepec.

Las historias contadas frente a la radio tienden a ser más largas que las representadas en las comunidades o en los Festivales de Danzas Mayas y Zoques. La grabación de un programa puede durar hasta un día entero, con sus respectivas interrupciones para invitar a los técnicos de la radio visitantes a comer y cenar. Pronto los comerciantes que pasaban por los ejidos de la sierra empezaron a comentar de cuando estando en Comitán escucharon la historia de "La mazorquita" en la voz de don Luciano, o el pariente que venía de visita de la costa bromeaba sobre su sorpresa el día en que escuchó a su abuelo al prender el radio en Tapachula. Después de la transmisión de los primeros programas se tomó conciencia de que lo contado ante el micrófono podía llegar a miles de gentes, a los parientes que hacía años emigraron a la selva, a los amigos que se encontraban trabajando en las fincas, al marido que estaba vendiendo en Frontera Comalapa. Los técnicos de la XEVFS se convirtieron en huéspedes de honor en las comunidades mames. Fui invitada a una de estas grabaciones cuando llegué por primera vez a la sierra.

A petición de los habitantes de Las Ceibas llevé unas grabaciones con sus historias a la XEVFS en octubre de 1989. Éste fue el inicio de una larga amistad con los integrantes del equipo técnico de la radiodifusora y mi puerta de entrada a la zona de Mariscal.

Una mañana de junio de 1990 subí con Carlos Gutiérrez a la punta del cerro del Malé. Desde esas alturas vi a "Motozintla, pequeña, detenida en el tiempo", en ese momento decidí que regresaría a vivir a la sierra y escribiría la historia que hoy aquí presento.

Me tocó acompañar al equipo técnico en uno de sus recorridos por la zona. Para ese entonces ya se había integrado al equipo de la radiodifusora



La radio indigenista está a cargo de una nueva generación de jóvenes indígenas que quieren "rescatar" su cultura.  
Foto de Fernando Rosales

Noé Morales, un joven mam de la comunidad de Miravalle, quien posteriormente se quedaría a cargo del programa "Palabra y Música Mam". Era temporada de lluvias, que en la sierra abarca casi nueve de los doce meses del año, y se había confirmado por la radio que llegaríamos ese día a grabar al ejido El Rodeo, municipio de Siltepec. A través de unos parientes de Noé, la gente de El Rodeo había invitado a la radio a hacer un programa sobre la historia del ejido. Se trataba de grabar varias horas que se retransmitirían por partes en el programa de los viernes.

Cubiertos con capas de hule y protegiendo cuidadosamente el equipo de radio, caminamos entre el lodo y la lluvia hasta la casa del representante del grupo, que vivía alejado de la agencia ejidal –lo más cercano a lo que podíamos llamar "el centro de la colonia"– en la ladera de uno de los cerros colindantes. En la casa nos esperaba el café caliente y unos tamaños de maíz y frijol negro que las mujeres integrantes del grupo de Danzas habían cocinado para nosotros. Después de almorzar y secarnos un rato junto al fogón, empezó la grabación. Todos los integrantes del grupo se sentaron en un semicírculo alrededor de una mesa donde había una botella de Tatish, un aguardiente muy popular en la zona, que se fabrica en Yucatán. Después de que Noé presentó a los integrantes a la audiencia de la XEVFS se empezó la representación. Se trataba de representar a un grupo de amigos que se juntaban a recordar cómo se fundó el ejido y cómo eran las cosas antes. Ese grupo de amigos que formaban la Danza de El Rodeo, de cierta manera se representaba a sí mismo.

Parte de la grabación era en mam y después alguno contestaba de tal manera que resumía en español lo que el otro había dicho, sin que pareciera abiertamente una traducción. Se habló de cuando llegaron los

abuelos y aquello era sólo montaña, de la "ley del gobierno" que prohibió el idioma y quemó los trajes, de lo que sembraban los antiguos, de lo que se comía, de cómo se logró obtener los papeles para ser ejido. Conforme avanzaba la grabación, el Tatish seguía circulando y las historias se volvían más dolorosas y se enfatizaba más el sufrimiento de los mames de la sierra. Mientras don Gumercindo nos platicaba de lo difícil que era sembrar en tierra fría con las heladas, de la vida en la finca..., doña Luz repetía entre murmullos y casi sollozando: "Es su verdad, es su verdad, no es sólo historia para la radio..."

Las más de 50 horas de grabación que se han transmitido en "Palabra y Música Mam" y que se guardan en la Fonoteca de la Radio, representan el registro más completo de historia oral de los pueblos de la sierra. Este material ameritaría un análisis riguroso, lo cual está más allá de los objetivos de este escrito. Carlos Gutiérrez ha hecho una excelente selección que presenta junto con sus reflexiones personales sobre la experiencia de la radio (1996).

A diferencia de lo que vería posteriormente en las representaciones hechas para la misma comunidad, las grabadas para la radio muchas veces tienen un énfasis en lo difícil que es la vida en la sierra y referencias a los problemas concretos que enfrentaron los "antiguos" y que siguen enfrentando ellos. Por ejemplo, en la grabación que me tocó presenciar en El Rodeo, se contaba:

Aquí es un lugar marginado... en tiempo de agua pué, ya no podemos viajar. Y resulta que en el tiempo de agua nos entra pena, apenas viene el maíz en la Coplamar, y ahí estamos nosotros desconsolados. No sé cuál será el sistema del señor gobernador que ya está en su lugar ahorita, si nos sigue ayudando a los campesinos, pues ojalá. Por eso firmamos por él, por nosotros está el señor ese. Y si no, si hubiera dicho el campesino que no, pues que tal si nos hacemos p'atrás. Porque la mayoría es la base, la base principal.

En otros lugares, allá abajo, está bueno, pasan los carros en cualquier momento, de noche. Pero acá pué, en esta Sierra... Llegando a Motozintla ahí da pena mirar para arriba. Para llegar acá se retepiensa.<sup>124</sup>

La radio representa una oportunidad de enviar mensajes no sólo a los parientes que están en otras zonas del estado, sino de manera indirecta o

<sup>124</sup>Ejido El Rodeo, municipio de Siltepec, junio de 1990.

directa al mismo gobernador para que recuerde las promesas hechas durante las campañas electorales, y luego incumplidas. En un sondeo llevado a cabo por la radio para conocer el impacto regional y las opiniones de los radioescuchas, una señora comentaba:

Me gusta que me digan en la radio que el pueblo está siendo engañado por el gobierno. Los programas me han servido para despertar, para comprender mejor. Me gustaría que me enseñaran cómo trabajar mejor, cómo han mejorado los demás, cómo están organizados (Gutiérrez Alfonzo, 1996: 74).

Aunque la radio, finalmente, es una radio gubernamental y no tiene en su programación una perspectiva crítica de los programas institucionales (véase Vargas, 1994), los espacios abiertos para las "historias" de la sierra y la selva han permitido que los habitantes fronterizos expresen sus opiniones críticas sobre distintos aspectos y así indirectamente le han servido a algunos radioescuchas "para despertar". Esta consecuencia inintencionada de la radio influyó en que durante la gubernatura de Patrocinio González Garrido se dieran fuertes tensiones entre el gobierno del estado y la dirección de la XEVFS y que inclusive se intentara comprar la radio para que pasara a formar parte de la red de radiodifusoras del gobierno del estado. Para poder continuar en manos del INI, la dirección de la radio debió cuidar más su programación y cerró sus espacios a muchas de las organizaciones campesinas independientes que antes hacían uso de este medio (Vargas, 1994).

Sin embargo, para los integrantes de las danzas la grabación y retransmisión que la XEVFS ha hecho de muchas de sus representaciones ha influido en la legitimación de estos grupos de frente al resto de la población. El prestigio que la radio tiene entre la población campesina hizo que muchos jóvenes que consideraban las Danzas como un entretenimiento de viejitos empezaran a tomar en serio el nuevo espacio organizativo.

#### *En los Festivales de Danzas Mayas y Zoques*

A partir de 1982, con la presencia del antropólogo tzotzil Jacinto Arias como director del Departamento de Fortalecimiento de las Culturas Etnicas del gobierno de Chiapas, se iniciaron a nivel estatal los festivales culturales interétnicos que posteriormente llevarían el nombre de Festivales de Danzas Mayas y Zoques. Viejo militante priísta, bastante conservador en sus

posturas políticas, Jacinto Arias se distanció de las posturas independientes del movimiento indígena y campesino del estado, sobre todo a raíz de su gestión como presidente municipal priísta del municipio tzotzil de San Pedro Chenalhó. Sin embargo, en su desempeño como funcionario público siempre ha intentado diferenciar su perspectiva de las políticas culturales de las perspectivas del indigenismo oficial. La principal diferencia entre el indigenismo de Jacinto Arias y el del INI reside en que Arias ha enfatizado la importancia de que sean los mismos indígenas los que estén al frente de los organismos gubernamentales que se encargan de instrumentalizar las políticas culturales y de desarrollo hacia la población indígena. Durante su gestión al frente del Departamento de Fortalecimiento de las Culturas Etnicas, su equipo estaba integrado por veinte promotores indígenas y tres mestizos.

Fue este interés por crear espacios para indígenas, controlados por indígenas, el que lo llevó a promover la organización de los Festivales de Danzas Mayas y Zoques, cuyo principal objetivo es apoyar las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas de Chiapas y posibilitar el intercambio cultural interétnico entre los grupos mayas y zoques. A diferencia de otros festivales organizados por el gobierno del estado, que tienen abiertamente un carácter folklórico para promocionar el turismo, al Festival de Danzas Mayas y Zoques no se permite la entrada al público en general y tiene sobre todo un carácter político. El festival y en general las iniciativas del Departamento de Fortalecimiento han ido formando una élite indígena en el partido oficial que en diversas coyunturas ha confrontado a los intelectuales indígenas del movimiento independiente.

A pesar de la ubicación partidista del comité organizador del festival, éste se ha convertido en un espacio plural al que asisten indígenas de todo el estado vinculados o no al partido oficial. Al igual que la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, el Festival de Danzas Mayas y Zoques posibilitó que indígenas de todo el estado se reunieran y conocieran los problemas de otras regiones, a la vez que intercambiaban información sobre sus tradiciones culturales y reinventaban nuevas tradiciones. La polarización política que ha marcado la vida de los pueblos indígenas a raíz del levantamiento zapatista de 1994, también ha venido a influir en la dinámica interna del festival, como veremos en el capítulo siete.

Desde la realización del primer festival en 1982, don Eugenio Robledo asistió como observador y representante del Consejo Supremo Mame. Después de ver los coloridos trajes de los indígenas tzotziles y tzeltales de

los Altos, don Eugenio decidió solicitar apoyo del INI y del Departamento de Fortalecimiento de las Culturas Étnicas para comprar en Guatemala trajes para sus grupos de Danza. El "sentimiento celestial" con el que don Eugenio describe su decisión de organizar los grupos de Danzas Mames, coincide con su participación en el primer festival interétnico. Desde entonces cada año ha ido aumentando el número de Danzas Mames que participan en el festival. Sus representaciones, sin embargo, son muy breves y por lo general se limitan a la parte del "zapateado" y la música de marimba, debido a que el alto número de comunidades que participan en el Festival sólo permite que cada grupo cuente con un tiempo mínimo de entre diez y quince minutos para su representación.

En septiembre de 1994, los representantes de los grupos de Danzas Mames me invitaron al pueblo zoque de Tapilula a videografiar sus representaciones en el Festival de Danzas Mayas y Zoques. Solamente podían tomar fotografías o grabar los invitados de las distintas organizaciones o comunidades participantes y para eso se tenía que pedir un permiso especial ante el Comité de Vigilancia del evento. Cargada con mi equipo de video y después de varias horas de manejar, llegué a Tapilula un jueves al mediodía, en medio del calor extremo del norte chiapaneco. Me llevó algo de tiempo localizar a la gente de la sierra entre los más de seiscientos participantes congregados en el parque central. Los huipiles rojos bordados de los tzotziles de los Altos, las elegantes blusas blancas a medio hombro de las mujeres tzeltales, el colorido de las faldas tojolabales, los trajes de monos de la gente de chamula... todos estos colores juntos le daban a Tapilula un esplendor pocas veces visto en este pueblo zoque de origen colonial.

En un entarimado en medio del parque se estaban llevando a cabo las representaciones: música, danza y teatro de tojolabales, tzeltales, tzotziles, choles, jacaltecos, chujes, zoques y mames. Sólo algunos grupos de San Juan Chamula hacían sus rituales religiosos frente a la iglesia católica del pueblo, al margen del evento principal que se realizaba en el parque. Para mi mala suerte uno de los primeros grupos en presentarse fue una de las Danzas de la sierra. Aún no había tramitado mi permiso y un integrante del Comité de Vigilancia me prohibió filmar; un amigo tzotzil del grupo independiente de teatro Sna Jtz'ibajom (La Casa del Escritor), estaba en las mismas circunstancias que yo. Los dos tuvimos que apagar nuestras cámaras y acercarnos al funcionario chol que daba los permisos. Se requería que los coordinadores del grupo que nos invitó se presentaran ante él y ratificaran su invitación y solamente se podía filmar a quienes nos hubieran invitado. En mi caso necesitaban presentarse los diez coor-

dinadores de los grupos de la sierra. Entre las seiscientas personas presentes era como encontrar una aguja en un pajar. El festival tenía sus videofilmadores oficiales y no hacía falta nadie más.

Mi amigo se fue en busca del doctor Jacinto Arias y yo traté de localizar a don Eugenio. Después de buscar afanosamente, nos enteramos que el Comité Organizador estaba en una reunión especial de la que no saldría hasta la tarde. El calor, el cansancio de cargar cámara, tripie, micrófonos por todo el pueblo y la frustración de ver que el festival avanzaba sin poder filmarlo me hicieron sentarme en una banca a observar al menos las representaciones. Para mi sorpresa, la representación que uno de los grupos de la sierra estrenaba era una historia que trataba del trabajo en la finca cafetalera y finalizaba con la organización de los campesinos para su ocupación. Fue una de las representaciones más aplaudidas del festival.

El Comité Organizador, integrado por gente del PRI, discutía el relevo de los coordinadores de zona encerrado en alguna bodega, mientras tanto los participantes decidían darle a sus representaciones nuevos contenidos más acordes con la realidad que vivía el estado después del levantamiento zapatista.

Logré filmar una o dos de las representaciones de los grupos a cuyos coordinadores pude encontrar a tiempo para tramitar el permiso. Mi amigo tzotzil había desistido y se había regresado a San Cristóbal en el primer día del festival. Al día siguiente, me encontré con el doctor Jacinto Arias y le conté mi situación, le expliqué que el único motivo por el que estaba ahí era porque me lo habían pedido los grupos de la sierra y debido a las trabas burocráticas no les había podido cumplir. Con una sonrisa irónica me contestó: "Aquí nosotros ponemos las leyes, puedes aprovechar para analizar el nuevo cacicazgo indígena en Chiapas". El cinismo o la honestidad de Jacinto Arias me dejaron muda, simplemente no supe qué contestar.

Me había comprometido a entregar a cada grupo un videocasete con su filmación; días después en la sierra tuve que explicarles que la nueva burocracia indígena no me permitió filmar. A partir de esta experiencia, varios coordinadores de danzas decidieron hacer su propia película, para lo cual me pidieron prestada la cámara de video por unas semanas. Posteriormente los apoyé en la elaboración de un proyecto para solicitar al INI un equipo de videograbación. La relación de los grupos de Danzas Mames con el mundo de la imagen es parte de la historia contemporánea de los campesinos de la sierra que se está desarrollando en estos momentos y de la cual este libro aún no da cuenta.

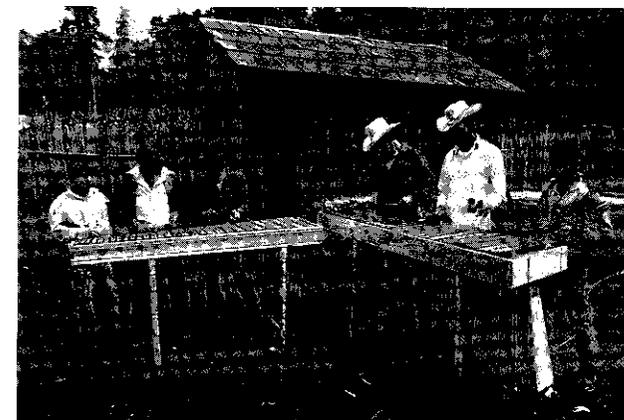
### Para la comunidad

Desde su formación, los grupos de Danzas han pasado a ser parte integral de la mayoría de las festividades comunitarias, desde las fiestas religiosas hasta la inauguración de obras públicas. Por su participación en estos eventos los integrantes no reciben ninguna retribución económica y sólo en los casos en que se invita a alguna marimba de otra comunidad se coopera para pagarles a los marimbistas el transporte. La descripción de una de estas representaciones frente a la propia comunidad nos permitirá contrastar el tipo de historias que se narran en un espacio familiar con las que se cuentan a auditorios más amplios:

Es el cierre de fin de cursos de la primaria de barrio Banderas en el municipio de La Grandeza. El coordinador de las danzas, un muchacho joven que entiende pero no habla el mam, acordó con los maestros que el Grupo de Danzas de la comunidad se presentaría para apoyar el festival escolar. Se envió a través de parientes una invitación a los grupos de Maíz Blanco, del municipio de La Grandeza y al de Laguna Canadá, del municipio de El Porvenir. Los lazos de amistad con los integrantes de los dos grupos influyeron en que decidieran invitarlos. Ambos grupos aceptaron la invitación y salieron muy temprano de sus comunidades para asistir al festival. Los de Maíz Blanco tuvieron que caminar más de cuatro horas cargando su marimba y los de Canadá una hora cuesta abajo por senderos lodosos de difícil acceso. El gusto por apoyar en el festejo y dar a conocer sus danzas, así como la promesa de un rico estofado de borrego, son los únicos alicientes que los dos grupos tienen para emprender esta jornada en medio de las lluvias de mayo.

La escuela, ubicada en un terreno plano rodeada de un accidentado paisaje, parecería ser la única construcción visible en medio de la montaña. Poniendo atención se pueden reconocer las casas desparramadas entre ladera y ladera. La gente bajó desde temprano de sus casas a la escuela para ganarle tiempo a la lluvia. Sin embargo, hubo que esperar a que "el agua amainara" para empezar el festival. Las representaciones se harán en la cancha de basquetbol, las marimbas se acomodan en una esquina y se consiguen varios plásticos grandes para protegerlas en caso de que empiece nuevamente a llover. Los niños toman sus lugares alrededor de la cancha, organizados por años escolares, son los festejados y las representaciones van dirigidas especialmente a ellos.

A diferencia de otras representaciones, las que se hacen para la comunidad por lo general van precedidas por un breve discurso en el que se habla de la importancia de la cultura y se explica el objetivo de las danzas.



La marimba es un elemento muy importante de las Danzas Mames  
Foto de Lorenzo Armendáriz  
Colección ISI

Este discurso lo da en mam alguno de los integrantes más ancianos del grupo, él mismo o uno de los jóvenes bilingües lo traduce para que los niños puedan entender. Frente a otras audiencias no es necesario justificar la importancia de recuperar el pasado, tanto los participantes de los Festivales de Danza Mayas y Zoques, como los técnicos de la radio indigenista, comparten el interés por el "rescate cultural". Sin embargo, para mucha de la gente de la comunidad, especialmente para los niños y los jóvenes, no está muy claro por qué se quiere volver al tiempo de los "antiguos".

Don Feliciano fue el encargado de presentar la danza de barrio Banderas en el festival. El viejo equipo de sonido de la escuela sólo sirve para reproducir su voz con bastantes interferencias a todo lo largo y ancho de la cancha. Toma el micrófono y empieza a hablar en mam durante más de 10 minutos, después traduce él mismo brevemente:

Gracias a los maestros por invitarnos hoy a estar aquí y a los hermanos de Maíz Blanco y Canadá por aceptar venir a pesar de la lluvia. Estamos aquí para recordarles a los niños de dónde viene nuestra raíz, es una recordación de cómo vivían nuestros abuelitos, para que sepan que somos mames, que no es vergüenza, sino al contrario... hay que recordar siempre y no negar quiénes somos. Vamos a presentar primero como compraban los antiguos. En aquellos tiempos no era como ahora, no se acostumbraba el jabón de bolsita, sólo el jabón de coche,<sup>125</sup> no había azúcar sino panela, el dinero no se manejaba como ahora sino de a un real, dos reales, un tostón. Lo que se vendía en el mercado era lo que uno sembraba y lo que uno hacía con sus

<sup>125</sup>Se trata de jabón hecho con manteca de puerco.

manos, su ollita, su cobija, su copal, todo lo hacían los antiguos con sus manos, no como ahora que todo hay que traerlo de fuera. Así van a ver ustedes niños en esta representación, en esta recordación, para que sepan, para que no olviden...<sup>126</sup>

Después de esta breve presentación sale el grupo de barrio Banderas integrado por siete hombres y cinco mujeres. Los hombres van vestidos de pantalón y camisa blanca con un cinto rojo y sombrero de palma. Don Julián no tenía listo su traje y decidió usar una camisa de karateca que alguno de sus hijos había traído de la ciudad hace algunos años. Las mujeres llevan todas corte color verde que mandaron traer de Huehuetenango con dinero que les dio el INI; los chales son de múltiples colores al igual que sus zapatos de plástico. Se divide el grupo en dos, los vendedores y los compradores. Se ponen en el suelo varias ollas de barro hechas a mano que alguna anciana de la comunidad prestó; bolitas de copal, una cobija de lana, de las que todavía hace don Cayito en El Porvenir, verduras de varios tipos y el popular Tatish. La representación es en mam y se ve el regateo entre compradores y vendedores. Los niños ponen atención, se ríen, algunos dejan sus lugares para ver qué se vende y se compra, las maestras los reprenden y los sientan de nuevo. Se levanta el mercado y empieza el baile.

Reconozco los ritmos de *Ferrocarril de los Altos*, una de las piezas de marimba más populares entre los guatemaltecos. Después se toca *El Cafetal*, una melodía colombiana que en la sierra es considerada casi como "la" canción regional. Se completan siete parejas con dos mujeres del público que no participaron en la representación. Es un baile sencillo, los hombres con las manos atrás y las mujeres agarrándose el corte; el ritmo es suave y los movimientos lentos. Después de bailar tres o cuatro piezas, los niños se empiezan a aburrir y a dejar sus lugares. Es hora de la siguiente representación.

El Grupo de Maíz Blanco ha decidido hacer honor a su nombre y representar la Fiesta de la Terminación de la Cosecha. Nuevamente la presentación es en mam, seguida de la traducción. Esta vez se narra la historia de una pequeña mazorquita que se apareció hace algunos años en el barrio El Letrero y le habló a una niña, le dio un mensaje para que lo llevara a todos los ejidos:

<sup>126</sup> Discurso de F.M., barrio Banderas, mayo de 1994.

Cuentan los que supieron, que estaba enojada la mazorquita porque la estaban cambiando por el café, ya nadie la respetaba, ya nadie quemaba su copal, nadie hacía su fiesta para dar gracias por la cosecha. "Caso el café se puede comer", les dijo, "no sean malagradecidos porque les puede atacar el hambre, yo les doy su tortilla, su pozol,<sup>127</sup> su tamal, no deben olvidarse de mí", así dicen que dijo la mazorquita. Entonces mucha gente empezó a ir a El Letrero para llevarle copal y candela a la mazorquita y muchos hicieron fiesta ese año para dar gracias por su cosecha. Eso es lo que vamos a ver ahorita como es que hacíamos antes la fiesta de la cosecha.<sup>128</sup>

Esta vez la escenografía es un poco más complicada: hay un arco de flores que se preparó con anticipación (y probablemente se cargó durante las cuatro horas de camino) y debajo de él, un pequeño altar donde hay varias mazorcas en una canasta, flores, ocote y una vieja cafetera de pelitre donde se quema el copal. Hombres y mujeres están sentados a los dos lados del arco en dos pequeñas bancas, los hombres visten igual que los de barrio Banderas y las mujeres tienen cortes de distintos colores, todos traídos de Guatemala. Empieza la representación. Una pareja llega a la casa y trae varios regalos para la mazorquita; frutas, copal, velas, se saludan y se llaman "compalé", "comalé", compadre y comadre, se trata de los padrinos de la fiesta. Después me explican que el compadrazgo se obtiene no sólo al bautizar un hijo o apadrinar una boda, sino al apoyar una fiesta. Quienes ayudan a organizar una fiesta religiosa se convierten en compadres de los dueños de la casa. Los presbiterianos, por supuesto, no participan en este tipo de representaciones. Los invitados se sientan y los que representan a los dueños de la casa sacan una botella de Tatish y empiezan a servir en un mismo vaso a todos los asistentes, se le ofrece a uno por uno y cada uno agradece con una oración; después se le ofrece a la Madre Tierra derramando un poco en el suelo (que desgraciadamente en esta ocasión es de cemento por lo que la Madre Tierra no puede recibir su homenaje). Los diálogos se alargan por más de 20 minutos, el joven coordinador del grupo de barrio Banderas se empieza a impacientarse por la falta de traducción. Los niños siguen atentamente todo lo que pasa y no parecen inquietarse por los largos diálogos que la mayoría no entiende. Finalmente, el coordinador interrumpe y pide una traduc-

<sup>127</sup> Bebida local que se prepara con agua y masa de maíz.

<sup>128</sup> Discurso de M.J., barrio Banderas, mayo de 1994.

ción. De nuevo la traducción es apenas una o dos frases: "Están platicando de la cosecha, de lo bueno que estuvieron las lluvias este año y de todas las bendiciones que la Madre Tierra nos ha dado." Siguen los diálogos en mam, hasta que la marimba interrumpe y empieza el baile. Esta vez se baila con una mazorca que se va pasando de mano en mano entre todos los participantes, se le arrulla como a un bebé y algunas mujeres le cantan. Los niños ríen y algunos deciden unirse al baile, esta vez las maestras no los pueden controlar, los ancianos los detienen para que dejen a los niños bailar, finalmente es su fiesta. Algunos de ellos piden la mazorca y bailan con ella, los integrantes de las danzas sonrían complacidos ante el entusiasmo de los niños.

La última presentación es la de Laguna Canadá. Sólo pudieron venir cinco de los integrantes debido a la lluvia y a que varios de ellos se han contratado como peones para la construcción de la carretera que unirá a El Porvenir con La Grandeza. Una pareja de ancianos y tres hombres de edad madura constituyen el elenco. Sus trajes también son de manta, pero de distintos tipos y muchos de ellos bastante viejos, no llevan el cinto rojo, ni el sombrero. Aún no han recibido apoyo del INI, por lo que no han podido comprar sus trajes, ni tienen marimba. La marimba de barrio Banderas los apoyará para su "zapateado". Doña Natalia utiliza su viejo corte "que de por sí tenía", no se lo compró el INI, lo usaba de soltera y lo guarda desde hace varias décadas para ocasiones especiales. Es de un color grisáceo, pero alguna vez fue verde y aún quedan indicios de su color original. La presentación se hace en mam y es más breve que las demás, el traductor nos dice:

Vamos a presentar la costumbre del 24 de junio que hacían nuestros abuelos para que abundaran los borregos. Ustedes niños deben de cuidar bien los borregos porque nos dan su lana, para hacer nuestra chamarra [cobija], para vender y sacar unos centavos. Hay que cuidar los borregos porque nos dan su carne, como vamos a comer hoy... nos dan su abono para la milpa. Cuando vayan a pastorear no se pongan a jugar porque se pierde el borrego, hay que cuidarlo, y hay que dar gracias a Dios por nuestro borrego.<sup>129</sup>

Empieza la representación amarrando a un borrego vivo de las cuatro patas, es un borrego mediano que alguien de barrio Banderas prestó para el festival. Todos los integrantes quemán un poco de copal y prenden

<sup>129</sup> Discurso de S.F., barrio Banderas, mayo de 1994.

candelas alrededor, dicen algunas oraciones en mam en voz baja como rezando. Se sirve el Tatish y se pasa el vaso a cada uno de los asistentes, después se le limpian las orejas al borrego con el aguardiente. Uno de los hombres saca unas tijeras de metal grandes y las limpia con Tatish. Los niños no pueden aguantar su curiosidad y dejan sus lugares para formar un círculo alrededor del grupo, las maestras han perdido todo el control. Con las tijeras se corta las puntas de las orejas del borrego, el animal se mueve y berrea dolorosamente, la sangre se derrama en el cemento y en ese momento dos de los hombres del grupo truenan varios cohetes que marcan el inicio de la música. Nuevamente las marimbas y el zapateado, pero esta vez los integrantes del Grupo de Laguna Canadá invitan a los otros dos grupos a incorporarse a la danza y el festival termina con un baile generalizado al que me integro junto con los maestros y la mayoría de los niños. Las marimbas de Maíz Blanco y de barrio Banderas, se alternan para amenizar el baile. A los ritmos más suaves como *Las Chiapanecas* y el *Ferrocarril de los Altos*, se unen ritmos tropicales tocados en marimba que alguien aprendió en sus viajes a la costa y después enseñó a los otros marimbistas. Al mismo ritmo lento del zapateado bailamos *Juana la cubana* y otras piezas costeñas que no logro reconocer.

Las historias contadas y representadas este día se centraron todas en la importancia de la autosubsistencia. La nostalgia por los tiempos en que no se necesitaba de las "cosas de fuera" para vivir, está presente en las tres representaciones. El café vino a desplazar al maíz como cultivo principal en varias regiones y cuando su precio se vino abajo no hubo dinero para comprar maíz. Las amenazas de la mazorquita se estaban cumpliendo. El nuevo cultivo los hizo depender cada vez más de créditos para fertilizantes y pesticidas, apoyos para la comercialización y asesoría técnica contra la broca (plaga del café). Frente a estas dependencias las historias narradas por las danzas hablan de un pasado mítico en el que la economía de milpa les permitía subsistir sin necesidad de apoyos "externos". El jabón, la ropa, las cobijas se "hacían con las propias manos" y los borregos proporcionaban abono, lana, comida.

Sin embargo, esta visión del pasado es contestada por otras representaciones montadas por integrantes más jóvenes de los grupos de Danzas. Estas representaciones nos recuerdan que en los tiempos en que no se "necesitaba nada de fuera" la gente tenía que bajar periódicamente a las fincas del Soconusco, nos hablan del sufrimiento en la finca que vivieron sus padres y que muchos de ellos aún experimentan, de las arbitrariedades de los capataces y el poder de los enganchadores.

### *La disputa por la construcción de las tradiciones mames*

En este proceso dinámico de invención de tradiciones se ven reflejados otros procesos sociales que están viviendo las comunidades de la sierra. El énfasis del indigenismo oficial en "rescatar la cultura" se ha centrado en la música, las artesanías y las festividades rituales; a un lado ha quedado la demanda histórica de tierra de los pueblos indígenas. Algunos ancianos que participan en las danzas comparten con los indigenistas la perspectiva de que las "tradiciones" se refieren a estas prácticas específicas de los "antiguos". Para otros jóvenes, sin embargo, la tarea de recuperar la "tradicción" está estrechamente vinculada con el derecho a la tierra y así lo expresan en las historias que cuentan a través de sus representaciones.

Conforme más jóvenes han entrado a participar en las danzas, las representaciones incorporan nuevos elementos que nos hablan de distintos aspectos de la vida de los mames contemporáneos. Así, tenemos que el Sombrerón, personaje mágico de la tradición popular regional, se enfrenta en una de las representaciones al Hombre Araña. Estos procesos de reinención de tradiciones son analizados por Ranger como "manifestaciones de población que al verse desarraigada buscaba en las nuevas tradiciones una forma de descubrir maneras de construir una nueva sociedad" (Hobsbawm y Ranger, 1983: 237, traducción mía).

Un amplio sector de los jóvenes que se ha integrado a las danzas han tenido participación en movilizaciones campesinas en los últimos años, a raíz de que la tierra distribuida en los años treinta ha sido insuficiente para las nuevas generaciones. La justificación de esta lucha presente se encuentra en parte en el sufrimiento del pasado y aunque muchos de ellos ya no bajan a trabajar en las fincas, las historias de los abuelos les permiten escenificar y justificar sus denuncias contra el neolatifundismo. A las representaciones de Fiestas Religiosas y Rituales Familiares se han añadido otras que nos hablan de aspectos de la vida cotidiana que los participantes también consideran como parte integral del ser "mame" y que las perspectivas culturalistas muchas veces ignoran. Así tenemos la representación de la Finca Cafetalera, en donde los mames hablan del trato que reciben por parte de los finqueros y sus capataces, de las condiciones de vida en las galleras y discuten los bajos salarios que reciben.

La representación se inicia con la fiesta del Día de Muertos que marca el tiempo de bajar a la finca para la cosecha del café. La primera parte de la danza se centra en la visita al panteón, la comida a los muertos, las flores, el Tatish y sigue una estructura parecida a la de las otras representa-

ciones de festividades religiosas. Sin embargo, en el espacio que representa el panteón los hombres se juntan y empiezan a platicar en español: es tiempo de ir a la finca, de tener que dormir en las horribles galleras y comer frijol picado. Hablan de lo bajo que están los salarios por la caída del precio del café. Comentan sobre el mal trato que reciben de los capataces y sobre cómo están haciendo rico al "finquero gringo" mientras ellos se mueren de hambre. Después de este diálogo, que los niños del público siguen con atención ya que entienden claramente porque es todo en español, empieza el viaje a la finca con los machetes en la cintura, las mujeres cargando a sus niños con el rebozo en la espalda. Unas plantas de café detenidas con unas varas, representan el cafetal, hombres y mujeres empiezan a recoger el café y lo echan en unas canastas que cargan en la cintura, se secan el sudor, representando lo duro del trabajo. En el centro de la cancha se pone una mesa y un niño y una niña de unos 13 o 14 años representan al patrón y al capataz. Los trabajadores llegan con su carga y los patrones les avisan que como volvió a bajar el precio del café les van a dar la mitad de lo que les ofrecieron. Hombres y mujeres protestan, se da una discusión. No aceptan el dinero. El grupo de trabajadores se junta y discute en mam. Los patrones parecen sorprendidos de que no acepten su ofrecimiento, después de hablar un rato en mam, sin que se traduzca nada, se van al cafetal y con los machetes lo destruyen. La representación termina cuando los patrones huyen asustados y los trabajadores se sientan en la mesa a platicar. Nunca se habla de la ocupación de la finca, pero es claro que el sentarse en la mesa del patrón, implica recuperar ese espacio.

A pesar de que mujeres jóvenes participan en estas representaciones y en el caso de la *Finca Cafetalera*, una de ellas aparece como patrona, en ninguna de las obras se cuestiona la exclusión de las mujeres de los espacios organizativos. Sólo la mujer mestiza, la finquera, es representada con algún tipo de poder, aunque éste sea para oprimir a sus trabajadores. El cuestionamiento a la opresión de clase y al racismo, no conlleva una crítica a la subordinación de género, ni aun entre los grupos de Danzas en los que participan jóvenes con estudios de secundaria, que en algunos casos han migrado temporalmente a zonas urbanas para estudiar.

Está también la representación de la espera en la Reforma Agraria, en donde hablan de su lucha por la tierra y de los problemas para enfrentar a la burocracia mexicana. Algunos participantes de las danzas que pertenecen a cooperativas agroecológicas también han montado representaciones donde se habla de las consecuencias de los pesticidas para la salud y para la Madre Tierra.



Ancianos mames  
integrantes de uno de los  
grupos de Danzas.  
Foto de Lorenzo Armendáriz  
Colección ISI

Lo que surgió como un espacio estrechamente vinculado a la perspectiva culturalista oficial ha adquirido su dinámica propia y en muchos casos se ha convertido en un espacio de crítica y cuestionamiento no sólo a las "tradiciones de los antiguos" sino al estado y al sistema en general:

Pero la vida de los mames no es sólo la tradición, también somos campesinos que no tenemos suficiente tierra, pero ¿quiénes la tienen?, pues los terratenientes, ellos tienen las mejores tierras. Tengo entendido que son como ocho personas las que tienen dominados a los mexicanos, los que hacen y deshacen, yo he entendido que el rico es cada día más rico y el pobre cada vez más pobre.<sup>130</sup>

Este testimonio nos habla de que ser "mame" no es sólo hablar el idioma y celebrar la fiesta de la mazorquita, también es trabajar en las fincas y luchar por la tierra.

Dentro del nuevo contexto político que se abrió a partir del 1o. de enero de 1994, un amplio sector de los integrantes de las danzas empieza a participar en movilizaciones campesinas en el marco de la que ha sido denominada la Resistencia Civil Pacífica. La resistencia civil, que analizaremos en el capítulo 7, ha incluido cierres de carreteras, ocupaciones de fincas, tomas de presidencias municipales, en apoyo a las demandas zapatistas y en rechazo a un proceso electoral considerado fraudulento.

En este contexto el espacio identitario se ha convertido para algunos en un espacio de organización política. Un ejemplo de esto es el secuestro

<sup>130</sup>Entrevista con M.M., El Porvenir, noviembre de 1994.

por parte del Consejo Supremo Mame, de funcionarios de gobierno en la finca "El Edén", municipio de Tapachula, como una medida de presión para exigir la distribución de dicha finca propiedad del norteamericano John Heydi-Hey Smith. El Consejo Supremo Mame de la región del Soconusco, Anselmo Pérez, declaró que la medida extrema fue tomada después de que sus demandas agrarias fueron ignoradas durante varios años (*El Observador*, 22 de enero de 1995: 1). Generalmente este tipo de acciones habían sido reivindicadas por organizaciones campesinas, aunque en ellas participaran hablantes de idiomas indígenas. Ahora se reivindica el derecho a la tierra no sólo como campesinos, sino también como mames.

Uno de los funcionarios del ICHC que ha trabajado en la sierra durante varios años señalaba con respecto a esta transformación:

Quando toman conciencia de que son indios y que dejar de serlo sólo los mandaría a estar en medio, entonces aceptan su indianidad, y cuando les dicen que tú eres indio, pues sí soy indio contestan y se ponen a pensar como indios y a exigir mayor respeto como indios... y ahora los indios ya se están revelando, son indios que si no luchan por tierra, luchan por respeto a su cultura, luchan de múltiples formas, pero ya conscientes de su indianidad.<sup>131</sup>

No quiero decir con esto que los grupos de danzas sean un espacio concientizador que promueva la movilización política. La realidad es mucho más compleja, se puede analizar como uno de los espacios de control creado por un indigenismo de nuevo cuño que intenta modernizar su discurso, pero son a la vez espacios de construcción de identidades que pueden ser retomados por algunos sectores de la población mame que empiezan a cuestionar al estado. En el último capítulo veremos cómo distintos sectores de las danzas han asumido posturas diferentes frente al estado a partir del levantamiento zapatista. Las diferentes maneras de reconstruir el pasado y de concebirse como mames han marcado las distintas opciones políticas de los habitantes de la sierra y en cierta medida su manera de imaginarse el futuro.

<sup>131</sup>Licenciado Juan Armando Becerril, coordinador de la región sierra del Departamento de Culturas Étnicas, 24 de noviembre de 1994.

Cuarto  
cruce de frontera

## Doña Luz: entre la ecología y los derechos de las mujeres

**D**ESPUÉS de vivir casi un año en la sierra, escuché hablar por primera vez de un movimiento de "rescate cultural" que no estaba vinculado al indigenismo oficial. Se trataba de cooperativas agroecológicas que, paralelamente a su trabajo productivo, promovían la recuperación de las tradiciones culturales. Hasta entonces mi investigación se había centrado en lo que denominé dos circuitos de relaciones sociales, uno constituido por las 22 comunidades participantes en los Grupos de Danza Mame y el otro por comunidades presbiterianas integradas mayoritariamente por campesinos mames. Estos dos "circuitos", aunados al trabajo de archivo que realizaba en Mazapa de Madero, Siltepec, Tuxtla Gutiérrez y la ciudad de México, me dejaban poco tiempo libre para ocuparme del movimiento de "rescate cultural no oficial".

Fueron los mismos integrantes de los Grupos de Danza Mames organizados por don Eugenio Roblero, los que me mencionaron la existencia de Ismam (Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla) y Nan Choch (Nuestra Madre Tierra), dos cooperativas orgánicas fundadas con el apoyo de la Iglesia católica, que también se proponían recuperar las tradiciones de los "antiguos", pero sobre todo a partir del respeto a la Madre Tierra.

La cercanía de don Eugenio al Partido Revolucionario Institucional (PRI) había despertado el descontento de algunos de los participantes en las danzas que no militaban en dicho partido y temían que sus representaciones se convirtieran en un espectáculo folclórico de los eventos oficiales. Fueron algunos de estos campesinos críticos quienes me mencionaron los otros esfuerzos que se realizaban en la región por recuperar el "conocimiento de los antiguos". Algunos de ellos habían considerado la opción de acercarse a dichas cooperativas, pero a la fecha sus contactos se habían limitado a asesorías técnicas breves para la siembra de hortalizas orgánicas y para la elaboración de compostas.

En las representaciones de los grupos de danzas empezó a aparecer la influencia del movimiento agroecológico. Algunos grupos comenzaron

a incluir en sus obras una crítica al uso de pesticidas y fertilizantes, exponiendo los problemas que los agroquímicos producían en la tierra y en la salud de los campesinos. Preguntándoles sobre el nuevo contenido de sus representaciones me explicaron que las habían "tomado" de un festival de Ismam al que había asistido uno de los integrantes por invitación de un primo.

El interés por analizar la existencia de discursos complementarios y a veces contrapuestos sobre lo que era "la tradición mam" me llevó finalmente a acercarme a las cooperativas agroecológicas.

Después de presentarme con el padre Jorge Aguilar Reyna, asesor de Ismam y Nan Choch, y explicarle a grandes rasgos los objetivos de mi investigación, logré que me invitara a participar en el Festival de Aniversario de Ismam que se celebraría en el recién adquirido beneficio cafetalero en la ciudad de Tapachula.

Al festival asistieron unos 5,000 campesinos de toda la sierra, entre socios, familiares y amigos, así como compradores de distintas partes del mundo, agrónomos integrantes del equipo técnico, invitados especiales de otras cooperativas orgánicas del resto del país, algunos sacerdotes vinculados a la Pastoral Social de la Iglesia católica y uno que otro investigador perdido como yo. Se trataba de un evento multitudinario que incluía torneos deportivos, charlas de los socios más antiguos sobre los beneficios de la agricultura orgánica, representaciones teatrales sobre el respeto de los antiguos hacia la Madre Tierra, canciones en mame y en español, el informe anual de la cooperativa sobre sus actividades, entre otras cosas.

Yo me sentía perdida entre tanta gente; el padre Jorge me presentó a uno o dos de los líderes de las cooperativas diciendo: "Esta es una antropóloga que se llama... ¿cómo me dijiste que te llamas?... que está haciendo una investigación sobre... ¿qué me dijiste que estás haciendo?" presentación que no me abrió muchas puertas. Después de deambular por la bodega de café y sentarme un rato a ver con indiferencia un juego de basketbol de socios de Ismam contra socios de Nan Choch, una mujer con un niño de unos dos años se sentó a mi lado. Era difícil calcular su edad, podría tener 20 o 30 años, la piel ajada por el sol la hacía parecer mucho mayor, pero su voz, sus movimientos y el brillo de sus ojos delataban su juventud. Su nombre era Luz y su esposo era socio de Nan Choch. No lo había visto desde la mañana y su niño se sentía un poco molesto por el calor de Tapachula. Venían de la sierra y no estaban acostumbrados a los calores de la costa. Cansada de buscar a su marido por las bodegas y el patio, Luz decidió sentarse a matar el tiempo junto conmigo. Sabía que Joel, su

esposo, aparecería en cuanto empezara el festival artístico en el que planeaban participar.

El festival duró dos días y durante el resto del tiempo Luz y yo permanecimos juntas, hablamos de mil cosas: de Nan Choch, de su vida, de mi vida, de los problemas con su marido que tomaba mucho, de mi reciente divorcio... Las dos teníamos un interés en común: nuestra preocupación por la situación de las mujeres y nuestro deseo por apoyar su organización. Luz participaba en la Pastoral de la Mujer de la Iglesia católica y junto con otras compañeras de Nan Choch, estaba intentando impulsar la mayor participación de las mujeres en su cooperativa. Le conté del Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas, organización no gubernamental de la que soy voluntaria desde 1989 y que trabaja en contra de la violencia sexual y doméstica hacia las mujeres. Le entusiasmó la idea de conocer nuestro trabajo y me invitó a participar en alguna de las reuniones de su naciente organización.

Por Luz pude conocer el trabajo de la Pastoral de la Mujer y la manera en que las mujeres campesinas, mames y mestizas, han logrado que se incluya en la plataforma programática de las cooperativas orgánicas la importancia de revalorar el trabajo de la mujer. Su testimonio, reconstruido a partir de una entrevista breve y de distintas pláticas informales, en distintos contextos, nos habla de la manera en que un sector de las campesinas mames están replanteando sus identidades como indígenas y como mujeres:

Mira, la verdad es que no sé la fecha exacta en que nací, mi mamá no sabía leer y no me registró, eso me ha dado problemas, porque no tengo acta y como vivo en la frontera luego nos detienen de migración y nos quieren mandar para Guatemala. Por eso ahora saqué la credencial de elector, por si me detienen poder mostrar algo, ahí le pusieron que tengo treinta años, algo así he de tener.

Mis papás también son nacidos acá, en la pura línea nacimos, los abuelos llegaron del otro lado, pero entonces era lo mismo. Si ahora apenas se ve en la montaña donde empieza un Guatemala y donde termina México, en aquellos tiempos imagínate, ni casetas de migración había... Mis abuelos hablaban el mame, pero mi mamá ya no lo aprendió, le tocó la prohibición y ya pura castilla habló, así que yo tampoco lo aprendí. A mi abuela, que todavía vive por allá por Niquivil, le entiendo un su poquito, ella habla revuelto un su poquito de español y un su poquito de mame. Para las representaciones del Festival tuve que aprender mis palabras en tokiol, algunitas ya las sabía, pero otras no. [...] Cuando yo fui a la escuela ya todos mis compañeros hablaban puro

español, sólo algunos papás o abuelos eran idiomistas. Sólo estude tres años, apenas aprendí a leer un mi poquito, me sacaron porque tenía que ayudarlo a mi mamá en la casa, tengo siete hermanos y había que echar tortilla y cuidar borregos. También me tocó bajar a las fincas como tres años seguidos, le ayudaba a mis papás, apenas tenía nueve años cuando bajé la primera vez. No me gustó, se vivía mal en las galleras y la comida estaba mala. Cuando cumplí trece años ya no quise bajar, me quisieron obligar pero no me dejé, que bajaran mis hermanos si querían, yo me iba a quedar a cuidar los borregos. Me pegaron duro esa vez, por contestona. De ahí adelante puro golpe fue, aprendí a decir que no y a aguantar a que me pegaran. Después me quisieron casar a la fuerza, como le hicieron con mi mamá, pero nada que me dejé. Me fueron a pedir los papás de un muchacho que vivía en una colonia cerca, llevaron su aguardiente, su pan, su galleta de animalito... y llevaron a un padrino que hablaba bien para que me pidiera, yo le dije a mi mamá "ni los recibas porque no me voy a casar". Pero los recibieron y aceptaron regalo y les hice pasar vergüenza porque en medio de todos dije que no me iba a casar, que no quería al muchacho y que apenas amarrada me iban a llevar. Esa noche me pegaron con chicote, duro me dio mi padre y mi mamá nomás silencio en un rincón. Ella me entendía porque a ella la casaron a la fuerza, así se usaba antes...

Yo misma busqué mi marido, él era catequista y yo también, los dos estábamos estudiando la palabra de Dios y analizando nuestra situación, todavía no se daba el TCO,<sup>132</sup> pero ya teníamos conciencia y discutíamos sobre la pobreza de la Sierra y las injusticias de los ricos. De novios a él le gustaba mucho que yo participara y aprendiera, me ayudaba a entender las cosas. Así que me casé contenta pensando que ahora si había encontrado mi compañía. Después las cosas cambiaron, a él no muy le gusta que yo viaje, voy a talleres a Motozintla y ahora con el conflicto he estado yendo a San Cristóbal a los encuentros de mujeres, ya no le gusta tanto que yo participe.

Ese es el problema que tenemos en las cooperativas, hemos aprendido mucho: a cultivar respetando a la Madre tierra, sin químicos que la dañen, a buscar salida a la pobreza en el trabajo colectivo, a estar orgullosos de nuestra cultura, a que no nos dé vergüenza decir que somos mames, que somos los indígenas de esta Sierra y se habla mucho

<sup>132</sup>Se refiere al taller Trabajo Común Organizado (TCO) impartido por la iglesia católica para reflexionar sobre la importancia del trabajo colectivo. Sus contenidos los veremos con detenimiento en el capítulo 6.

de la dignidad de la mujer, pero a los compañeros todavía les cuesta apoyar a sus mujeres a que participen.

Necesitamos concientizarlos, hablar más con ellos, hacer talleres, para que entiendan que también nosotros somos personas, que juntos podemos avanzar más. Pero ya ves esa señora de aquí de Tonicanaque, su marido le pegó porque se quiso ir a la fuerza a un taller que hubo en Motozintla.

Por eso nosotras queremos que en Nan Choch se organicen talleres para que pensemos juntos cómo hacerle, cómo cambiar. Yo por eso a mis niños desde chiquitos los pongo a ayudarme, nada de que eso no es para hombrecitos, todos parejitos... Hay muchas cosas de los antiguos que es bueno rescatar, pero también hay que cambiar las malas costumbres, a las mujeres de antes les iba muy mal, a la fuerza las casaban. Era la costumbre que en la pedida el papá chicoteaba a la mamá delante de los invitados por no haber cuidado bien a la hija, pues si el muchacho la había enamorado es porque la mamá no la había cuidado, era pura costumbre, aunque el papá estuviera de acuerdo en que la hija se casara, había que chicotear a la mamá para que la gente viera que el hombre se daba a respetar... imagínate.

La vida está muy difícil acá en la Sierra, sobre todo en estas colonias donde no se da el café, las verduritas que sembramos no nos duran mucho así que no le podemos hacer como los de Ismam que venden su café fuera, sólo aquí abajo en Motozintla las podemos llevar. Ya abrimos un puesto en el mercado, los jueves, pero la gente no muy entiende lo orgánico, si ven que una verdura está más grande en otro lado, pues allá la compran aunque tenga pesticida. Por eso es que Nan Choch no muy crece como Ismam, para nosotros es más difícil. Por eso es que yo creo que si las mujeres también nos organizamos y empezamos a trabajar la lana a lo mejor ayuda, ya no muy sabemos como cardarla y como tejerla, ese conocimiento se perdió, pero podemos aprender de las hermanas tzotziles de los Altos. Entre nosotras nos podemos ayudar, nosotras les enseñamos a criar sus borregos más sanos y a hacer su composta y ellas nos enseñan a tejer... se ve difícil, pero yo creo que sí se puede ¿no crees?

## Capítulo 6

# Los agricultores orgánicos:<sup>133</sup> el catolicismo agroecológico y la invención de tradiciones

*Somos los guardianes de la tierra y no los pobrecitos jodidos  
que sólo sirven a los gobernantes para sus discursos  
y para justificar sus presupuestos*

EDUARDO MORALES<sup>134</sup>

Las últimas dos décadas han visto surgir en la sierra una serie de espacios, a veces complementarios y a veces contrapuestos, en los que se intenta recuperar, recrear y reinventar las tradiciones culturales mames. Paralelamente a los Grupos de Rescate Cultural discutidos en el capítulo anterior, se han formado varias cooperativas de agricultura orgánica que tomaron como eje organizativo el rescate de sus raíces culturales. Se trata de un sector minoritario de la población mam, que hasta cierto punto ha salido mejor librado de la crisis económica producida por las políticas neoliberales de las recientes administraciones. La experiencia de Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (Ismam), con sus 1,200 socios, y de Nan Choch con 276 integrantes, no puede ser generalizada para toda la población mam de la sierra; sin embargo, representa un importante caso para entender la relación entre las estrategias de mercado y los procesos de construcción de identidades.

En este capítulo abordaré la manera en que un sector de los campesinos mames se ha apropiado de la ideología agroecológica en la reconstrucción de su identidad étnica. Con el apoyo y asesoría de sacerdotes y religiosas católicos, estos campesinos han encontrado en las cooperativas agroecológicas no sólo una opción económica, sino un espacio organizativo y de aprendizaje político, mediante el cual han empezado a reformular sus identidades colectivas. Este nuevo movimiento agroecológico, que se ha dado también en otras regiones de la República Mexicana, se ha caracterizado por

<sup>133</sup> El término agricultura orgánica no se refiere exclusivamente a la agricultura que prescinde de insumos químicos, lo cual hacen muchos productores de autosubsistencia, sino que se requiere del empleo de un paquete tecnológico integral. Para el caso del café orgánico este paquete incluye el uso de árboles de sombra, abonos orgánicos, el uso de pesticidas no químicos, la construcción de terrazas para evitar la erosión de los suelos y la intercalación de otros cultivos para asegurar una mejor alimentación de la familia. Organismos internacionales deben certificar el origen orgánico de los productos. El término agroecológico se refiere a un movimiento amplio que se propone desarrollar nuevas formas de producción agrícola que respeten y conserven el entorno ecológico.

<sup>134</sup> Campesino mame de la cooperativa agroecológica Nan Choch.

ampliar su lucha más allá de las demandas de tierras, al señalar la necesidad de apropiarse del proceso productivo y de la comercialización. La constitución de organizaciones con reivindicaciones agroecológicas ha sido analizada por diversos estudiosos como el surgimiento de "un nuevo movimiento campesino". Muchos de estos enfoques, en un intento por enfatizar la importancia de los valores comunitarios de reciprocidad recuperados por la agroecología campesina, la han presentado como una "estrategia de resistencia" fundamentada en la cosmovisión indígena, sin analizar las diversas fuerzas sociales que han confluído en su constitución (véanse Hernández Navarro, 1991; Toledo, 1994).

En el caso específico del movimiento agroecológico en la Sierra Madre de Chiapas, no es posible entenderlo si no se considera el encuentro de los campesinos mames con una Iglesia católica comprometida. La historia de las cooperativas agroecológicas mames es la historia de un encuentro entre campesinos pobres en busca de opciones y un grupo de religiosos y religiosas marcados por las enseñanzas de la teología de la liberación. Acostumbrados a trabajar de sol a sol en las fincas cafetaleras de la costa chiapaneca, los indígenas mames llegaron a este encuentro con una larga experiencia de lucha por condiciones de vida más justas; los religiosos por su parte intentaban ir más allá de las grandes reflexiones sobre los problemas macroeconómicos y buscaban alternativas para los problemas locales.

En este encuentro la influencia ha sido recíproca. Los campesinos mames han retomado las metodologías de reflexión promovidas por la teología de la liberación y les han dado sus propios contenidos; han reinventado una "utopía mam" retomando elementos de la ideología agroecológica, recuperando así un pasado que de cierta manera les había sido negado y finalmente han encontrado alternativas económicas menos depredadoras que a la vez les han permitido una mayor independencia política. Los religiosos por su parte, a partir del análisis de la realidad de los pueblos indígenas de la sierra, han ampliado su reflexión de la crítica al Estado a un cuestionamiento más amplio a todo un modelo de desarrollo; han aprendido de los ancianos mames un sentido de comunalidad que va más allá de los principios del cooperativismo y han cuestionado el papel de una Iglesia comprometida de frente a los nuevos procesos de globalización económica.<sup>135</sup>

Sin embargo, se trata de un encuentro desigual, marcado también por relaciones de poder. No es un simple encuentro entre individuos, sino de

<sup>135</sup> Utilizo el término sentido de comunalidad para referirme a un sentimiento comunitario construido históricamente a través de prácticas sociales, no en el sentido weberiano de un sentimiento infracomunitario.

un encuentro entre campesinos marginados con religiosos críticos y comprometidos, pero finalmente respaldados por una institución con poder político y económico. Como parte de una institución jerárquica y hasta cierto punto autoritaria, los límites de sus compromisos han estado marcados por las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado.

Al analizar el trabajo de la foranía de la sierra<sup>136</sup> considero valioso retomar la propuesta de Daniel Levine (1992) de que:

a pesar de que el análisis debe ir más allá de los límites formales de las instituciones, el continuo impacto que éstas tienen no se puede ignorar. Las instituciones son más que meras máquinas para producir documentos, definir roles y jerarquías de una manera formalizada, son también estructuras vitales y cambiantes que ayudan a crear el contexto en el que las experiencias son vividas y juzgadas. Proveen identidad, continuidad y redes de solidaridad que son muy valoradas por los miembros, no obstante los posibles rechazos de algunos integrantes de los grupos a ciertas posiciones institucionales y a algunos dirigentes (Levine, 1992: 15, traducción mía).

Este capítulo intenta mantener la tensión en el análisis de las instituciones, como productoras de significados, constructoras de espacios y detentadoras de formas de control y de los campesinos mames como sujetos sociales que retoman, negocian o rechazan los significados y prácticas promovidos por las instituciones.

### La foranía de la sierra: la nueva pastoral social

El reconocimiento del derecho a la diferencia cultural por parte del estado, coincidió con el cuestionamiento, en Iglesia católica chiapaneca, de los métodos de evangelización utilizados con la población indígena. A partir de un proceso de autocrítica, se planteó la necesidad de desarrollar una pastoral social que tomara en consideración las tradiciones culturales de los campesinos chiapanecos.

La influencia del Concilio Vaticano Segundo y de la Conferencia Episcopal de Medellín de 1968 se dejó sentir en todo México, tuvo un impacto especial en la región Pacífico-Sur integrada por las diócesis de Oaxaca, Tehuantepec, Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, Tuxtepec, San Cristóbal de las

<sup>136</sup> El término foranía es utilizado por la Iglesia católica para referirse a una división geográfica parroquial creada para organizar el trabajo pastoral.

Casas y las Prelaturas de los Mixes y de Huautla de Jiménez, regiones con una alta concentración de población indígena.<sup>137</sup> La llamada "opción preferencial por los pobres", promovida por la teología de la liberación, influyó de manera especial el trabajo de las diócesis de San Cristóbal, encabezada por el obispo Samuel Ruiz, Oaxaca con el obispo Bartolomé Carrasco, y Tehuantepec con el obispo Arturo Lona.

El llamado Congreso Indígena de 1974 celebrado en San Cristóbal de las Casas, con la asistencia de campesinos indígenas de todo el estado, marcó el inicio de una nueva pastoral indígena que no sólo promovía la relectura de la Biblia a la luz de las experiencias cotidianas, sino que a la vez rechazaba las estrategias de aculturación del Estado y de la Iglesia católica tradicional y proponía el uso de los idiomas indígenas en el proceso de evangelización. Las Biblias traducidas a los idiomas indígenas de la región por los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) desde los años cuarenta empezaron a ser utilizadas por los sacerdotes católicos, quienes también hicieron nuevas traducciones para apoyar el trabajo de la pastoral indígena.

La zona mam se encuentra bajo la jurisdicción de la foranía de la sierra, que depende de manera directa de la diócesis de Tapachula. Aunque en esta diócesis la jerarquía católica veía (y ve) con indiferencia, y en algunos casos hasta con rechazo, la nueva línea pastoral, muchos de los religiosos y religiosas que atendían la zona no se mantuvieron al margen del debate teológico que se abría en la región. La influencia directa de la teología de la liberación llegó a través de la diócesis de Huehuetenango, Guatemala, más cercana geográficamente que la de San Cristóbal, y en la que los religiosos maryknolles empezaban a impulsar un trabajo de atención integral con campesinos mames, kanjobales, chujes y jacaltecos, que incluía la reflexión sobre su situación social y la búsqueda de alternativas productivas.

De 1950 a 1970 la región sierra había sido atendida por tres sacerdotes con un trabajo de pastoral itinerante que apenas si alcanzaba a cubrir las más de 300 comunidades distribuidas en una área de 2,200 kilómetros cuadrados. Se trataba más que nada de atención de tipo sacramental, sin ningún trabajo de reflexión o apoyo a los campesinos de la sierra que para ese entonces, bajo la influencia de las campañas de aculturación, ni siquiera eran reconocidos como indígenas mames.

<sup>137</sup> Las prelaturas tienen la misma estructura organizativa que una diócesis pero se encuentran encomendadas a órdenes religiosas, la de los mixes a los josefinos y la de los huaves a los salesianos.

La llegada del padre Antonio Steffan a la foranía de la sierra, a principios de los años setenta, marcó un giro en el trabajo de pastoral de la región. Con el apoyo de misioneras franciscanas se impulsó la creación de una escuela de catequistas para la formación de agentes laicos, líderes naturales que pudieran regresar a sus comunidades a promover la reflexión bíblica y social:

En esta etapa llega a la Foranía un sacerdote que había estado formado con ese espíritu de una nueva conciencia religiosa, era un biblista a quien se le encargan los cursos de formación, el padre Antonio Steffan. Estos cursos de formación empiezan a darle un giro no solamente para satisfacer la necesidad intelectual de saber, sino que también uno de los criterios para el estudio de la Biblia, fue darle un énfasis en la búsqueda de la justicia, entonces entra todo lo que es el Exodo, el Nuevo Testamento, en acorde con los movimientos de liberación de América Latina.<sup>138</sup>

Durante esta etapa fueron creadas más de 40 cooperativas de consumo, que a la larga fracasaron por falta de organización, pero sobre todo debido a la incapacidad para competir con las tiendas subsidiadas Conasupo.

Muchos de los agentes de pastoral formados en la foranía, a partir del proceso de concientización social que experimentaron, se incorporaron a organizaciones campesinas independientes como la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) y posteriormente a la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ), que se valen de las ocupaciones de tierras, tomas de presidencias municipales y cierres de carreteras, para demandar una distribución agraria más justa y la democratización de los poderes municipales. El gobierno del estado respondió reprimiendo estas movilizaciones y durante la gubernatura del general Absalón Castellanos Domínguez (1982-1988), varios campesinos de la región fueron asesinados por las fuerzas gubernamentales. En 1985, en Amatenango de la Frontera tres agentes de pastoral, involucrados en el movimiento campesino, fueron asesinados por elementos policiacos tras intentar ocupar la presidencia municipal.

Estas experiencias llevaron a los religiosos de la foranía de la sierra a reconsiderar el trabajo de reflexión social que se estaba impulsando y a cues-

<sup>138</sup> Entrevista con el padre Jorge Aguilar Reina, 23 de mayo de 1995. Tapachula, Chiapas.

tionar el que la concientización no fuera acompañada de la búsqueda conjunta de alternativas a los problemas regionales.

Esta reflexión llevó a los agentes de pastoral a crear comisiones de trabajo que atacaran de manera directa problemas específicos; así surgieron: la Comisión de Evangelización, encargada de promover la reflexión bíblica; la Comisión de Salud, con una perspectiva integral que ubicaba a la enfermedad en el entorno social; la Comisión de Derechos Humanos que incluía la denuncia y formación de los campesinos para la defensa de sus derechos; la de Promoción de la Mujer, cuyo objetivo era revalorar el papel de la mujer en la familia y la comunidad y promover su mayor participación social, y la Comisión de Cooperativas que contó con el apoyo del Centro de Promoción Comunitaria de la Diócesis de Tehuantepec, y cuyo objetivo era buscar alternativas económicas de frente a la crisis cafetalera y al fracaso de las políticas desarrollistas del gobierno.

Esta reestructuración del trabajo de la foranía coincidió con una crítica, entre los seguidores de la teología de la liberación, de la perspectiva marxista que centraba su análisis en el Estado capitalista y en su derrocamiento como estrategia de cambio social:

Tanto el socialismo como el capitalismo comparten la misma perspectiva modernizadora que ve en el desarrollo tecnológico una alternativa. En la Teología de la Liberación el cuestionamiento se había limitado específicamente a la estructura social, al análisis del Estado, su política represiva, su política de empobrecimiento, pero el nuevo pensamiento católico agroecológico va más allá, es el mismo cuestionamiento pero ahora no solamente al Estado, sino a los modos de producción... Se dice que la década de los ochenta fue la década de las grandes reflexiones de los problemas macroeconómicos: los bloques, Estados Unidos, la Unión Soviética, el capitalismo, el colonialismo, las transnacionales, las economías de mercado, etcétera. La década de los noventa está marcada porque se tratan de resolver, sin perder la perspectiva global, los problemas locales. Entonces la agroecología surge como una respuesta que intenta proponer alternativas a los problemas locales; la agroecología es un cuestionamiento a la vía tecnológica, a la modernización, entendida ésta como todos estos paquetes tecnológicos que llegan, se imponen, producen pobreza, miseria, endeudamiento y destruyen la tierra.<sup>139</sup>

<sup>139</sup> *Idem.*

Este testimonio resume parte del nuevo pensamiento religioso en la foranía; se recupera la reflexión promovida por la teología de la liberación en los setenta y ochenta y se aplica a la crítica de un modelo de desarrollo basado en una tecnología depredadora, actualizando el análisis al incluir el impacto local del capitalismo transnacional.

Durante 1985, la Comisión de Cooperativas convocó a una reunión de reflexión y análisis sobre los problemas de los pequeños productores de la región. En esta reunión se evaluó el fracaso de las 40 cooperativas de consumo y se propuso formar nuevas cooperativas productivas que no dependieran del crédito y subsidio gubernamental. El primer problema local a enfrentar era la baja del precio internacional del café y el futuro de los pequeños productores de la zona.<sup>140</sup> En dicha reunión se evaluó que la producción de café por hectárea con agroquímicos se llevaba más del 50 por ciento del total de los ingresos y que pese al uso de fertilizantes y pesticidas la producción promedio por hectárea era de 13 sacos de café pergamino de 60 kilos, el cual era pagado muy por debajo de los costos de producción (véase Sánchez, 1990).

Los agroquímicos habían traído a la región, junto con la dependencia gubernamental y el clientelismo político, una serie de enfermedades de la piel y pulmonares, hecho que provocó el rechazo de éstos por parte de algunos pequeños productores aun antes de la reflexión colectiva.

Los sacerdotes de la foranía recurrieron a los ancianos mames para recuperar las técnicas de cultivo utilizadas en el pasado y tratar de promover entre las nuevas generaciones un rescate de la agricultura tradicional:

En todos los talleres se recurría mucho al testimonio de los ancianos, ver como lo hacían antes. De hecho en muchos de los apuntes que se han elaborado siempre hay testimonio de los ancianos; cómo se producía antes, por qué se dejó de producir así, el impacto de los fertilizantes, cómo hizo cambiar muchos hábitos en las comunidades. Por ejemplo la cuestión de los borreguitos, porque los borregos daban fertilizantes, abono, se ponían en los apriscos, éstos al girarse era un sistema de autosostenimiento, tenía un tiempo un aprisco en un lugar, éste te abonaba la tierra, ya nada más la regabas. Digamos que se fueron armando en forma conjunta y se fueron explorando pequeños experimentos que después proporcionarían la pauta de por dónde caminar.<sup>141</sup>

<sup>140</sup> En 1989 se suspendió el Acuerdo Internacional del Café, por lo que la venta del mismo quedó desregulada y los precios se desplomaron, reduciéndose los ingresos de los productores en un 60 por ciento. Para una descripción detallada de esta crisis véase Renard, 1999: 99-115.

<sup>141</sup> Entrevista con el padre Jorge Aguilar Reina, 23 de mayo de 1995. Tapachula, Chiapas.

Con estos talleres los religiosos conocieron parte de la historia de despojo de la población mam y de su violenta incorporación a la nación mexicana. Así se integró al análisis la importancia del rescate cultural, ya no sólo desde la perspectiva culturalista del indigenismo, sino como valoración de una forma específica de relacionarse con la naturaleza, de recuperar la historia colectiva para reforzar la identidad grupal y como rescate de procesos de trabajo menos depredadores.

Fue esta reflexión la que los llevó a complementar el cultivo de café con frijol y maíz, para no sufrir nuevamente las consecuencias del monocultivo; rechazar el uso de cualquier agroquímico y capacitarse en la protección de suelos, preparación de compostas, implementación de terrazas y viveros, entre otras técnicas de la agricultura orgánica.

Para los campesinos mames, a los que durante décadas se les había negado el derecho a la palabra, esta nueva estrategia de trabajo implicó la revalorización de sus conocimientos tradicionales y la creación de espacios en los que su opinión era legitimada.

Esta etapa coincidió con la llegada de varios técnicos agrícolas procedentes de Chimaltenango, Guatemala, que dejaron su país huyendo de la violencia contrainsurgente. Estos técnicos tenían una experiencia previa en el manejo de la agricultura orgánica y se incorporaron al equipo de asesores de la Comisión de Cooperativas.<sup>142</sup>

En la creación de las cooperativas agroecológicas confluyeron varias experiencias. Se recurrió a la asesoría de la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), integrada por campesinos zapotecos de Oaxaca, que desde 1981 habían incursionado en el cultivo de café orgánico. Se visitó la finca Irlanda, pionera en Chiapas en la agricultura orgánica, que desde 1964 viene desarrollando el cultivo biodinámico del café.

Mediante el aprendizaje de las experiencias de los ancianos mames, de otros indígenas del país, de los técnicos guatemaltecos y hasta de finqueros chiapanecos, 170 campesinos de los municipios de Siltepec, Motozintla, Chicomuselo, Amatenango de la Frontera y Bellavista fundaron en 1986 la primera cooperativa agroecológica de la sierra. Se inició así lo que sería una de las experiencias cooperativas más exitosas del país.<sup>143</sup>

La cooperativa empezó a exportar su café inicialmente a los mercados alternativos y de café orgánico que no estaban sujetos a las fluctuaciones del mercado de café tradicional y que pagaban el quintal de café muy

<sup>142</sup> Información oral del doctor Ronald Nigh.

<sup>143</sup> Este primer grupo aún no tenía nombre, pero posteriormente se le constituye como Sociedad de Solidaridad Social bajo el nombre de Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (Ismam) en octubre de 1988.



Desde finales de los ochenta la agricultura orgánica se ha popularizado en la zona mam  
Foto de Lorenzo Armendáriz  
Colección IN

por encima de los precios estipulados por la bolsa de Nueva York, permitiendo que los productores se beneficiaran con ingresos superiores en un 50 y 100 por ciento.<sup>144</sup> Para 1991 Ismam estaba exportando su café a un promedio de 115 centavos de dólar por libra frente a los 60 centavos en el mercado de Nueva York. Esta ventaja comparativa, aunada a los bajos costos de producción que conlleva la eliminación de insumos químicos, influyó en que muchos pequeños productores de la región decidieran reconvertirse a la agricultura orgánica.

Pero tanto el mercado orgánico, como el alternativo se caracterizan por tener un número de consumidores muy limitado y centros de distribución muy selectos, por lo que tienden a saturarse rápidamente. Sin embargo, la entrada de Ismam al mercado internacional, coincidió con el surgimiento en Europa de un movimiento que cuestionaba algunas de las premisas del mercado alternativo, priorizando la búsqueda de nuevas estrategias de venta y espacios de comercialización, y planteándose la necesidad de construir un

<sup>144</sup> Las redes de comercialización del mercado alternativo tuvieron su origen en la década de los sesenta bajo la influencia de la teoría del intercambio desigual y se proponían pagar a los agricultores del Tercer Mundo precios más altos por sus productos para compensar otras formas de explotación que sufrían por parte de los países "desarrollados". No es requisito para entrar al mercado alternativo el uso de la agricultura orgánica. Los mercados orgánicos por su parte, no son necesariamente alternativos, es decir no se plantean la creación de redes de comercialización al margen del gran capital.

mercado equitativo que en vez de rechazar al mercado capitalista, lo usara de una manera más justa.

A diferencia del mercado alternativo que rechazaba las redes de circuitos comerciales, las tiendas de autoservicios, y las cadenas comerciales, el mercado equitativo se planteó la necesidad de acudir a los grandes sitios de distribución y usar la información masiva para promover los productos. Ismam entró así al mercado con el pie derecho, con toda una red de solidaridad que lo apoyó en la conquista de nuevos mercados, pero que a la vez le exigió una serie de requisitos, no sólo en el proceso de producción, sino en sus formas de funcionamiento y organización.

Desde su origen los discursos y prácticas surgidos en el seno del movimiento agroecológico campesino se han construido en constante diálogo con otros discursos globales que analizaremos a continuación.

### **Globalización y mercados orgánicos: la identidad mam de frente a los discursos agroecológicos<sup>145</sup>**

A lo largo de este libro hemos visto que el discurso nacionalista mexicano y las políticas agrarias e indigenistas han impactado de manera importante la construcción social de la identidad mam. Sin embargo, la entrada directa de los mames al mercado global y su contacto con otros discursos culturales y experiencias organizativas ha influido también en estos procesos de construcción social.

Coincidiendo con Robertson (1990) parto de la premisa de que el proceso actual de globalización es sólo una etapa más de un proceso de larga duración, que adquiere nuevas características con los cambios tecnológicos y el desarrollo de los medios de comunicación que han producido una mayor fluidez de personas e información, la desregulación de los mercados nacionales y la flexibilización de capital. En el capítulo 1 vimos cómo los campesinos mames de la Sierra Madre estaban vinculados a la economía global desde finales del siglo pasado a través de la producción cafetalera y cómo su vida cotidiana se vio fuertemente afectada por la caída internacional del precio del café, la recesión de los años treinta y la confiscación de las fincas alemanas durante la Segunda Guerra Mundial. Entre 1927 y 1928, los trabajadores mames de las fincas del Soconusco permitieron a sus patrones exportar 227,040 quintales de café a Alemania, Estados Unidos, Inglaterra, Francia, España y Suiza (Informe de Consulado Alemán, 1930, citado por Waibel, *op. cit.*).

<sup>145</sup> Una versión más amplia de este apartado se puede encontrar en Hernández Castillo y Nigh, 1998.

Lo nuevo de esta etapa de globalización o de esta reorganización del capital (Harvey, 1990) es que ha permitido a los campesinos mames entrar en contacto directo con los mercados alternativos que están más allá de las fronteras nacionales, ya sea a través de los recorridos de promoción de sus productos hechos por integrantes de la Comisión de Comercialización, por la vía telefónica y recientemente hasta por correo electrónico. Lo que Lyotard (1993) y Harvey (1990) han llamado la compresión espacio temporal que ha permitido que los mames entren en contacto con indígenas de otras partes del mundo, con ecologistas europeos y norteamericanos y con empresarios japoneses. Estas experiencias necesariamente han influido en sus concepciones del mundo y en la manera en que han reelaborado su discurso cultural. Se han creado espacios de confluencia en donde ha sido posible compartir experiencias:

Pasé en Holanda, Alemania y Suiza, esos países conocí... estuvimos intercambiando pues experiencia, de cómo hacían las cosas allá y cómo las hacemos aquí, y para ellos les gustó mucho el plan que tenemos aquí. Entonces estamos pensando en eso, que ellos nos compren un producto sano y para ellos vale la pena, lo pagan a un precio un poquito más, pero están comprando cosa buena. Entonces para ellos es una ventaja, porque esa inquietud ha nacido de ellos, también están a favor del medio ambiente, a favor del desarrollo a través de la tierra, entonces me dicen, si nosotros compramos el producto de ustedes, también estamos cooperando con el esfuerzo de ustedes, no sólo por ustedes sino por el medio ambiente y así pueden desarrollar para que la gente viva.<sup>146</sup>

Entre quienes han teorizado sobre las consecuencias de esta nueva etapa de globalización para las identidades culturales hay quienes han enfatizado, por un lado, en la fuerza homogeneizadora del capital, subestimando la capacidad de resistencia y reelaboración de las culturas locales, y planteando el surgimiento de una "condición posmoderna" mundial que tiende a borrar las especificidades culturales (Jameson, 1989 y 1990). Otros han analizado las estrategias de resistencia desarrolladas de frente al capitalismo global, que incluyen el reforzamiento de las identidades étnicas (Rouse, 1991; Kearney, 1986). Aunque muchos de estos estudios se han centrado más en las diásporas hacia el "primer mundo" o en los llamados circuitos migratorios (Rouse, *op. cit.*; Gilroy, 1987; Glick Schiller *et al.*, 1992), nos dan

<sup>146</sup> Entrevista con C.P.C., Unión Fuerza Liberadora, 7 de octubre de 1994.

elementos para entender estas nuevas culturas híbridas que están surgiendo entre quienes no optaron por la migración.

El secretario de Ismam, un campesino mam con una escolaridad de tres años de primaria, describía este encuentro con los mercados alternativos europeos:

Para comercializar fuimos ya a buscar mercados, fuimos a perder el miedo al llegar a otros países a buscar alternativas para la venta de nuestro producto a mercados solidarios, a mercados justos. Posiblemente ahora ya nosotros estamos exportando nuestro producto a mercados alternativos, a mayor precio arriba de la bolsa de Nueva York, nosotros estamos vendiendo en esos mercados... Nosotros estamos exportando a varios países como lo son Holanda, Alemania, Francia, Suiza, Bélgica, Suecia, Austria, Estados Unidos y Japón.... Fue difícil para mí sacar la cara adelante de mis hermanos campesinos y de ir al extranjero también hubo miedo de salir, muchas cosas que sufrir en el camino, sufrimiento pero también mañana [habrá] ganancia.<sup>147</sup>

De una de estas giras por los Estados Unidos, los socios de Ismam trajeron el llamado "Manifiesto del Jefe Seattle", escrito en 1854 "por el jefe de una tribu indígena de América del Norte al presidente de los Estados Unidos".<sup>148</sup> Este documento fue mimeografiado, se le añadieron dibujos elaborados por ellos mismos y ahora circula por las comunidades de la sierra. El mimeografiado empieza con la pregunta "¿Qué tiene que ver lo que pensaban los indios Americanos con la destrucción que está sufriendo la Sierra de Motozintla hoy?" y pasa a describir la defensa de la naturaleza hecha hace más de 100 años en tierras distantes por un indígena norteamericano: "¿Cómo se puede comprar o vender el firmamento, ni aun el calor de la tierra? Dicha idea nos es desconocida. Si no somos dueños de la frescura del aire, ni del fulgor de las aguas, ¿cómo podrán ustedes comprarlos? Cada parcela de esta tierra es sagrada para mi pueblo..." (mimeo., s.f.).

Del contacto con indígenas de Canadá y Estados Unidos no sólo han retomado elementos de su cosmovisión, sino que han aprendido de los empresarios indígenas norteamericanos, sobre comercialización, produc-

ción y la formulación de una imagen corporativa, entre otras cosas. Está por firmarse un Tratado de Libre Comercio Indígena que les permitirá a los indios norteamericanos invertir en un proyecto de ecoturismo y pesca que Ismam planea desarrollar en la región de la costa chiapaneca.

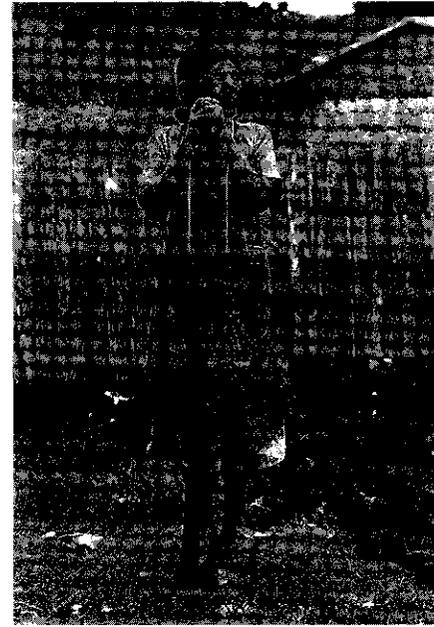
Otras esferas de comunicación han posibilitado el contacto y la participación con otros grupos sociales como son los indígenas norteamericanos, los cooperativistas europeos, los productores orgánicos estadounidenses, las agencias certificadoras, etcétera, que constituyen las estructuras globales de comunicación e información en las que participan los campesinos mames contemporáneos (Lash y Urry, 1994: 64). Los elementos encontrados en estas estructuras de comunicación han sido apropiados e integrados a una nueva identidad mam, que a la vez se promueve mediante una imagen corporativa a través de esas mismas redes de comunicación globales.

Sin dejar de reconocer la importancia que la defensa de la tierra, la naturaleza y la cultura tienen en los discursos y prácticas de los socios de Ismam y Nan Choch, es importante considerar cómo sus ideologías y prácticas han estado marcadas por las demandas de los mercados equitativos y alternativos.

Un ejemplo claro de esto son los requisitos de certificación para entrar al mercado de comercio equitativo. Ismam comercializa el 57 por ciento de su café a través de la red Max Havelaar-Trans Fair que es una asociación que apoya la comercialización de productos en mercados equitativos y certifica la producción y comercialización "socialmente responsable de los mismos" (véase Renard, 1999). El label Max Havelaar, no es una marca en sí, sino que se agrega a las marcas de café de quienes han comprado su producto a cooperativas de pequeños productores democráticamente organizadas, a un precio fijado por la asociación y que garantiza un precio justo a los campesinos. La etiqueta de Max Havelaar justifica los altos precios de los productos al agregarles un valor simbólico que expresa valores de justicia y solidaridad. Para poder tener acceso a este nicho de mercado los socios de Ismam se comprometieron con Max Havelaar a limitarse exclusivamente a la mano de obra familiar y no utilizar trabajo asalariado, a tener como base una filosofía de solidaridad entre los miembros, a organizar la cooperativa con base en criterios democráticos que faciliten la participación de todos los socios, incluyendo las mujeres, a ser políticamente independientes y no permitir ningún tipo de discriminación política, religiosa, racial o sexual, a buscar la diversificación de cultivos y a tener una estructura administrativa y de control que minimice los riesgos de malver-

<sup>147</sup> Ponencia presentada por Ciro Pérez en el Foro Regional de Comunidades Mames y Mochós sobre Propuestas de Producción Alternativa ante la Pobreza en Chiapas, 1, 2 y 3 de marzo de 1994.

<sup>148</sup> El llamado "Manifiesto del Jefe Seattle" se ha convertido en un documento simbólico dentro del movimiento ecologista internacional. La versión más popular, fue de hecho escrita por Tom Petty para una película ambientalista. La versión más antigua que se conoce fue publicada en 1887 por un periódico del estado de Washington. Nadie sabe a ciencia cierta si esta publicación es una reproducción textual del citado discurso.



Las mujeres mames han jugado un papel protagónico en el movimiento agroecológico.  
Foto de Lorenzo Armendáriz  
Colección ISI

sación (véase Renard, 1999: 199). La ruptura de cualquiera de estos compromisos puede cerrarle las puertas del mercado equitativo a la cooperativa.

La apertura a la participación activa de las mujeres, que analizaremos más adelante, no es exclusivamente un logro de la lucha de las campesinas mames al interior de la cooperativa. Sin negar la importancia de esta lucha, es necesario reconocer que la promoción de la participación de las mujeres es a la vez una exigencia del nuevo nicho de mercado al que se han integrado.

Si la marca de Max Havelaar le agrega valor simbólico al café de Ismam haciendo referencia a su estructura democrática y su filosofía solidaria, el uso de una imagen corporativa que reivindica las raíces mayas de los productores, convierte al *Café Mam* en un producto cargado de significados que van más allá de su calidad y origen orgánico.

Así, la reinención de un pasado de armonía con la naturaleza ha sido utilizado por los miembros de Ismam como capital cultural dentro del mercado global. El uso de narrativas históricas para dar autenticidad a un producto dentro de un mercado competitivo, ha sido analizado por Robert Ulin (1995) para el caso de los vinos de Bourdeaux. El antropólogo norteamericano analiza la relación dialéctica entre la producción de mer-

cancías y la invención de tradiciones. Al igual que los productores de vinos Bourdeaux, que mediante la invención de una narrativa histórica específica, crean una imagen corporativa de alta calidad, para un mercado selecto, aumentando así su competitividad, Ismam también ha inventado una imagen comercial que responde a las demandas de un mercado orgánico selecto. El pasado se ha convertido en un capital simbólico para aumentar el valor comercial de su producto en el mercado internacional.

Los mercados de productos orgánicos en Europa, Estados Unidos y Japón, están especialmente interesados en apoyar y comprar productos de "auténticos indígenas". En este contexto la tarea cultural de rescatar la identidad mam, ahora coincide con los esfuerzos de crear una imagen corporativa que responda a las demandas simbólicas de los ecologistas y naturistas del Primer Mundo.

A la demanda de café orgánico, producido por auténticos indígenas, Ismam ha respondido con "café mam: cultivado orgánicamente y socialmente responsable". En su presentación para el mercado de importación se señala "el café orgánico mam, es cultivado y producido por los últimos descendientes del pueblo maya".

El mercado solidario, aparte de la conciencia ecológica de sus consumidores, está marcado por lo que algunos estudiosos han caracterizado como "nostalgia imperialista" (Rosaldo, 1987), es decir, una nostalgia por recuperar el contacto con "el buen salvaje" destruido por la experiencia colonial. Consumir café mam es una posibilidad de apoyar a los "últimos descendientes de los mayas".

### Las cooperativas agroecológicas: nuevos discursos culturales y la reinención de la utopía mam

Los discursos culturales que los agricultores orgánicos mames han construido en el marco de las estructuras globales de información y comunicación, no son sólo estrategias de mercado para acceder a un cierto tipo de consumidores selectos, sino que a la vez han venido a llenar de significado sus vidas y a reestructurar sus dinámicas comunitarias.

La cooperativa se ha convertido en un espacio de organización productiva fundamental para muchos campesinos mames y a la vez ha posibilitado la construcción de un sentido de identidad, que se expresa un nuevo discurso reivindicativo de sus derechos no sólo como campesinos, sino también como indígenas. Para los integrantes de las cooperativas agroecológicas, el ser mame no implica necesariamente el hablar el idioma mame



Presentación internacional  
del café producido por Ismam.  
Foto de Ana Álvarez Velasco

o utilizar los trajes tradicionales financiados por el Instituto Nacional Indigenista (INI), sino recuperar una historia común y tratar de relacionarse armónicamente con la Madre Tierra.

La reivindicación de la identidad étnica se ve reflejada en los nombres de las dos principales cooperativas agroecológicas. Los productores de café de las tierras bajas llamaron a su organización Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (Ismam) y los productores de papa y hortalizas de las tierras altas le llamaron Nan Choch, que significa Nuestra Madre Tierra en idioma mam.

La necesidad de revalorar la identidad mam se vincula directamente con la necesidad de recuperar el respeto a la tierra:

Nosotros vimos la necesidad de empezarnos a organizar y recuperar nuestra cultura. Teníamos que saber quiénes éramos, para saber a dónde queríamos ir. Entonces nos organizamos para recuperar la cultura, recuperar las tradiciones, recuperar la tierra, recuperar la vida de los animales. Así nace Nan Choch, para recuperar la cultura, la tradición y la naturaleza.<sup>149</sup>

En torno de esta necesidad de "recuperar la historia propia" se empieza a construir un discurso sobre un pasado mítico de abundancia y armonía con la naturaleza. La ficción y la realidad se mezclan en la construcción de esta "utopía mam" en la que las tierras eran muy ricas y producían todo lo que en ellas se sembraba, se respetaba a la Madre Tierra y ella proporcionaba todo lo necesario, existía la igualdad y el trabajo se hacía en común,

<sup>149</sup>Entrevista con Jaime Sargento, Motozintla, Chiapas, 1o. de febrero de 1995.

no eran necesarias las leyes y todos respetaban los consejos de los ancianos (véase Memorias del Foro Regional de Comunidades Mames y Mochós, 1994: 12-16).

Este pasado mítico de respeto a la naturaleza contrasta con la realidad encontrada en 1925 por el geógrafo alemán Leo Waibel, quien al describir la región alta de la sierra habitada por "indios de origen guatemalteco extraños a la región", señalaba:

El bosque es derribado por los hombres con el hacha, pero raras veces echan abajo los árboles de modo uniforme, aunque por lo general dejan en pie los árboles más grandes o por lo menos una parte de su tronco y siempre todas las cepas. Después lo queman todo, sea para hacer desaparecer la madera o sea para impedir el crecimiento de las malezas. Este procedimiento superficial de desmonte es de fácil ejecución y sólo así se explica que los hermosos árboles montañosos de la Sierra Madre que existían antaño han desaparecido por completo en grandes tramos durante pocas décadas. Los indígenas son destructores de bosques y sus desmontes sin plan representan un gran peligro para la hidrología de la Sierra (1946: 203).

Independientemente de las reservas con las que se debe tomar el testimonio de Waibel, considerando el racismo que permea sus descripciones de la población indígena, es importante considerar que la depredación de la sierra antecede a la llegada de los agroquímicos, como lo señalan muchos de los documentos de las cooperativas agroecológicas de la región.

En las descripciones de este pasado mítico los tiempos históricos se mezclan: el pasado reciente, recordado por los ancianos, con un pasado remoto reconstruido muchas veces con base en la información obtenida en los medios masivos de comunicación. Se habla de una vida en cuevas, en las que se dormía sobre paja y pieles, donde las tribus (*sic*) se comunicaban con humo y cuernos, escribían con signos y hacían cuentas con piedritas (Memorias del Foro Regional de Comunidades Mames y Mochós, 1994: 12).

Con el apoyo de su asesor, han logrado invitar a historiadores especialistas en la historia prehispánica y colonial de Chiapas, para reconstruir juntos esa historia olvidada. Los datos concretos son secundarios, pues se trata de recuperar un pasado común que los fortalezca y los ayude a construir un futuro.

No todos los socios de Ismam y Nan Choch asumen la misma actitud con respecto al "rescate del pasado"; para algunos es sólo parte de un "discurso de presentación" que no tiene mucho que ver con la vida cotidiana.

na de sus comunidades. Otros, sin embargo, han modificado sustancialmente su estilo de vida a partir de la incorporación a las cooperativas; tal es el caso de los integrantes de la nueva comunidad Unión Fuerza Liberadora, fundada en 1988 en el municipio de Motozintla, con el objetivo de crear una comunidad agroecológica en donde el "rescate cultural" fuera el eje organizativo del nuevo asentamiento.

Originarios de la colonia Zaragoza, en la zona alta del municipio de Motozintla, a sólo unos pasos de la frontera con Guatemala, los fundadores de esta "comunidad utópica" eran vecindados sin tierra que habían recibido diversos cursos sobre agroecología impartidos por una organización no gubernamental vinculada a la foranía de la sierra, llamada Mademas del Pueblo. En 1988 deciden comprarles a campesinos endeudados, de las zonas bajas cercanas a la colonia Belisario Domínguez, 12 hectáreas de tierra. Setenta y cinco personas integraron la nueva comunidad, empezaron a cultivar colectivamente café orgánico, y se volvieron socios de Ismam. Sin embargo, el proyecto de Unión Fuerza Liberadora iba más allá de la producción orgánica. Sin salirse de Ismam deciden constituirse como Sociedad de Solidaridad Social (sss) para tener un reconocimiento jurídico que les permitiera promover sus propios proyectos de rescate cultural.

El primer paso fue expulsar de la colonia a los maestros de la Secretaría de Educación Pública por considerar que los contenidos de sus programas no tenían ninguna relación con las necesidades reales de los niños campesinos. Fundaron entonces su propia escuela "agroecológica" con el propósito de que los niños aprendieran a relacionarse con la naturaleza de una manera diferente, recuperaran el idioma mam y técnicas artesanales practicadas por los "antiguos":

En la alfarería todavía no tenemos una persona de planta, ha sido inquietud de las mujeres, hay una persona que viene, pero así nomás da a conocer algunas claves, pero en el tejido sí tenemos una persona que estuvo capacitando por varios días, la mayoría ya está adiestrándose; luego también en la lengua mame estamos tratando de recuperar hacia nuestros hijos (...) es parte de un nuevo futuro que estamos tratando de recuperar, juntamente pues con la técnica orgánica y todo lo queremos llevar en un desarrollo paralelo para frenar lo que viene de fuera.<sup>150</sup>

<sup>150</sup>Entrevista con C.P.C., Unión Fuerza Liberadora, 7 de octubre de 1994.

Para hacer funcionar esta escuela se han hecho comisiones para enseñar agricultura orgánica, medicina tradicional, cooperativas (que incluyen cuestiones administrativas y organizativas), alfarería, tejido en telar de cintura e idioma mam. Estas comisiones están integradas por cinco personas que dan un día de trabajo al mes cada uno, para la enseñanza de los niños. Este sistema de turnos les ha permitido subsanar la falta de maestros y hacer que la comunidad entera se involucre en el proyecto educativo. En el caso del tejido en telar de cintura, se invitó a una mujer mam refugiada para que capacitara a las mujeres de la comunidad.

A pesar de que todos los integrantes de la comunidad hablan de la necesidad de romper la dependencia con el exterior y lograr una autosubsistencia real mediante la producción de alimentos, ropa y utensilios de trabajo, su café al igual que el del resto de los socios de Ismam, está siendo vendido en Estados Unidos, Europa y Canadá. La construcción de un edificio para la escuela agroecológica ha sido financiada por la Fundación Interamericana a través de una asociación civil mexicana, cuyo objetivo es el apoyo a las "culturas autóctonas".

El "rescate de la cultura" es considerado por los integrantes de Unión Fuerza Liberadora como una posibilidad de sobrevivencia frente a un desarrollo agrario basado en los agroquímicos, que hasta el momento les había traído pocos beneficios. Existe una conciencia clara de la necesidad de recuperar esa cultura negada por las políticas integracionistas: "No debemos de perder lo que es nuestro, es nuestro deber recuperar nuestra lengua nativa, es la concepción que de por sí nuestros abuelos traían... con valor debemos de tomarla en serio, no sólo hay que recuperar la lengua, sino todo integrado, para volver a lo de antes."<sup>151</sup>

Este discurso considerado como demasiado extremo, incluso por otros socios de Ismam, no es parte de un proyecto separatista o fundamentalista, es más bien el reflejo de una nueva identidad híbrida, en la que la memoria histórica y la ideología ecológica sirven de fundamento para la construcción de las nuevas tradiciones. Para los integrantes de Unión Fuerza Liberadora, el rescate de las tradiciones se acompaña con cursos de capacitación para mejorar el manejo de ganado, conocimiento de nuevos mercados alternativos y hasta viajes a Europa cuando las necesidades de comercialización así lo demandan.

<sup>151</sup>Idem.

Al señalar el carácter híbrido de la identidad de los ecologistas mames, no pretendo en ningún momento deslegitimarla de frente a otras identidades "más auténticas". Considero que todas las identidades étnicas, son productos históricos, cambiantes, situacionales y no identidades milenarias que han sobrevivido al colonialismo interno y externo. En algunos casos las identidades culturales son producto de procesos de cambio y apropiación más profundos, pero no por eso menos legítimas.

### La reflexión colectiva y los nuevos espacios organizativos

Las cooperativas agroecológicas han representado para estos campesinos no sólo la posibilidad de recuperar una identidad negada a la vez que se logran mejores condiciones de vida, sino también se han constituido en espacios de aprendizaje político. Ambas cooperativas le han dado un lugar especial al proceso educativo de sus miembros, teniendo como ejes de reflexión, por un lado, la importancia del trabajo colectivo, con sus ventajas y problemas, y, por otro, la vía ecológica-campesina como alternativa para un desarrollo sustentable.

Como parte de los requisitos para ingresar a las cooperativas está el tomar un curso-taller denominado Trabajo Común Organizado (TCO), en el que a la vez que se analiza el sistema capitalista con sus modos de producción depredadores, se pone énfasis en las capacidades de los propios campesinos para modificar su realidad con base en el trabajo colectivo. Este taller, formulado por el Centro de Producción Comunitaria (Ceprocom), vinculado a la diócesis de Tehuantepec, se ha convertido en una experiencia de aprendizaje político muy importante para los integrantes de las cooperativas. Más allá de los contenidos, que se centran en relacionar los problemas locales con las causas globales, la posibilidad misma de opinar, discutir, reflexionar y ser tomado en cuenta, representa una experiencia nueva de valoración de los conocimientos propios y de la capacidad de análisis. Dinámicas como los sociodramas que se utilizan en el TCO, han sido retomadas por los campesinos mames y reproducidas en sus comunidades como una forma de crítica social y análisis de la realidad. Esta influencia ha llegado hasta los grupos de Rescate Cultural vinculados al indigenismo oficial, en donde se empiezan a incluir en las representaciones escenas sobre el trabajo en la finca y las consecuencias del uso de agroquímicos.

Con las experiencias de discusión colectiva, reflexión y búsqueda del consenso, desarrolladas en las cooperativas, los campesinos mames han

tenido acceso a un nuevo lenguaje que ha venido a enriquecer otros espacios organizativos. Se han construido nuevas posibilidades de imaginar lo que antes era inimaginable. Al respecto, Daniel Levine señala, al analizar la función de las comunidades eclesiales de base en Venezuela y Colombia, que

más allá de lograr los objetivos inmediatos, como construir una escuela, instalar agua potable, o fundar una cooperativa, la experiencia en el interior de los grupos también amplía la construcción de lenguajes, de universos de discurso y de expectativas de vida (Levine, 1992: 13, traducción mía).

Sin embargo, las experiencias de reflexión colectiva en las cooperativas no han implicado necesariamente una homogeneización ideológica de sus integrantes. Para algunos, la lucha política se da exclusivamente mediante el control de los procesos de producción y comercialización, logrando la autosubsistencia y confrontando un modelo de desarrollo basado en los agroquímicos. Mientras que para otros esta lucha debe de ir acompañada de una lucha por el poder municipal y contra el partido de estado. Estas diferencias se han puesto de manifiesto de frente a la nueva coyuntura política que se creó en Chiapas a partir del 1o. de enero de 1994, con el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Desde sus inicios, los religiosos que han acompañado la formación de las cooperativas agroecológicas han reivindicado la agricultura orgánica no sólo como una opción tecnológica, sino como una alternativa política. Desde su perspectiva, el fomentar la dependencia del productor de la tecnología agrícola convencional fortalece las estructuras autoritarias y el caciquismo. La dependencia de insumos externos y de mercados no locales, vuelve a los campesinos más vulnerables a las estrategias de control del Estado. Desde esta perspectiva, la prioridad regional no es la lucha política convencional sino el desarrollo de una economía de autosubsistencia. Al respecto el padre Aguilar Reina señala:

Para nosotros la prioridad es autosuficiencia alimentaria, no podemos construir una independencia política si antes no hemos resuelto el problema del estómago, y resolverlo sin caer en dependencias o caer en hacernos más esclavos. La cuestión ésta del paquete tecnológico, que el Estado propone, y que muchas organizaciones han tomado como viable, no es más que una seudoesclavitud tecnológica; quien tiene el

fertilizante tiene el poder, porque ahí está el poder para producir maíz, y el maíz es la base del sustento de la vida. Se trata de buscar una vía que produzca alimentos sin caer en este tipo de dependencias, entonces nos va a redituvar a la larga en una independencia política más fuerte.<sup>152</sup>

Lo que era una diferencia de forma y no de fondo con otras organizaciones campesinas independientes, de frente a un contexto de guerra se ha convertido en una diferencia sustancial. En apoyo al EZLN y en rechazo a un proceso electoral que consideraban fraudulento, surgió en agosto de 1995 la llamada Resistencia Civil Pacífica. Este movimiento incluyó el cierre de carreteras, la invasión de fincas cafetaleras, la toma de presidencias municipales y el establecimiento de gobiernos paralelos "en resistencia", encabezados por el candidato a la gubernatura estatal del Partido de la Revolución Democrática (PRD), Amado Avendaño. En su discurso oficial, Nan Choch e Ismam se mantuvieron fuera de la "resistencia civil"; sin embargo, muchos de sus integrantes apoyaron de manera independiente estas luchas, lo cual causó fricciones con otros socios, y de manera especial con la jerarquía católica. El obispo de Tapachula, Felipe Arizmendi, hizo un llamado a los catequistas y agentes de pastoral para que se mantuvieran fuera de la "resistencia civil" y legitimó públicamente el proceso electoral, descalificando así las denuncias de fraude hechas por un amplio sector de la sociedad civil. Los asesores de Ismam y Nan Choch, decidieron seguir los lineamientos del obispo y se mantuvieron al margen de cualquier demanda política.

Estas diferencias en las perspectivas políticas impidieron que se pudiera formar un frente común entre todos los productores orgánicos de la sierra, situación que analizaremos en el siguiente capítulo.

### Las mujeres mames y sus demandas de género

Las mujeres han jugado un papel muy importante dentro de las dos cooperativas, no sólo como fuerza de trabajo de apoyo en el cultivo del café, sino como socias activas y participativas en las asambleas generales. A diferencia de lo que sucede con las mujeres integrantes de las Danzas Mames, las socias de Ismam y Nan Choch han luchado por tener una participación activa en sus organizaciones. Esto es en parte resultado de la reflexión crítica que han desarrollado en los talleres como el TCO. Aunque

<sup>152</sup> Entrevista con el padre Jorge Aguilar Reina, 23 de mayo de 1995, Tapachula, Chiapas.

en esos espacios no se discuten las desigualdades de género, la reflexión sobre otro tipo de desigualdades y exclusiones las ha llevado a cuestionar los límites del "patriarcado democrático".

Por otra parte, muchas de las mujeres mames se han visto forzadas por su realidad a dejar el espacio doméstico y realizar trámites agrarios o solicitar apoyo para proyectos productivos, pues la migración de hombres a las regiones urbanas en las últimas dos décadas ha sido mucho mayor que en otras regiones del estado. Esto, aunado al alto nivel de bilingüismo producto de las agresivas campañas de castellanización de los años treinta, ha influido en que las mujeres de la sierra tengan mayor experiencia en el trato con los representantes del estado. Esta realidad contrasta con la situación de las mujeres tzotziles y tzeltales de los Altos que tienen una participación mínima en los espacios políticos públicos (véanse Rosebaum, 1993; Garza Caligaris y Ruiz, 1992).

A diferencia de las mujeres tzotziles y tzeltales, las mujeres mames han rechazado el "matrimonio forzado" y elegido a sus parejas desde hace varias décadas. Aunque esa práctica aún persiste entre algunas familias, cada vez más mujeres cuestionan la autoridad de sus padres para decidir sobre sus vidas. Testimonios de mujeres ancianas nos muestran que por lo menos desde los años treinta, algunas de ellas elegían libremente a sus maridos:

Yo tenía como un año que me había quitado el corte, cuando él me habló. Que siga hablando si tiene paciencia... Yo le dije: Con mujer querés estar, pero yo no sé trabajar, no sé. Saber cómo serán en tu casa. Tal vez son malos, tal vez tomás trago y ahí estás loco en tu casa, saber cómo serás, si sos buen hombre, tenés que presentar, tenés que tener paciencia... Habló con mi papá y hasta los tres años acepté. Pero no hay casamiento, pura unión libre.<sup>153</sup>

Estas uniones libres se formalizaban a través de las "pedidas de mano", descritas en el capítulo anterior. Generalmente "la pedida" se realizaba una vez que los jóvenes habían llegado a un acuerdo entre ellos.

De los espacios de mayor decisión al interior de la unidad doméstica se pasó a una mayor participación en los espacios públicos, a raíz de las movilizaciones campesinas de los años setenta. Sobre todo en las tierras bajas de Motozintla, Mazapa de Madero, Amatenango de la Frontera y Frontera

<sup>153</sup> Testimonio recogido por Carlos Gutiérrez en el municipio de El Porvenir.



Los papeles tradicionales de género están siendo cuestionados por las nuevas generaciones de mujeres mames.

Foto de Lorenzo Armendáriz.  
Colección ISI

Comalapa, las mujeres tuvieron una participación muy activa en el movimiento campesino. Cientos de mujeres mames y mestizas se movilizaron con los hombres para demandar, entre otras cosas, una distribución agraria más equitativa. La tierra ha sido una de las demandas centrales de organizaciones campesinas como la OCEZ y la OPEZ, pero además en distintos momentos históricos los campesinos de la región se han movilizado en contra de las condiciones de trabajo semiserviles; por mejores condiciones para la comercialización de sus productos y contra un sistema judicial extremadamente discriminatorio.<sup>154</sup> En todas estas movilizaciones las mujeres indígenas han estado presentes con los hombres, apoyando las demandas políticas y económicas de sus comunidades.

Lo novedoso de la actual participación de las mujeres indígenas en la región, y en especial en el movimiento agroecológico, es que han levantado sus voces no sólo para apoyar las demandas de sus compañeros, o para representar los intereses de sus comunidades, sino para exigir el respeto a sus derechos específicos como mujeres. Las indígenas mames están demandando un mayor espacio de participación en la toma de decisiones dentro de sus comunidades y organizaciones. Paralelamente a su participación en las cooperativas agroecológicas y por el respeto a la tierra y la naturaleza, un amplio sector de las mujeres mames está exigiendo que la construcción de relaciones más democráticas se dé también en la familia, la comunidad y la organización. Dentro de las "propuestas de los pueblos mames y mochós", elaboradas por los y las socias de Nan Choch, Ismam y los Gru-

pos de Trabajo Común Organizado de la Foranía de la Sierra se incluyó un punto sobre los derechos de la mujer, que señala la necesidad de:

Respetar la dignidad de la mujer en los diferentes aspectos; participación [de las mujeres] con los mismos derechos en las asambleas; tomar en cuenta la voz de las mujeres en todos los aspectos de la vida de la comunidad; que se establezcan relaciones con otras organizaciones de mujeres en juntas ejidales; que promuevan los encuentros con otras organizaciones y el intercambio de experiencias.<sup>155</sup>

El incluir estas demandas, dentro de las propuestas elaboradas por las organizaciones agroecológicas, es el resultado de muchos años de reflexión y de lucha por parte de las mujeres mames para que sus necesidades se reconozcan como prioritarias. Llama la atención que en el foro donde fueron discutidas estas demandas, la mayor oposición de incluirlas dentro de las conclusiones del evento no vino por parte de los campesinos mames, sino de algunos agrónomos asesores, que las consideraban irrelevantes de frente a los problemas ecológicos que enfrenta la región.<sup>156</sup>

A pesar del carácter eminentemente patriarcal de la Iglesia católica, la nueva pastoral social, promovida por los teólogos de la liberación, ha impulsado la mayor participación de las mujeres en el desarrollo comunitario y ha apoyado su formación como agentes de pastoral.

Dentro de esta nueva pastoral social se incluye la llamada Pastoral de la Mujer, que tiene como principal propósito la promoción de una mayor participación de las mujeres indígenas. La reflexión impulsada por la teología de la liberación está marcada por una perspectiva de clase que por lo general no incluye el cuestionamiento de las desigualdades de género. Sin embargo, la formación técnica y organizativa y los nuevos espacios de participación le han permitido a muchas mujeres indígenas cuestionarse su lugar al interior de sus mismas comunidades. Una de las dirigentas de Nan Choch describe el surgimiento de esta "nueva conciencia" señalando:

A mí me llama la atención el analizar, el ver las cosas que andan mal, pues mi conciencia me dice que no está bien; que para algo he nacido, para hacer algo para nuestro futuro. Dios nos da la vida para que hagamos algo, no nada más venimos al mundo a ocupar el espacio, tenemos que hacer algo para que tengamos una vida mejor... pienso que si

<sup>154</sup> Para una historia del movimiento campesino chiapaneco, véase DESMI, 1994.

<sup>155</sup> Foro Regional de Comunidades Mames y Mochós sobre Propuestas de Producción Alternativa ante la Pobreza en Chiapas, 1, 2 y 3 de marzo de 1994.

<sup>156</sup> Información de campo.

ponemos algo de nuestra parte nuestras hijas van a ser mejores, más respetadas, con más derechos en la vida y no como nosotras. Si nos estamos reuniendo es para el futuro de ellas, para que tengan un futuro mejor y también para que nuestro país tenga mujeres que sepan luchar, defender nuestros derechos. Si estoy solita en mi rincón no puedo hacer nada, porque me la pasaría sólo en mis quehaceres y no pensaría en las demás, conviene mucho pensar en las demás.<sup>157</sup>

Este deseo de "hacer algo" llevó a doña Cedema a promover la formación de un proyecto de mujeres, como parte de Nan Choch, que se denomina Nuevo Amanecer de la Sierra. Cuarenta mujeres de Zaragoza, Tonincanaque, Berriozábal, Belén, Granados Talcanaque, Tonischihuán y Aquiles Serdán, en el municipio de Motozintla, se han reunido para reflexionar sobre "la dignidad de la mujer" y planear la formación de granjas colectivas avícolas y bovinas, manejadas por mujeres con técnicas agroecológicas. Para este fin han entrado en contacto con el Grupo de Mujeres Campesinas de Belisario Domínguez, con el Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas A.C. y con la Comisión de Mujeres de la Coordinadora de Organizaciones No Gubernamentales por la Paz (Conpaz). A la fecha, aún no funcionan las granjas colectivas, pero con el apoyo de las organizaciones antes mencionadas se han desarrollado varios talleres organizativos, sobre derechos de las mujeres, derechos reproductivos y sexualidad y sobre democracia y participación política. Como resultado de esta serie de talleres, las mujeres de Nuevo Amanecer de la Sierra han elaborado su propio proyecto que han enviado a varias agencias de financiamiento internacional, especialmente interesadas en apoyo a mujeres campesinas.

Después de recibir esta capacitación [se refieren a la capacitación en agricultura orgánica dada por Nan Choch] comenzamos a realizar pequeños trabajos colectivos de hortalizas, siembra de maíz, trigo y frijol. Para este trabajo nos reunimos en un inicio 60 compañeras y compañeros de trece comunidades. Nuestros logros de ese tiempo fueron lograr tener un fondo común, producto de la venta de la mitad de nuestra producción, ya que la otra mitad era para el autoconsumo; logramos también capacitarnos en las técnicas orgánicas de producción de hortalizas... Después se dio una separación y quedamos cuarenta compa-

<sup>157</sup> Entrevista con Cedema Morales Velázquez, socia de la cooperativa Nan Choch publicada en "La Doble Jornada", *La Jornada*, 5 de septiembre de 1994, p. 5.

ñeras, todas mujeres, nuestro objetivo actual es buscar alternativas a nuestra problemática económica a través de proyectos productivos y capacitarnos en la administración de recursos. Pensamos que es importante encontrar alternativas para nuestra situación como mujeres, por lo que también hemos recibido apoyo para reflexionar acerca de nuestra situación y proponer acciones como mujeres para tener un cambio de vida tanto en la familia como en la comunidad, queremos que sea valorada nuestra capacidad y dignidad como mujeres.<sup>158</sup>

El formar un proyecto teniendo como eje organizativo la "revalorización de la capacidad y dignidad como mujeres", ha sido un paso importante dentro de la lucha que se está dando dentro de las cooperativas agroecológicas por una mayor participación de las mujeres.

Este primer paso de reconocer como injusto un trato y un estilo de relaciones sociales que se había asumido como "normal" y hasta "natural", de verbalizar lo silenciado, de hacer que el *doxa* se convierta en discurso (Bordieu, 1977), ha representado un paso importante en la confrontación del discurso patriarcal, tanto el enarbolado por los sectores oficiales como el de las propias cooperativas.

Los espacios de reflexión colectiva han sido apropiados por las mujeres de cooperativas agroecológicas, quienes han planteado demandas explícitas de género. Estos nuevos discursos empiezan a influir en las prácticas cotidianas y a modificar, aunque sea mínimamente, las relaciones de género:

A mí la organización me ha dejado mucho; por ejemplo en el hogar, se ha evitado la desigualdad; porque he visto a muchas parejas en donde los maridos oprimen mucho a las mujeres. Aquí se dan pequeñas pláticas y el hombre va comprendiendo que todos somos humanos, que tenemos la misma dignidad y eso ya se comparte en el hogar, en el oficio y todo eso. Eso es lo que ha dejado la lucha, eso se ha logrado y me ha ayudado a ser feliz.<sup>159</sup>

A la fecha, los puestos directivos de las dos cooperativas continúan exclusivamente en manos de hombres y la violencia doméstica es aún un problema en la región, entre los y las participantes en el movimiento agro-

<sup>158</sup> Proyecto de Granjas Colectivas Avícolas y Bovinas de Nuevo Amanecer de la Sierra, Zaragoza, Motozintla, 1995.

<sup>159</sup> *Idem*.

cológico. Sin embargo, el que las demandas de género estén incluidas en las plataformas programáticas de las cooperativas y estén siempre presentes en las asambleas, foros de discusión, talleres de reflexión y encuentros regionales, es un fenómeno nuevo en el movimiento campesino del estado.

No es posible generalizar la exitosa experiencia de Ismam como cooperativa agroecológica, diversos factores influyeron en que lograra convertirse en la empresa cafetalera que es actualmente. Su éxito como cooperativa estuvo determinado en parte por el momento histórico en que surgió. A mediados de los años ochenta la social democracia europea, en su esfuerzo por contrarrestar los movimientos político-militares que aún sobrevivían en América Latina, canalizó muchos recursos para proyectos de desarrollo en países del mal llamado Tercer Mundo. Las cooperativas agroecológicas como UCIRI e Ismam se beneficiaron de la competencia existente entre las agencias estadounidenses y europeas por mantener su influencia en Latinoamérica. Financiamientos, alemán a través de GEPA, norteamericano mediante la Agencia Internacional para el Desarrollo y a través de la IAFF, apoyaron e impulsaron la agricultura orgánica en la región. Por otra parte, el llamado "mercado alternativo" se encontraba en su mejor época ya que la oferta de café orgánico por parte de América Latina era mínima.

Coincidentemente, el surgimiento del mercado equitativo, con sus nuevas estrategias de comercialización que se valen de los medios masivos de comunicación y tienen acceso a las grandes cadenas comerciales, les permitió a los cafecultores de Ismam salir del nicho restringido del mercado alternativo y ampliar sus redes de comercialización.

Estas condiciones, aunadas al esfuerzo de sus socios, han influido en que Ismam se convierta en una de las cooperativas agroecológicas más exitosas de toda América Latina. Para 1995 Ismam estaba exportando 35,000 quintales de café orgánico a Japón, Alemania, Austria, Suecia, Suiza, Holanda, Bélgica, Francia, España y Estados Unidos, con ganancias de hasta 7 millones de dólares anuales. Sólo el 15 por ciento de su producción va dirigida al mercado alternativo y el resto compite en el mercado, con café orgánico de la más alta calidad de diversas partes del mundo. Su área de influencia se ha extendido más allá de la zona mam, incluyendo a indígenas tojolabales, tzeltales y mochós de aproximadamente 100 comunidades distribuidas en 20 municipios de Chiapas. En 1995 los socios de Ismam cultivaron 5,000 hectáreas de café orgánico, compraron su propio beneficio en la ciudad de Tapachula y establecieron 18 laboratorios rurales para el control biológico de plagas (véase Ramos Solórzano, 1995).

Sin embargo, la cooperativa ha tenido que enfrentar en los últimos años dos problemas principales que analizaremos en el siguiente capítulo. Por un lado las diferencias políticas e ideológicas entre sus socios, se profundizaron a partir del levantamiento zapatista, provocando la salida de los productores de la selva e impidiendo la formación de un frente amplio de agricultores orgánicos. Por otro lado, el alza en el precio internacional del café ha influido en que la red solidaria deje de ofrecer una prima o que esta prima sea bastante reducida por lo que también se disminuye la diferencia de precio del café convencional con el café orgánico. Esto ha llevado a varios de los socios a sobreponer sus intereses económicos por sobre los principios agroecológicos, formando una nueva asociación que comercializa todo tipo de café. Este sector de Ismam mantiene una doble membresía que les permite tener acceso a ambos mercados y usar la infraestructura de la cooperativa orgánica, como es el beneficio de Tapachula, para procesar café orgánico.

A pesar de los actuales problemas políticos y productivos que la cooperativa enfrenta, no podemos negar el importante papel que el movimiento agroecológico ha tenido en el surgimiento de nuevos discursos culturales, en la creación de espacios organizativos y de reflexión y en el mejoramiento de las condiciones de vida, de un sector importante de la población mam.

Las opciones políticas que los campesinos agroecológicos tomen en el futuro cercano dependerán no sólo de la formación organizativa e ideológica que han recibido al interior de sus cooperativas; sus decisiones estarán mediadas por las diferencias de clase, de género, por su ubicación regional, dentro o fuera de la zona de conflicto, en las zonas cafetaleras o en la región alta, por su historia específica, sus relaciones con el estado y su experiencia política previa, entre otros muchos factores. De momento, sus voces han empezado a ser escuchadas por el movimiento campesino chiapaneco y su experiencia ha afectado, de forma aun impredecible, la historia contemporánea de los pueblos indígenas chiapanecos.

A casi 10 años de iniciado el movimiento agroecológico, podríamos decir que ha logrado uno de sus objetivos centrales: mejorar las condiciones de vida de un sector importante de los habitantes de la Sierra Madre.

Estos éxitos económicos no implican que no existan problemas internos. La historia de los integrantes de Nan Choch e Ismam ha estado llena de contradicciones, conflictos, encuentros y desencuentros, de los que no da cuenta este capítulo. Los productores de hortalizas orgánicas de Nan Choch no han tenido las mismas posibilidades en el mercado internacional que Ismam, pues tienen que competir con la agricultura subsidiada de los

Estados Unidos y muchos de sus productos son perecederos, por lo que se tienen que vender en los mercados locales.

Las relaciones con el estado a veces han sido de negociación y otras de confrontación, el espacio de reflexión no ha sido siempre un espacio armónico de crecimiento colectivo, ha sido también un espacio donde se han manifestado las diferencias políticas, de género y de clase.

No obstante, todos los defectos que estas dos experiencias puedan tener, han representado una apertura en el universo de posibilidades de los campesinos mames. De frente a una tecnología depredadora, a una economía global y a las tendencias homogeneizantes del capitalismo transnacional, estas cooperativas agroecológicas han proporcionado a los campesinos mames de la Sierra Madre nuevas estrategias de lucha. El señalar y analizar los procesos de construcción histórica de las identidades culturales, sin mitificarlas, es una manera de reconocer en los campesinos mames sujetos sociales, con contradicciones, aspiraciones y luchas internas y no mitos ahistóricos que respondan a la necesidad de utopías de Occidente.

## Capítulo 7

### Del indigenismo Pronasol al levantamiento zapatista

EN UNA mañana de febrero de 1992, la radio indigenista XEVFS "La Voz de la Frontera Sur" anunció que el Congreso de la Unión había aceptado las modificaciones al artículo 27 constitucional propuestas por el presidente Carlos Salinas de Gortari. Estas modificaciones establecían las bases legales para la privatización del ejido. El locutor explicaba que entre otras cosas la nueva Ley Agraria les permitiría a los ejidatarios vender o rentar sus tierras; a las compañías privadas comprar tierras ejidales y a ejidatarios y capitalistas asociarse en empresas agrícolas. Finalmente cerraba la noticia informando que con la modificación agraria había desaparecido la sección del artículo 27 que estipulaba el derecho de los campesinos desposeídos a solicitar tierras.<sup>160</sup> Fue esta última parte de la noticia la que llamó la atención de Miguel, vecindado del ejido Vega del Rosario, que desde hacía ocho años esperaba respuesta a su solicitud de tierras. Su solicitud era uno de los 3,483 expedientes de campesinos chiapanecos archivados en la Secretaría de la Reforma Agraria que esperaban ser analizados por los burócratas capitalinos, un número más dentro de lo que se conoce como el rezago agrario. Miguel había estado ayudándole a su padre en el cafetal, tenía meses pensando en la posibilidad de irse a trabajar a los Estados Unidos, pero la esperanza de obtener un pedazo de tierra en Siltepec lo había hecho rechazar esa idea. Ahora esa esperanza había desaparecido.

El rumor se extendió rápidamente por la Sierra Madre, nadie entendía muy bien los detalles de la modificación, del fin del reparto agrario se pasó a hablar del regreso al tiempo de las "fincas", de la llegada de extranjeros que se quedarían con las tierras ejidales:

Supimos que el presidente había cambiado la Ley y que ahora los ricos nos podían quitar nuestro ejido, que iban a venir gringos, alemanes y de todos lados a abrir grandes empresas y a quitarnos nuestra tierra, así

<sup>160</sup> *Diario Oficial de la Federación*, febrero de 1992.

se escuchó decir. Entonces bajamos mi hijo y yo a Motozintla a hablar con el padre para que nos explicara que pasaba con eso de la Ley Agraria.<sup>161</sup>

Aun el dirigente de la organización campesina oficial CNC, para la región de sierra, Jorge Velázquez Escobar, declaró en Motozintla a los pocos días de haberse dado a conocer la nueva Ley Agraria: "Con las reformas al artículo 27 los campesinos venderán sus tierras y se verán nuevamente esclavizados como jornaleros. Por lo que solicito a mi partido suficiente información y asesoría para saber qué está pasando."<sup>162</sup>

Ante el temor y la incertidumbre que la noticia despertó entre los ejidatarios de la sierra, algunas cooperativas como Ismam y Nan Choch organizaron talleres de reflexión para analizar las verdaderas implicaciones de la nueva Ley Agraria. Aunque la realidad no era tan dramática como lo señalaban los rumores, la modificación constitucional se convirtió en un símbolo del carácter anticampesinista de la administración de Carlos Salinas de Gortari. Los habitantes de la sierra seguían recibiendo un doble mensaje: por un lado los funcionarios indigenistas a través de Pronasol y de sus Fondos Regionales les hablaban de la importancia de la "concertación", del derecho a decidir sobre sus proyectos y sobre los financiamientos gubernamentales. Por otro lado, el gobierno tomaba decisiones a nivel nacional que los afectaban directamente sin pedir su opinión. Para formular una nueva Ley Agraria la "concertación" no contó.

### El salinismo y su política de dos caras

La administración de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) se caracterizó por una política doble, reflejo de la cual son las dos modificaciones constitucionales impulsadas a principios de 1992. Un mes antes de que se dieran a conocer los cambios en el artículo 27, el Congreso había aceptado la modificación al artículo cuarto constitucional, reconociendo el carácter pluricultural de la nación mexicana.<sup>163</sup> Por un lado la ampliación del artículo

cuarto reconocía el derecho de los pueblos indígenas a tener una cultura diferenciada y por otro la modificación al artículo 27 marcaba el fin de la distribución agraria.<sup>164</sup>

La administración salinista, a la vez que reconocía los derechos culturales de los pueblos indígenas, les negaba sus derechos agrarios. En las comunidades de la Sierra Madre de Chiapas por primera vez se había escuchado hablar de la existencia de "derechos culturales" en estos términos legales, cuando el antropólogo del INI dio a conocer la existencia de los Fondos de Solidaridad para la Promoción de la Cultura de los Pueblos Indígenas, con los cuales serían financiados proyectos de "rescate cultural". Para los campesinos mames, como para la mayoría de los indígenas chiapanecos, el derecho a la tierra es parte integral del derecho a la cultura. Las representaciones de las Danzas Mames y los testimonios de sus integrantes analizadas en el capítulo 5, así como el discurso sobre la Madre Tierra, de los agricultores orgánicos abordado en el capítulo 6, hacen referencia a esta definición más amplia de "la cultura indígena". La nueva Ley Agraria hacía que el reconocimiento legal del carácter pluricultural de la nación mexicana se convirtiera en una medida demagógica, que como denunciarían algunas organizaciones indígenas independientes, "llegó con quinientos años de retraso".<sup>165</sup>

Las modificaciones constitucionales al artículo 27 tenían como objetivo principal modernizar el agro y promover la inversión privada en la agricultura, sustituyendo la agricultura minifundista de subsistencia por empresas agroexportadoras. Se argumentaba una vez más que no había más tierras para repartir y que se necesitaba una Ley Agraria que diera seguridad a futuros inversionistas. Estas modificaciones eran parte de la llamada "política de reestructuración económica" que la administración de Carlos Salinas de Gortari realizaba siguiendo los lineamientos del Fondo Monetario Internacional. Esta reestructuración incluía la privatización de empresas paraestatales, la desaparición de los precios de garantía para productos agrícolas, la eliminación de subsidios y la apertura del mercado a productos de importación. Los economistas caracterizan estos cambios como una transición del modelo de industrialización sustitutiva de importaciones

<sup>161</sup> Entrevista con P.M. ejido el Malé, municipio El Porvenir, abril de 1994.

<sup>162</sup> Resumen Informativo del Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), febrero de 1992.

<sup>163</sup> El 28 de enero de 1992 el *Diario Oficial* de México publicó un texto de adición al artículo 4o. constitucional. Ahora su primer párrafo dice: "La Nación Mexicana tiene una Composición Pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos, formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres en los términos que establece la ley."

<sup>164</sup> La nueva legislación agraria señala: "El reparto de tierras ya no es posible, porque ya no hay más tierras que repartir, porque la seguridad en la tenencia de la tierra no sería realidad y, sobre todo, porque significaría engañar a los solicitantes con algo imposible de cumplir. La realidad exige ser congruente. El artículo 27 reformado ya no considera acciones de reparto agrario. Por ello se derogaron las fracciones X, XI, XII, XIII y XIV, que contenían esta obligación del Estado" (Procuraduría Agraria, 1993: 11-12).

<sup>165</sup> Discurso del representante de la CECOC, 12 de octubre de 1995, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

(Import Substitution Industrialization) prevaleciente desde 1940 hasta 1980, por el modelo de industrialización orientada a las exportaciones (Export Oriented Industrialization). Este nuevo modelo prioriza la apertura de mercados, dejando a los productores locales enfrentarse "libremente" al mercado global (véase Álvarez Béjar, 1992).

Para los productores mexicanos de granos básicos la desaparición de los precios de garantía representó competir contra una agricultura norteamericana altamente tecnificada y subsidiada, cuyos productos a bajo costo desplazaban fácilmente a la producción local. Los promotores de la liberación económica argumentaban que esta situación sólo afectaría a los productores medios y beneficiaría a los campesinos más pobres que no son autosuficientes en la producción de maíz, como es el caso de los habitantes de la Sierra Madre. De las 686 comunidades existentes en la región sierra sólo 92 producen maíz, con una producción anual de 56,811.6 toneladas cultivadas en 33,939 hectáreas. A pesar de que el producto básico de la dieta diaria de la región es el maíz, sólo un 28 por ciento de la tierra cultivable (115,818 hectáreas) se dedica a ese producto (datos obtenidos en el Distrito de Desarrollo Rural núm. 07 para 1994, Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos). Los municipios de Mazapa de Madero, El Porvenir, Bejucal de Ocampo y La Grandeza, tienen una producción mínima que no cubre el autoconsumo; sus tierras accidentadas, las heladas periódicas que afectan a las comunidades (algunas de ellas ubicadas a más de 4,000 metros de altura), han influido en que en las últimas décadas los habitantes de estos cuatro municipios dependan del maíz subsidiado distribuido por las tiendas Conasupo (CCI, Mazapa de Madero, 1994: s.p.). A diferencia de lo que los defensores de la liberación económica argumentan, la desaparición de los precios de garantía no implicó un abaratamiento del costo de los productos básicos, pues los nuevos precios no son fijados por el "libre mercado internacional" sino por los acaparadores locales que le cobran a los campesinos de la sierra el costo de transportar el maíz desde los llanos de Comalapa o las planicies maiceras de la Frailesca. El discurso sobre el "libre mercado" no considera la manera en que la falta de carreteras, de medios de transporte, de bodegas para almacenamiento, influye en los precios de los productos básicos.

Los productores de café de la sierra enfrentaban también serios problemas como resultado de la reestructuración salinista. Desde finales de los años setenta el café se había convertido en el producto principal de los ejidatarios de las zonas bajas de la sierra. Para 1994, el CCI de Mazapa de

Madero reportaba la existencia de 6,914 productores de café, que cultivaban unas 30,413 hectáreas, con una producción anual de 21,309 toneladas (CCI, Mazapa de Madero, 1994: s.p.).

Para los ejidatarios cafetaleros la reestructuración económica representó la desaparición del Inmecafe y la disminución de los créditos agrarios, lo cual aunado a la caída internacional del precio del producto y a la desaparición de subsidios en los granos básicos, hizo que muchos consideraran la posibilidad de abandonar sus tierras y buscar en la migración a la ciudad nuevas expectativas de vida:

Mira, fue en 1989 que por primera vez me fui para el norte. Ese año nos pagaron el café a la mitad de lo que esperábamos, que porque no sé qué pasó a nivel mundial y no había de otra. Yo tenía dos hectáreas que sembraba con mis hermanos y de plano ese año no dio para las tres familias. Fue entonces que los coyotes de Guatemala pasaron por aquí por el ejido, también ellos eran mames y ya se conocían bien el camino. Otros primos se habían ido con ellos a Carolina del Norte, ya estaban trabajando en un rancho que cultivaba repollo y para allá me llevaron, les pagué dos millones ochocientos pesos para que me llevaran hasta el mero lugar donde estaban mis primos. El rancho se llama Warsaw y ahí trabajan varios mames de aquí de San Marcos y mucha gente de la Sierra.<sup>166</sup>

Otros encontraron en la organización colectiva y en la agricultura orgánica una salida creativa a la crisis cafetalera, como es el caso de los socios de Ismam, analizado en el capítulo anterior, o de la cooperativa agroecológica Profesor Otilio Montaña fundada en 1992 por técnicos que previamente trabajaron para Ismam.

A raíz de movilizaciones y protestas de campesinos cafetaleros, el estado decidió impulsar un plan de emergencia para apoyar a este sector, como parte de las políticas sociales más amplias que impulsaba a través del Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) (véase Harvey, 1994). El Programa de Apoyo a los Productores de Café empezó a funcionar en 12 estados cafetaleros incluyendo Chiapas.

En la región de la sierra el Programa de Apoyo a los Productores de Café se inició en el ciclo productivo 1990-1991, con las organizaciones sociales

<sup>166</sup> Entrevista con G.C. Col. Belisario Domínguez, Motozintla, 3 de noviembre de 1993.

de productores de café ya existentes, a la vez que se apoyó la formación y legalización de otras. Las organizaciones cafetaleras formaron el llamado Grupo Operativo Regional a través del cual se decidía la manera en que se distribuirían los apoyos del programa. Para 1994 ya existían en la región 177 comités locales de solidaridad, nombre que se les dio a las organizaciones que participaban en el programa, integradas por 8,287 productores. El apoyo de Pronasol consistió en un recurso fresco de N\$400.00 por hectárea cultivada, que se reintegraría al fondo revolvente del Comité Local a la venta del producto. Para esas fechas el total de los recursos recuperados, más los nuevos recursos otorgados eran de N\$10,524,970.00 (CCI, Mazapa de Madero, 1994: s.p.).

A pesar de que el Programa de Apoyo a los Productores de Café les permitió a los cafeticultores de la sierra sobrevivir a la caída del precio internacional y enfrentar mejor las medidas de reestructuración económica, los críticos del programa han señalado que Pronasol no ha logrado su objetivo de combatir la pobreza de los pequeños cafeticultores (60 por ciento de los cuales viven en condiciones de extrema pobreza). Según estos críticos, en 1989 un pequeño productor de café con un mínimo de dos hectáreas (que es el promedio entre los campesinos mames), produciendo una cosecha de 500 libras, obtenía de su venta el equivalente a 369 días de salario mínimo; para 1995 el mismo productor estaba obteniendo sólo 195 días de salario mínimo, por lo que señalan:

Los pequeños productores están más pobres ahora que antes de que empezara el programa de Solidaridad. Por supuesto que no se puede culpar a Pronasol por esta situación, pero es necesario reconocer que tampoco ha hecho nada por prevenirla. Aunque con el retiro de Inmecafe, sin Pronasol las cosas estarían peor, la situación está lejos de ser buena. (Hernández Navarro y Célis Callejas, 1994: 229, traducción mía).

No obstante estas limitaciones, el Programa de Apoyo a los Productores de Café, aunado al Fondo Regional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, le permitió al sector "reformista" dentro del estado amortiguar aunque fuera mínimamente el impacto que la reestructuración económica neoliberal estaba teniendo en las comunidades indígenas de todo el país. Pronasol, transformado a partir de 1992 en Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), se convirtió en la principal carta política de estos sectores.

Los "reformistas-modernizadores", muchos de ellos formados dentro de la experiencia Coplamar de los setenta, se aliaron en el nuevo contexto

político a los tecnócratas neoliberales, que propugnaban por una modernización del aparato estatal paralela a la reestructuración económica.

Esta alianza política entre sectores aparentemente tan disímiles ha sido analizada desde distintas perspectivas. Para algunos como Denise Dresser (1994), Pronasol no es más que otra estrategia gubernamental de control de los sectores populares; no surge como una crítica de las políticas neoliberales dentro del estado, sino que responde a las mismas necesidades de legitimación del programa neoliberal. Para la investigadora, Pronasol no responde a las necesidades de trabajadores y campesinos, sino a las de una clase política emergente dentro del partido oficial:

Pronasol creó las condiciones políticas necesarias para sostener al modelo neoliberal. Al redefinir a los integrantes de las viejas coaliciones corporativistas como consumidores de los beneficios de Pronasol, el programa contribuyó a aumentar las simpatías hacia el estado. Al incorporar a los reformadores sociales dentro de la burocracia, Pronasol contribuyó a la legitimación de las elites políticas y reforzó sus vínculos con los grupos sociales autónomos (Dresser, 1994: 144, traducción mía).

Para otros analistas el programa gubernamental no ha sido sólo parte de las estrategias hegemónicas del estado, sino que ha abierto espacios de participación popular. En este sentido Jonathan Fox, señala que Pronasol, al igual que Coplamar, es el resultado de lo que ha denominado "la estrategia del sandwich", que abre posibilidades de cambio social al combinar las presiones populares desde abajo, con las concesiones reformistas desde arriba (véase Fox, 1993). Al analizar los espacios participativos abiertos por los Fondos Regionales para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Pronasol, Fox señala:

mediante olas de movilización y reformas parciales, representantes del sector más oprimido de la sociedad –los movimientos sociales indígenas– aumentaron su capacidad de negociación con el estado, a la vez que mantuvieron un importante grado de autonomía (Fox, 1994: p. 216, traducción mía).

Esta lectura de Pronasol enfatiza más sus logros organizativos y sus estrategias de participación popular, que su efectividad para contrarrestar las medidas económicas neoliberales.

A través de Pronasol, la administración salinista retomó muchas de las estrategias políticas de la izquierda mexicana al crear espacios de participación popular mediante los comités municipales y regionales. Muchos antiguos militantes de izquierda –sobre todo maoístas– se incorporaron al estado a través de Pronasol e impulsaron mediante el nuevo programa gubernamental formas de trabajo que priorizaban la asamblea popular y la formación de redes horizontales de organización (véase Moguel, 1994). Con estas estrategias de trabajo, la administración de Carlos Salinas confrontaba al viejo modelo clientelar del PRI a la vez que competía por las simpatías de los sectores populares en regiones en las que la izquierda y los movimientos campesinos independientes habían logrado avanzar.

Salinas deseaba romper con el modelo corporativista que durante la década de los treinta creó organizaciones políticas gremiales como la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM), fundada en 1936 para incorporar al partido oficial a los obreros, la Confederación Nacional Campesina (CNC), fundada en 1938 para los campesinos y la Federación de Sindicatos de Trabajadores al Servicio del Estado (FSTSE), fundada en 1939 para los burócratas.

Con la creación de nuevas estructuras participativas, más horizontales, como los comités municipales y regionales de Solidaridad, la administración salinista se proponía renovar las viejas formas clientelares de relación entre el Estado y los sectores populares. El desprestigio de organizaciones oficiales como la CTM y la CNC, volvía prioritario el replantear la "política de masas" del Estado, frente al avance de las organizaciones populares independientes.

Una perspectiva dialéctica del poder nos permite ver en Pronasol no sólo una estrategia de control de las elites gobernantes, ni sólo una respuesta a las demandas de los sectores populares, sino un espacio de negociación en el que el Estado mexicano y los sectores populares se constituyen mutuamente. Tanto la perspectiva de Dresser como la de Fox nos permiten entender las relaciones entre el Estado y los sectores populares, dentro de una relación cambiante de poder en la que la hegemonía y la contrahegemonía se construyen y reconstruyen permanentemente. Lo que surge como una estrategia de control puede ser reapropiado por los campesinos como un espacio de lucha, como pasó con los Consejos Supremos Indígenas y como sucedió en el caso de muchas de las organizaciones sociales que se formaron para obtener los fondos de Pronasol. En otros contextos, estos espacios de lucha son nuevamente institucionalizados.

El indigenismo participativo impulsado a finales de los años setenta fue visto como un antecedente de las estrategias de trabajo de Pronasol y nuevamente los antropólogos se convirtieron en piezas clave dentro del nuevo programa social del sexenio. Arturo Warman, que durante décadas había criticado los vínculos entre los antropólogos y el Estado, quedó al frente del INI y posteriormente fue el encargado de impulsar la "contrarreforma" como secretario de la Reforma Agraria.<sup>167</sup>

En la Sierra Madre, fue el INI el que tomó las riendas de los programas de Pronasol en las comunidades indígenas, creando a través de los fondos regionales de solidaridad espacios de gestión plurales, donde finalmente se lograba alcanzar algunos de los objetivos planteados años antes por el indigenismo participativo. Paralelamente, los fondos municipales Pronasol, administrados por los alcaldes priistas, vinieron a fortalecer los cacicazgos locales y a enriquecer a elites mestizas, provocando un descontento popular, que a raíz de la rebelión zapatista tomaría la forma de una insurrección municipal.

### El indigenismo Pronasol

El cambio más significativo que sufrió el INI con la llegada al poder de Carlos Salinas de Gortari, fue su vinculación a Pronasol. Los intentos, iniciados desde el sexenio de Luis Echeverría, de construir un tejido social que le permitiera al Estado encontrar nuevos interlocutores por sobre las aquilostadas organizaciones campesinas oficiales, fueron retomados por el indigenismo Pronasol. A través de la formación de los fondos regionales de solidaridad, la administración salinista promovió la creación de nuevos espacios de gestión política al margen de las organizaciones gremiales tradicionales.

El Estado neoliberal creó a través de su programa Pronasol nuevos interlocutores, ya no mediante la promoción de nuevas organizaciones políticas, sino a través de organizaciones productivas y culturales. Para la nueva elite en el poder, desde una perspectiva tecnocrática, era posible separar lo

<sup>167</sup> Algunos de los antropólogos críticos de la década de los setenta se incorporaron al aparato estatal en las dos décadas posteriores. Paradójicamente, Warman escribía en 1979 una crítica directa a la vinculación entre la antropología mexicana y el estado señalando: "El pensamiento antropológico se ha desarrollado en el seno de instituciones que no persiguen fines científicos y que establecen límites precisos para su desarrollo y frecuentemente ejercen censura. Los antropólogos más que rebelarse, se han incorporado con entusiasmo al sistema burocrático. Han procurado establecer derechos gremiales pagando con su propia independencia. Han condenado y perseguido la audacia y la originalidad en la defensa de sus derechos corporados. Irónicamente, ni siquiera han conquistado su urgente derecho a la jubilación" (Warman, 1970: 37).

político de lo productivo y lo cultural. Las medidas de reestructuración económica, relacionadas directamente con poderes nacionales y transnacionales, eran presentadas como adaptaciones técnicas al nuevo contexto económico. De igual manera las relaciones con los sectores populares, marcadas por la desigualdad en el manejo de los recursos y en el poder de decisión, eran presentadas como relaciones de asesoría técnica o cultural.

Fue principalmente mediante dos programas del INI-Pronasol: los Fondos Regionales para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (fondos regionales) y los Fondos de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los pueblos indígenas (fondos culturales) que el estado estableció un nuevo diálogo con los campesinos mames. Más que una ruptura con los lineamientos indigenistas anteriores, como la acaecida en 1976 con el retiro de Gonzalo Aguirre Beltrán, el nombramiento de Arturo Warman como director del INI representó una consolidación del indigenismo participativo surgido a finales de los setenta.

El reto era lograr lo que los comités comunitarios formados por el INI en 1976 no habían logrado: una verdadera participación directa de los pueblos indígenas en los programas indigenistas. La nueva dirección se planteó como meta de su administración lograr un traspaso de funciones a las comunidades y organizaciones indígenas. Este objetivo coincidía tanto con las propuestas del indigenismo participativo, como con las propuestas neoliberales de reducir al mínimo el aparato estatal.

En su programa de trabajo, el doctor Warman presentaba como lineamientos básicos del INI:

- La participación de los pueblos y las comunidades indígenas en la planificación y ejecución de los programas de la institución.
- La participación debe culminar en el traspaso de funciones institucionales a las organizaciones y colectividades indígenas, así como a otras instituciones públicas y grupos de la sociedad involucrados y comprometidos con la acción indigenista.
- La coordinación con las instituciones federales, estatales y municipales de la sociedad, así como los organismos internacionales, será una característica permanente en toda acción del instituto (Warman, 1989: 1).

El espacio inicial para el traspaso de funciones fue el de los fondos regionales de solidaridad, constituidos por representantes de organizaciones sociales, la mayoría de ellas productivas. La asamblea general de repre-

sentantes de los fondos regionales, integrada por miembros de los comités locales de solidaridad, se convirtió en la encargada de discutir y aprobar los proyectos presentados por los campesinos ante el Fondo Regional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. A diferencia de otros programas de Pronasol, los fondos regionales no necesariamente creaban nuevas organizaciones, sino que asumían también como interlocutores a organizaciones productivas preexistentes.

Con el programa Pronasol, el INI se consolidó ya no sólo como agencia de gestión sino como agencia de desarrollo. Los proyectos de desarrollo del CCI de Mazapa de Madero se habían limitado al programa de mejoramiento ovino, a la distribución de fertilizantes y pesticidas y al apoyo de una pequeña enlatadora de frutas en almíbar en el municipio de La Grandeza. A partir de 1990, se impulsó el programa de Fondos Regionales para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y se formó la asamblea de representantes de fondos regionales Pronasol con la participación de 13 organizaciones indígenas y campesinas. Entre estas 13 organizaciones estaban pequeñas sociedades de solidaridad social que abarcaban sólo a un ejido, organizaciones oficialistas vinculadas a solidaridad obrero campesino magisterial (Socama) y organizaciones independientes como Ismam. Este espacio relativamente plural fue el encargado de discutir los seis proyectos apoyados durante 1990, que incluían: apoyo al cultivo de papa; asistencia técnica pecuaria; apoyo al cultivo de maíz; asistencia técnica apícola; rehabilitación de cafetales y cultivo de hortalizas. Estos seis proyectos recibieron un apoyo total de N\$500,000.00 que se entregaron a través del CCI de Mazapa de Madero (CCI, Mazapa de Madero, 1994: s.p.).

Cuatro años más tarde, 36 organizaciones sociales participaban en los fondos regionales beneficiando a 198 localidades de la sierra, con un monto total de N\$3'554,424.00 (CCI, Mazapa de Madero, 1994: s.p.). Entre estas organizaciones estaban sociedades de solidaridad social de transportistas con sólo 15 socios como la sss Ceceistas de Motozintla, hasta Cooperativas Orgánicas de más de 1,000 socios como Ismam (1,878) y la Unión de Ejidos Otilio Montaña (1,115). Los proyectos financiados iban desde el apoyo a la comercialización del café a nivel internacional, hasta la compra de un molino de nixtamal o de una docena de pollos o gallinas. A pesar de la importancia inmediata que estos fondos tuvieron para los habitantes de la sierra, no pueden considerarse como sustitutos de los préstamos productivos que otorgaba Banrural antes de la reestructuración económica. Críticos de los fondos han señalado que sólo representan de un tercio a

un cuarto de lo que Banrural y otros bancos comerciales otorgaban para actividades productivas similares; por lo general, no se entregan a tiempo y no van acompañados de ninguna asesoría técnica importante (véase Myhre, 1996: 136).

La independencia política y las posibilidades de gestoría de los fondos regionales Pronasol dependen mucho del desarrollo de las organizaciones sociales de las zonas donde se establecen. Al respecto, Jonathan Fox señala:

La posibilidad de crear consejos y liderazgos plurales depende fundamentalmente de las diversas "densidades" de la sociedad civil indígena organizada. Esta "acumulación de fuerzas" es muy desigual y en muchas regiones aún no existen grupos autónomos con el poder de negociación o capacidad organizativa necesaria para hacerse cargo de proyectos de desarrollo. En estas regiones las organizaciones oficiales siguen teniendo el control de los Fondos Regionales (Fox, 1994: 196, traducción mía).

En el caso de la Sierra Madre, más de la mitad de las organizaciones sociales que fueron apoyadas por los fondos regionales se crearon específicamente para participar en el Pronasol. A pesar de los espacios participativos que este programa abrió, es importante reconocer que sólo un sector muy reducido de los campesinos mames ha tenido posibilidades de gozar de estos beneficios por lo complejo de los mecanismos de participación. Una primera condición para recibir apoyo del programa de Fondos Regionales para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, es el tener un registro como organización social reconocido por la Secretaría de Relaciones Exteriores. Se han creado nuevas figuras asociativas que implican distintas responsabilidades y derechos fiscales como son las sociedades de solidaridad social, las sociedades de producción rural, las uniones de ejidos, las asociaciones civiles, sociedades cooperativas, etcétera. Sólo el entender las diferencias entre estas distintas formas de organización, para posteriormente poder elegir la que más convenga, ya requiere mínimamente un taller de información y capacitación. Preparar los documentos legales para el registro ante Relaciones Exteriores, enviar los papeles a la ciudad de México, pagar las cuotas necesarias y obtener el registro, convierten al proceso de legalización en un vía crucis burocrático que pocas organizaciones pueden lograr. Las organizaciones sociales independientes que se crearon en la sierra para participar en los fondos regionales, recibieron asesoría de la Iglesia católi-

ca o de una organización no gubernamental denominada Chiltak, A.C., con base en San Cristóbal de las Casas, cuyo objetivo es apoyar y promover los procesos organizativos y productivos del campesinado chiapaneco. Aquellas comunidades que no contaban con asesoría técnica para lograr su registro legal se vieron excluidas de los beneficios de Pronasol.

Para el sector que sí logró el registro legal, la pesadilla burocrática continuaba pues debía aprender a hacer proyectos, escribir justificaciones, conseguir presupuestos y presentarlos en un formato aceptable para los funcionarios de Pronasol. Finalmente, los representantes de las distintas organizaciones que participan en los comités de evaluación de los fondos Pronasol deben costearse sus viajes a la ciudad de Motozintla y ofrecer gratuitamente su tiempo para evaluar los distintos proyectos que solicitan financiamiento. El abrir espacios de autogestión no implica exclusivamente crearlos a nivel institucional, sino que es necesario crear también las condiciones que posibiliten la participación amplia.

Paralelamente al apoyo a los proyectos productivos, INI-Pronasol inició también el programa de Fondos de Solidaridad para la Promoción Cultural de los Pueblos Indígenas. El área de fomento y patrimonio cultural, que desde la fundación del CCI de Mazapa de Madero se había limitado a hacer labores administrativas de apoyo a las otras áreas, o a elaborar "diagnósticos regionales", finalmente tenía a su cargo un programa más estructurado para desarrollar.

La creación de los Fondos de Solidaridad para la Promoción Cultural de los pueblos indígenas fue anunciada el 8 de agosto de 1990, en San Felipe del Progreso, Estado de México, cuando el presidente Carlos Salinas de Gortari se reunió por primera vez con el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI). En esa ocasión, el presidente Salinas de Gortari anunció la futura modificación constitucional del artículo cuarto y calificó a las culturas indígenas como parte del "patrimonio Nacional":

Nuestros compatriotas indígenas también reclaman respeto para su cultura y su tradición, para su identidad y su organización social. En ellas están las raíces más profundas de nuestra nacionalidad plural, pero siempre unitaria y solidaria con la patria compartida. No podemos admitir que algo tan básico y simple como el respeto se les regatee a los indígenas, ni a ningún compatriota [...] Su cultura debe ser inviolable, es uno de los componentes esenciales de nuestro patrimonio nacional, de nuestra riqueza colectiva. Sus derechos como mexicanos la

protegen, pero trataremos de hacer más clara esa protección, elevándola al rango de nuestra máxima ley (INI, 1992: 4).

El discurso sobre el México multicultural que se empezaba a articular en el indigenismo oficial a finales de los setenta, se institucionaliza en la Constitución durante la administración de Carlos Salinas. El reconocimiento legal del derecho a la diferencia cultural viene acompañado de una serie de políticas culturales con una capacidad productiva que a la vez que representan y legitiman un cierto tipo de identidades, crean también nuevas subjetividades (véase Hernández Castillo y Ortiz Elizondo, 1996).

Como parte de estas nuevas políticas culturales que se proponen apoyar y promover las "culturas indígenas de México" se impulsó el programa de los Fondos de Solidaridad para la Promoción Cultural de los Pueblos Indígenas. A diferencia de los fondos regionales, estos fondos no siempre son recuperables financieramente, y se plantean como objetivos:

- Contribuir a un mayor conocimiento de la comunidad sobre su propia cultura.
- Fortalecer y desarrollar las diversas formas de expresión cultural.
- Consolidar elementos y rasgos de la cultura propia.
- Impulsar aquellas iniciativas de apropiación e innovación cultural en el marco de la cultura propia (INI, 1992: 6).

A diferencia de los fondos regionales, que tenían como interlocutores a las organizaciones sociales legalmente constituidas, los fondos culturales se valieron de las redes de relaciones establecidas por los consejos supremos mames para promover el nuevo programa indigenista. En este sentido, los programas de Pronasol a la vez que creaban un nuevo tejido social en la región mediante la legalización y apoyo a organizaciones productivas, legitimaban a los consejos supremos como representantes "culturales" del pueblo mam. Las "danzas mames" encontraron en el nuevo programa de Pronasol un apoyo financiero para los procesos de "reinvención de tradiciones" que de por sí estaban desarrollándose desde finales de los años ochenta. Los consejos supremos y los representantes de las "danzas mames" se convirtieron en gestores ante los nuevos fondos para la promoción cultural. La obtención de apoyo económico, por mínimo que éste fuera, fortalecía la posición de los representantes mames al interior de las "danzas".

A diferencia de los fondos regionales, los fondos culturales no son evaluados por un consejo plural en el que participen los representantes de las organizaciones indígenas, sino por una Comisión de Coordinación para el Apoyo de las Culturas Indígenas del Estado en la que participan autoridades municipales, funcionarios de las casas de la cultura locales, un representante del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) y un representante del INI. Los principios del indigenismo participativo nuevamente se pasan por alto y se deja en manos de la burocracia la decisión de cuáles proyectos se deben financiar y cuáles no.

En la región mam los fondos culturales empezaron a funcionar en 1991, cuando se propusieron 17 proyectos culturales, de los cuales se apoyaron 14 con un monto de N\$71,400.00 (CCI, Mazapa de Madero, 1994). De estos 14 proyectos, la mitad fueron presentados por las danzas mames, solicitando apoyo para la compra de marimbas o trajes tradicionales. De los otros siete, cuatro eran de carácter artesanal, para apoyar talleres de tejido y carpintería y los otros tres para apoyar la enseñanza del idioma mam. Para 1994, los fondos culturales habían financiado 58 proyectos, que beneficiaron a 2,286 personas con un monto total de N\$488,110.00. Más de la mitad de estos proyectos fueron presentados por las danzas mames y les permitieron adquirir los instrumentos musicales y los trajes "tradicionales" necesarios para sus representaciones.

Los proyectos culturales presentados ante Pronasol fueron elaborados por el antropólogo del centro coordinador, a petición de los representantes de las danzas. Por lo general en estos proyectos se incluye la historia del grupo y testimonios sobre la importancia de la cultura, obtenidos a partir de breves entrevistas con los representantes. Por ejemplo, en un proyecto presentado por el Grupo de Danzas del ejido Pacayal, en Amatenango de la Frontera, se argumenta:

Los mames somos indígenas que como todo ser humano tenemos sentimientos, de ahí que hemos tenido la necesidad de expresarlos a través de la música. La marimba como instrumento nativo de nuestra tierra ha sido un medio para poder expresar dichos sentimientos. Sin embargo, la influencia de los medios masivos de comunicación (radio y televisión) y la gran cantidad de material de música moderna ha empezado a diezmar la calidad sentimental de nuestra gente al grado de que hay jóvenes que por ignorar el valor cultural que estas tradiciones tienen se burlan de quienes aún las practican.<sup>168</sup>

<sup>168</sup> Proyecto Adquisición de Instrumentos Musicales, ejido Pacayal fondos para la promoción del patrimonio cultural de los pueblos indígenas, 1992.

Generalmente, los proyectos que enfatizan la dicotomía entre tradición y modernidad –asumiendo la defensa de la primera y el rechazo de la segunda– son financiados por los fondos culturales de Pronasol. Mientras que las políticas agrarias se proponían modernizar a los indígenas, privatizando tierras ejidales y promoviendo cultivos de agroexportación, las políticas culturales se proponían “cuidar el patrimonio nacional”, manteniendo la “tradición”.

A pesar de que en los objetivos de los fondos culturales se establece que se pretende también “impulsar aquellas iniciativas de apropiación e innovación cultural en el marco de la cultura propia”, corresponde a los funcionarios indigenistas y a los burócratas de las otras instituciones culturales decidir si una innovación entra o no dentro de la “cultura propia”. En la región de la sierra, en donde el presbiterianismo jugó un papel muy importante en la preservación lingüística del mam, la música religiosa no es considerada como “indígena” y los proyectos culturales de los grupos protestantes por lo general son rechazados. El estado se adjudica el derecho de reconocer y legitimar unas manifestaciones culturales y rechazar otras. En el informe de evaluación anual del Centro Coordinador Indigenista de Mazapa de Madero se señalaba con respecto a los fondos culturales:

Para la selección y priorización de solicitudes enviadas a este Centro Coordinador, hemos sido muy cuidadosos ya que son muchas las que demandan instrumentos eléctricos, sabemos de antemano que son manifestaciones culturales “populares” pero que tienen mucho que ver con las sectas religiosas y para nuestra normatividad no se contempla este tipo de apoyos, es por eso que son rechazadas, más bien buscamos el apoyo a grupos u organizaciones comunitarias que se interesan en rescatar la música y danza auténticas (CCI, Mazapa de Madero, 1994: s.p.).

Sin embargo, una vez liberados los fondos, los funcionarios indigenistas no tienen control sobre los productos culturales que surgen de los “grupos de rescate” y como analizamos en los capítulos 5 y 6, la hibridez cultural ha marcado los procesos de reinención de tradiciones tanto entre los integrantes de las “danzas mames” como entre los agricultores orgánicos.

A pesar de las limitaciones burocráticas que existían tanto en los fondos regionales como en los fondos culturales, es importante reconocer que en la región sierra los proyectos de INI-Pronasol tendieron a apoyar tanto a los

sectores vinculados al partido oficial como a los grupos independientes. Dentro del Comité de Evaluación de los fondos regionales, administrados por el Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Cakchiquel, dos cooperativas orgánicas, Ismam y la Unión de Ejidos Otilio Montaña, se convirtieron en las dos fuerzas hegemónicas. Su importancia numérica y su nivel de organización les permitía influir en las decisiones de los otros integrantes del comité. Aunque dentro del espectro de las organizaciones campesinas independiente Ismam es vista como una organización productiva bastante moderada, de frente a la Unión de Ejidos Otilio Montaña, vinculada abiertamente al partido oficial, la cooperativa mam se convirtió en el contrapeso de los comités priístas Pronasol.

A nivel estatal, la mayoría de las organizaciones indígenas y campesinas independientes han recibido en un momento u otro financiamiento de los fondos regionales Pronasol. Cuando en enero de 1994, en apoyo a la rebelión zapatista se formó el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC), con 280 organizaciones sociales, 240 de ellas habían participado en los fondos regionales (comunicación personal del licenciado David Velasco, delegado estatal del INI). Margarito Ruiz, líder tojolabal y fundador del Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI), reconocía en 1993 esta situación, señalando:

La situación de Chiapas es excepcional, ya que la mayoría de las organizaciones llamadas “independientes” están dentro de los Fondos Regionales. Esto se ha logrado por la madurez del movimiento indígena chiapaneco y por la separación existente entre la clientela política del INI y la clientela del gobierno del estado, que han establecido dos indigenismos separados. Cuando las organizaciones indígenas logran tomar efectivamente en sus propias manos los Fondos Regionales, éstos pueden realmente convertirse en un espacio importante de participación y decisión, y pueden facilitar la creación de una fase de “transición” –no de transferencia– del indigenismo al pos-indigenismo (citado por Fox, 1994: 212).

Sin embargo, el pluralismo político de los funcionarios indigenistas se topó con el rechazo tanto de los priístas locales, como del gobernador del estado, Patrocinio González Garrido. Con una actitud mucho menos “conciliadora” que la de los “reformistas modernizadores”, González Garrido se caracterizó por su “mano dura” hacia los movimientos independientes.

Mediante la modificación del Código Penal del estado, el gobernador priísta legalizó la represión contra los movimientos independientes (véase Collier, 1994). La libertad de prensa, las manifestaciones y la crítica pública al gobierno se vieron restringidas bajo el argumento de representar amenazas contra la autoridad (artículos 13, 120 y 135). Cualquier acción que se considerara en contra del "orden público" o como "obstaculizadora de las funciones estatales" podía ser penalizada como "rebelión" (*Periódico Oficial*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, núm. 99, enero de 1988: 31-36). Organizaciones como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) y la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) fueron blanco de las medidas represivas del nuevo gobernador y dos de sus principales dirigentes, Sebastián Pérez y Arturo Albores, fueron "misteriosamente asesinados" (véase Harvey, 1994).

Tanto el discurso sobre la "pluralidad cultural" como el que hace referencia a la "concertación y al pluralismo político", promovidos por los funcionarios indigenistas, fueron rechazados por los sectores conservadores chiapanecos. David Velasco, delegado estatal del INI señalaba en 1994:

Evidentemente hay mucha resistencia a nivel de los poderes locales para promover esta visión de multiculturalismo, de respeto a la pluralidad. Existe resistencia a todos los niveles, no te puedo decir que exclusivamente en los niveles gubernamentales, en todos, entre los ganaderos, en las clases medias, en la calle. Estos sectores no pueden reconocer que los grupos indígenas tienen un valor por sí mismos, y que tienen una capacidad real de decidir su futuro. Evidentemente hay resistencia de todo tipo, el INI como muchas organizaciones e instituciones que trabajan en zonas marginadas se topa con esta serie de resistencias.<sup>169</sup>

El hecho de que los programas de INI-Pronasol financiaran a las mismas organizaciones que el gobernador del estado y las elites en el poder intentaban controlar, convirtió a los funcionarios indigenistas en enemigos políticos de los poderes locales.

Tras varios incidentes de hostigamiento contra el INI, que incluyeron la amenaza de cerrar la radio indigenista de Las Margaritas, tres de sus altos funcionarios locales fueron acusados de fraude en marzo de 1992 y encarcelados durante varios meses. El pretexto del encarcelamiento fue la compra

de un ganado diferente al especificado en el presupuesto de Pronasol. Esta medida fue denunciada por las organizaciones campesinas independientes como una reprimenda por el apoyo que los indigenistas estaban dando a sus organizaciones a través de los fondos regionales de Solidaridad (véase *La Jornada*, 21 de marzo de 1992). Entre los encarcelados se encontraba el doctor Ricardo Paniagua, originario de Motozintla de Mendoza y nieto de don Ricardo Alfonso Paniagua quien en 1920 fundara en el Distrito de Mariscal el Partido Socialista Chiapaneco y fuera asesinado en 1927 por orden del presidente Plutarco Elías Calles (véanse Benjamin, 1990; Spenser, 1988). En la región de la sierra, la relación del funcionario indigenista con el prócer local marcó la manera en que la acción del gobierno estatal fue percibida. El INI ganó legitimación en la región y quedó mucha más clara la diferencia entre los distintos sectores dentro del estado.

Otra experiencia muy distinta fue la de los fondos municipales Pronasol, cuya administración quedó totalmente en manos de los alcaldes locales. Con el propósito de fortalecer a los gobiernos municipales y promover la descentralización, Pronasol se propuso canalizar parte del presupuesto de obras públicas que antes ejercían distintas secretarías de gobierno a los fondos municipales. Paralelamente a los fondos municipales para inversión pública, los alcaldes municipales quedaron encargados del manejo de los llamados "créditos a la palabra" que son pequeños créditos a la producción otorgados a nivel individual y que sólo requieren de la "palabra de honor del productor" para ser otorgados.

Entre 1989 y 1993, el Banco Mundial le dio al gobierno mexicano un préstamo de US\$350 millones para apoyar el desarrollo rural en los cuatro estados más pobres del país: Oaxaca, Guerrero, Chiapas e Hidalgo. De este préstamo un poco más de 100 millones de dólares fueron canalizados a los fondos municipales (véase Cornelius, Craig y Fox, 1994: 16). En el caso de la Sierra Madre, la administración de estos fondos municipales no fue consultada ni consensada, sino que quedó bajo total control de los ediles priístas. A lo largo de 1992 y 1993, distintos sectores de la sociedad civil denunciaron la corrupción y el clientelismo con el que los "créditos a la palabra" estaban siendo manejados en los municipios de Siltepec, Mazapa de Madero, Motozintla, El Porvenir y Bellavista. De igual manera se pidió en diversas ocasiones que el gobierno del estado realizara auditorías para comprobar el manejo de los fondos municipales Pronasol que debían invertirse en obras públicas, sin que estas peticiones tuvieran respuesta alguna.<sup>170</sup>

<sup>169</sup> Entrevista con David Velasco, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 25 de marzo de 1995.

<sup>170</sup> Véase Resumen Informativo del Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), de 1992 a 1993.

Mientras que el gobierno federal a través de INI-Pronasol promovía el nuevo discurso multicultural e impulsaba la creación de nuevos espacios de participación, el gobierno estatal y los gobiernos municipales se caracterizaron por sus estrategias represivas y autoritarias. Estos mensajes y prácticas contradictorias mediaron las representaciones que distintos sectores de los campesinos mames se hicieron del estado. Para aquellos beneficiados por los fondos Pronasol, el estado continuaba siendo un espacio de negociación, aceptaron los términos del diálogo constituyéndose como organizaciones sociales. En este sentido el estado ejerció su hegemonía mediante su capacidad de establecer las reglas del juego. Los sectores más marginados que no tuvieron apoyo organizativo para poder cumplir con los trámites burocráticos de Pronasol no lograron participar en los fondos regionales, se enfrentaron al rostro más excluyente y autoritario del estado. Fueron estos sectores los que participaron más activamente en la Resistencia Civil Pacífica que se desarrollaría a partir de agosto de 1994 en apoyo a las demandas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

El surgimiento de esta organización armada puso de manifiesto la crisis de hegemonía del estado salinista. Los esfuerzos mediadores de Pronasol no fueron suficientes para amortiguar los efectos que la reestructuración económica estaba teniendo para los sectores más marginados de la sociedad chiapaneca. Los indígenas zapatistas reclamaron como propio "poder de nombrar", de crear los mapas de los espacios cotidianos de participación (véase Roseberry, 1994). El levantamiento zapatista marcó el inicio de un nuevo diálogo entre los indígenas y el estado en el que los campesinos mames han participado de una forma activa.

### **La rebelión zapatista y su efecto en la vida de los campesinos mames**

El 1o. de enero de 1994 un rumor recorrió todo lo largo y ancho de la Sierra Madre de Chiapas. Se hablaba con temor de que había empezado la guerra. En las comunidades se decía que "hermanos indígenas" habían ocupado las cabeceras municipales de Altamirano, Chanal, Huixtán, Las Margaritas, Oxchuc, Ocosingo y San Cristóbal. Algunos relacionaban el levantamiento con la llamada "guerra de Mazapa de Madero", acaecida también un 1o. de enero de 1973, cuando los habitantes de ese pueblo ocuparon la presidencia municipal en rechazo a un candidato impuesto y fueron desalojados violentamente por el ejército. El enfrentamiento de

aquel primero de enero entre campesinos desarmados y el ejército federal era la memoria más cercana de una "guerra" que se tenía en la región.

Los comerciantes de Motozintla cerraron sus negocios; fue el primer Año Nuevo en muchos años en el que las calles del pueblo quedaron desiertas. Muchas de las familias acomodadas se fueron a Tapachula por temor a que la "indiada" de la sierra también se rebelara. Cuando la cadena privada Televisa, anunció por error en su noticiero *24 Horas*, que el pueblo de Huixtla había sido ocupado por los comandos zapatistas, el temor cundió entre quienes habían decidido quedarse en el pueblo. La comunidad tzotzil de Huixtán había sido confundida por los locutores televisivos con Huixtla, poblado mestizo a sólo unos 45 minutos de Motozintla.

Ese día "La Voz de la Frontera Sur" no transmitió, después se enterarían que la radio indigenista había sido ocupada por los combatientes zapatistas y que problemas técnicos les impidieron dar a conocer a los habitantes de la frontera sur "La Primera Declaración de la Selva Lacandona". En este documento declaraban la guerra al Ejército Nacional y hacían un llamado a toda la sociedad a participar en el derrocamiento del gobierno ilegítimo de Carlos Salinas de Gortari. A los cuatro días del levantamiento fotocopias del *Despertador Mexicano*, órgano informativo del EZLN, empezaron a circular por las comunidades de la Sierra Madre. En estos boletines explicaban que se rebelaban contra 70 años de dictadura partidista y apoyados en el artículo 39 de la Constitución mexicana reclamaban "el derecho inalienable del pueblo de alterar o modificar la forma de su gobierno". Los símbolos nacionales, que por décadas habían implicado la negación del derecho a la diferencia cultural para los campesinos mames, eran ahora reapropiados por los indígenas de la Selva y los Altos para demandar la construcción de una nación mexicana bajo nuevos términos. La ya histórica Declaración de la Selva Lacandona señala:

Tenemos al pueblo mexicano de nuestra parte, tenemos Patria y la Bandera tricolor es amada y respetada por los combatientes Insurgentes, utilizamos los colores rojo y negro en nuestro uniforme, símbolos del pueblo trabajador en sus luchas de huelga, nuestra bandera lleva las letras EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y con ella iremos a los combates siempre.

Rechazamos de antemano cualquier intento de desvirtuar la justa causa de nuestra lucha acusándola de narcotráfico, narcoguerrilla, bandidaje u otro calificativo que puedan usar nuestros enemigos. Nuestra lucha se apega al derecho constitucional y es abanderada por

la justicia y la igualdad (*El Despertador Mexicano*, enero de 1994, núm. 1, vol. 1).

Tras los intentos fallidos del gobierno mexicano por negar el sustrato indígena de la rebelión,<sup>171</sup> y ante las irrefutables imágenes transmitidas por los medios de comunicación, se tuvo que reconocer oficialmente que el EZLN estaba integrado mayoritariamente por indígenas de Chiapas. Después el mismo EZLN informó que tanto sus altos mandos como sus bases están integradas por campesinos tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales y mestizos.

Los campesinos mames, al igual que los indígenas zoques, lacandones, chujes, kanjobales, jacaltecos, mochós y cakchiqueles, no participaron directamente con el EZLN. Sin embargo, el levantamiento zapatista ha marcado de manera radical su vida cotidiana y sus perspectivas de futuro.

#### *En la selva...*

Muchos de los combatientes zapatistas son colonizadores de la selva que, al igual que los habitantes de Las Ceibas, dejaron sus comunidades de origen en las décadas de los sesenta y setenta en búsqueda de un pedazo de tierra para sembrar. A partir de las campañas de colonización promovidas por el propio estado y de la colonización espontánea que las antecedió, la selva se convirtió en un lugar de encuentro para indígenas de diferentes partes del estado y la república. Sólo en la región fronteriza que va del Vértice de Santiago a Marqués de Comillas, se ubicaron asentamientos de indígenas chujes, kanjobales, mames, tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, zoques, nahuas, chinantecos y mestizos de Veracruz, Hidalgo, Tabasco, Oaxaca, Guerrero, Campeche, Durango y del Distrito Federal; así como campamentos de refugiados guatemaltecos hablantes de mame, chuj, kanjobal, quiché, ixil, cakchiquel y jacalteco. Al intercambio cultural, que se manifiesta en préstamos lingüísticos y en el fortalecimiento de idiomas indígenas casi desaparecidos como el chuj y el kanjobal, se unió el intercambio de experiencias organizativas. La comunidad dejó de ser para estos colonos el principal punto de referencia y se crearon nuevos espacios sociales a través de las organizaciones campesinas, de los grupos religiosos

<sup>171</sup> La primera declaración oficial con respecto al levantamiento la dio el día dos la Subsecretaría de Readaptación Social y Protección Civil de Gobernación, Socorro Díaz, señalando que se trataba de "grupos violentos con una mezcla de intereses y de personas tanto nacionales como extranjeras" que habían logrado manipular a algunos indígenas. Días más tarde el presidente Carlos Salinas de Gortari volvió a negar que se tratara de una rebelión indígena.

y de las redes comerciales (véase Collier, 1994; Harvey, 1998; Leyva Solano y Ascencio, 1996). En la selva de Las Margaritas, ejidatarios mexicanos y refugiados guatemaltecos compartieron el espacio de la asamblea ejidal para discutir sus problemas y analizar la situación política de Guatemala y Chiapas (véase Hernández-Castillo, Nava, Escalona y Flores, 1992). En Marqués de Comillas, campesinos indígenas y obreros convertidos en campesinos intercambiaron experiencias y visiones del mundo (véase González Ponciano, 1990). Las fronteras de la comunidad se extendieron con la diáspora a la selva y los indígenas chiapanecos se enteraron y discutieron sobre problemas nacionales, escucharon las radios centroamericanas y empezaron a comercializar parte de sus productos más allá de las fronteras nacionales.

Fue en estos nuevos espacios plurilingüísticos y multiculturales que desde los años setenta se empezó a gestar un movimiento político en el que confluyeron los indígenas colonizadores y militantes de una organización de corte maoísta conocida como política popular. Distintas versiones de este encuentro han sido dadas a conocer posteriormente al levantamiento zapatista, algunas de corte más policiaco que académico (Tello, 1995), otras enfatizando la historia de las organizaciones campesinas (Harvey, 1998; Hernández Navarro, 1995) y otras más desde la perspectiva del análisis antropológico de la reconfiguración de las comunidades indígenas (Collier, 1994; Leyva Solano y Ascencio, 1996). Todas estas historias reconocen el carácter "híbrido" del movimiento zapatista. El intercambio de experiencias entre indígenas y mestizos de distintas partes del estado y del país permitió que múltiples visiones del mundo, ideologías políticas y religiosas, confluyeran para dar forma a un movimiento político-militar que puso en evidencia el fracaso de la "utopía neoliberal".

Los mames colonizadores de la selva fueron testigos silenciosos de este encuentro. Posteriormente al levantamiento zapatista, me informarían que desde finales de los años setenta sabían de la existencia de esta organización político-militar, entonces carente de nombre. Los principios religiosos antimilitaristas de los mames testigos de Jehová los mantuvieron alejados de la naciente organización rebelde durante varios años. A la vez su rechazo a la presencia del ejército federal en la selva, y a cualquier organización armada, los hizo guardar discretamente el secreto compartido por todos los habitantes de la selva. La coexistencia pacífica terminó cuando los militantes zapatistas decidieron salir a la luz pública y se enfrentaron al ejército federal.

A finales de diciembre de 1993, un grupo de combatientes zapatistas visitó Las Ceibas y en asamblea ejidal informó a los habitantes que los enfrentamientos armados empezarían en pocos días. Se les invitaba a unirse a las filas del EZLN o a las milicias civiles. Ante el rechazo de los testigos de Jehová que expresaron su sentir antimilitarista, se les explicó que si se quedaban en el ejido el EZLN no podía responder por la seguridad de los habitantes pues había posibilidades de enfrentamientos con el ejército en toda la zona.<sup>172</sup> Las opiniones de los ejidatarios se dividieron, una parte proponía abandonar la comunidad y buscar refugio con familiares y "hermanos" en la ciudad de Comitán o en los llanos de Comalapa; otros veían el levantamiento como un "signo de los tiempos" y como un anuncio de la llegada cercana del Armagedón, y proponían quedarse a esperar el fin de "las cosas de este mundo":

Después de que llegaron esos hombres y nos dijeron que habría guerra, todos tuvimos miedo. Pero unos se querían ir y dejar todo: el cafetal, la milpa, el Salón del Reino. Otros proponían que mejor esperáramos el fin de las cosas de este mundo, que a eso habíamos venido a la selva, a esperar la llegada del Armagedón.<sup>173</sup>

Los habitantes de Las Ceibas esperaron juntos la llegada del primero de enero. A pesar de su rechazo a la vía armada y de su descontento por verse otra vez forzados a emigrar, nunca denunciaron a los militantes zapatistas, ni apoyaron al estado en sus campañas de desprestigio. Una semana después de iniciado los enfrentamientos, Las Ceibas quedó desierto. Algunos regresaron semanas después y otros decidieron abandonar por siempre el pedazo de tierra que tantos años les había costado obtener. Las posibilidades de sobrevivir en un territorio en disputa entre dos ejércitos y la crisis cafetalera hicieron del Paraíso en la Tierra un lugar inhóspito para muchos de los campesinos mames testigos de Jehová. Siete familias regresaron a la sierra y viven "arrimadas" con parientes o amigos, tres decidieron quedarse en Comitán y se dedican al comercio; otros optaron por abandonar el estado y seguir el ejemplo de otros campesinos mames que se han contratado como albañiles y peones en Cancún y Villahermosa. Más de la mitad de la comunidad está de regreso esperando los resultados del diálogo y viviendo las tensiones de esta "tregua armada".

<sup>172</sup>Entrevista con A.S. en campamento de desplazados. Comitán, Chiapas, 12 de marzo de 1994.

<sup>173</sup>Entrevista con U.R. en campamento de desplazados, Comitán, Chiapas, 12 de marzo de 1994.

A unos pocos kilómetros de los límites ejidales de Las Ceibas, a raíz del levantamiento zapatista el ejército federal estableció una base militar gigantesca, con las características de un asentamiento urbano. En la base militar de San Quintín, los edificios de varios pisos, que constituyen la unidad habitacional en la que se alojan los soldados, se levantan en medio de la vegetación selvática, creando un paisaje surrealista que recuerda las películas de ciencia ficción. La presencia masiva de tropas en esta región ha venido a trastocar la vida cotidiana de los habitantes de la selva y la prostitución, la venta de alcohol y de drogas, han sido denunciados por distintos sectores de la población indígena como corolarios de la presencia del ejército en sus comunidades. El 8 de marzo de 1996, unas 5,000 mujeres indígenas de todo el estado tomaron las calles de San Cristóbal de las Casas, pidiendo la salida del ejército de sus comunidades, una de las oradoras señalaba:

Queremos que el ejército se vaya, nuestras casas son usadas como prostíbulos, los pocos salones de clase para nuestros niños están ocupados por los soldados, los campos de deporte son usados como estacionamiento de tanques de guerra y helicópteros y carros blindados del mal gobierno (*La Jornada*, 9 de abril de 1996: 12).

Los mames de Las Ceibas han decidido recluirse una vez más en su grupo religioso y aislarse de la "vida de pecado" que ha llegado a la selva con las bases militares.

Son nuevamente testigos silenciosos, esta vez de la militarización de la selva por parte del ejército federal.

*En la sierra...*

Mientras que las fuerzas zapatistas y el ejército se enfrentaban en la región de los Altos, nuevos efectivos militares llegaban a la base militar de Motozintla, en el corazón de la Sierra Madre. Un informe de asesores del gobierno estatal dado a conocer a la prensa nacional, clasificaba la región de sierra como una de las zonas bajo peligro de ser "influenciada" por la rebelión zapatista.<sup>174</sup>

Tras los primeros 12 días de enfrentamientos armados, en los que el ejército federal, sitió y hostigó a comunidades indígenas consideradas como

<sup>174</sup>Véase Informe del Gobierno Estatal dado a conocer por *La Jornada*, 17 de enero de 1996.

simpatizantes del EZLN, el presidente Carlos Salinas de Gortari respondió a la presión de la comunidad nacional e internacional declarando un cese unilateral de fuego el 12 de enero de 1994. La opción presidencial por una salida negociada al conflicto armado fue vista por algunos analistas como un triunfo de los sectores "reformistas" al interior del estado. La destitución de Patrocinio González Garrido, ex gobernador de Chiapas y entonces secretario de Gobernación, marcó el debilitamiento temporal de la "línea dura" dentro del partido de estado.

A nivel de los movimientos populares, el levantamiento zapatista fue el detonador para una serie de manifestaciones de descontento por parte de los campesinos chiapanecos, que incluyeron las tomas de tierras y de alcaldías, en demanda de una distribución agraria justa y de una democratización de los poderes municipales.

Los mismos espacios creados por el estado en su política de corporativización, se convirtieron en espacios organizativos para la insurrección municipal o para la lucha agraria. Las sociedades de solidaridad social creadas por el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), y los consejos supremos, encabezaron tomas de presidencias municipales y tomas de tierras. Por ejemplo, el 27 de enero de 1994, el Consejo Supremo Mam de la zona baja encabezó una manifestación frente a la Secretaría de la Reforma Agraria en la ciudad de Tapachula para solicitar la restitución de las tierras de la finca "La Patria", cuyos derechos ejidales le fueron entregados a 50 familias mames en noviembre de 1978. Según declaraciones del Consejo Supremo Mam, Anselmo Pérez, tras una negociación del subsecretario en turno con los antiguos dueños —los finqueros Juan Heidegeith, Carlos Bracamontes y Juan Orantes— 400 de las 661 hectáreas que les habían sido entregadas, les fueron confiscadas nuevamente. De las tierras que les quedaron 182 son reserva ecológica por lo que no pueden ser cultivadas. En una carta dirigida al Presidente de la República y dada a conocer por la prensa local, el Consejo Supremo Mam señalaba de forma irónica:

Si no nos va a dar derechos sobre nuestras tierras ancestrales, tramitemos a los cincuenta ejidatarios y a nuestras familias pasaportes para emplearnos en los Estados Unidos, pues somos de por sí extranjeros en nuestro propio territorio, a ser desplazados por finqueros de otros países que se han enseñoreado en el Soconusco (*El Sureste de Chiapas*, Tapachula, 28 de enero de 1994).

El derecho a la tierra es explícitamente señalado por el dirigente indígena como parte de los derechos de ciudadanía. La denuncia de la exclusión

histórica de la nación se vuelve parte integral de las denuncias de la población mam.

Paralelamente, la corrupción y el autoritarismo de los gobiernos municipales, que durante meses habían sido denunciados por la prensa local, fueron abiertamente rechazados mediante tomas de presidencias municipales. El 25 de febrero, de 1994 se inició la toma de alcaldías, la primera del estado en ocuparse fue la de Bellavista en la región de sierra. La ocupación fue encabezada por la OCEZ-CNPA, pidiendo la destitución del alcalde Fortino de León Roblero, acusado de malversación de los fondos municipales Pronasol. Esta ocupación duró más de nueve meses, hasta que se logró la destitución del alcalde el 25 de septiembre del mismo año.

El 3 de marzo de 1994, campesinos mames de la Coordinadora Indígena y Campesina de la Sierra (COICS), creada a partir del conflicto zapatista, ocuparon la alcaldía de Siltepec. Los campesinos fueron desalojados y volvieron a ocupar los edificios municipales por tres ocasiones más hasta que lograron la destitución del edil corrupto.

En Mazapa de Madero, Motozintla y El Porvenir, los campesinos se movilizaron demandando el cambio en las autoridades municipales. Paralelamente se creó un movimiento en toda la sierra contra las altas tarifas de la energía eléctrica y comunidades enteras se negaron a pagar las cuotas hasta que no se estableciera una tarifa fija por campesino. Se creó para este fin la Comisión Popular de Electricidad.

La destitución del presidente municipal de Siltepec, el establecimiento de una cuota mínima fija en el pago de la energía eléctrica, la formación de consejos municipales plurales en Motozintla y Mazapa de Madero, fortalecieron al movimiento campesino en la región y la OPEZ extendió su área de influencia a varias comunidades de los municipios de El Porvenir, Motozintla, Siltepec, Bellavista y La Grandeza.

El estado respondió a todas estas movilizaciones por dos vías: por un lado, la sierra se militarizó, duplicándose el número de efectivos del ejército en la región. Por otro, las organizaciones independientes conjuntamente con las oficiales fueron invitadas a formar un frente común.

A finales de enero de 1995, las directivas de Ismam y Nan Choch recibieron una invitación por parte del gobierno del estado a reunirse con otras organizaciones indígenas y campesinas en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, para discutir "la necesidad de una salida pacífica al conflicto". Otras organizaciones de la región también fueron invitadas, organizaciones oficialistas como la CNC regional, la Cooperativa Profesor Otilio Montaña, Socama, y organizaciones independientes como OPEZ y OCEZ-CNPA.

El 24 y 25 de enero, 280 organizaciones indígenas y campesinas del estado se reunieron en las bodegas de una cooperativa a las afueras de la ciudad de San Cristóbal. El encuentro organizado por el gobierno con el fin de mostrar al "mundo" que miles de indígenas chiapanecos no habían optado por la vía armada, se convirtió en un espacio de confluencia para expresar el apoyo del movimiento indígena y campesino a las demandas zapatistas. A partir de esta reunión se formó el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC), al que se integraron en un primer momento las cooperativas agroecológicas mames.

En este encuentro se analizaron las demandas zapatistas y se compararon las distintas experiencias regionales. El nivel de discusión de las mesas de trabajo y la información manejada por los participantes confrontó las representaciones ahistóricas de la población indígena hechas por algunos funcionarios de gobierno. Quienes argumentaban que la rebelión zapatista no podía ser una rebelión indígena cuando se iniciaba rechazando el Tratado de Libre Comercio y porque sus demandas no parecían tener el carácter local de los motines de indios,<sup>175</sup> fueron puestos en evidencia por las mesas de trabajo de la CEOIC. Entre otras muchas conclusiones se señalaba:

Respecto al Tratado de Libre Comercio se deberá revisar para proponer sus modificaciones a la reunión transnacional que se efectuará en los próximos seis meses. También deberá considerar el equivalente de los niveles salariales de Estados Unidos y Canadá... Que haya una auténtica consulta popular y a todos los sectores involucrados, ya que hasta ahora sólo se ha considerado la opinión de los sectores financieros, industriales y comerciales (Mesa Tres: Hacia Un Nuevo Pacto Constitucional, 25 de enero de 1994 ms.).

Mientras que los funcionarios indigenistas seguían hablando de la "espontaneidad de los motines de indios", los indígenas de Chiapas no sólo ubicaban sus luchas en el marco de la nación sino que empezaban a reflexionar sobre las consecuencias que tendrían para sus vidas los procesos de globalización económica.

Los campesinos mames llevaron a las dos primeras reuniones CEOIC su experiencia en la agricultura orgánica y propusieron que se incluyera en las

<sup>175</sup>El doctor Arturo Warman escribió un artículo con estos argumentos a los pocos días de iniciada la rebelión. Véase *La Jornada*, 7 de enero de 1994.

mesas de discusión la necesidad de impulsar un desarrollo alternativo basado en la agricultura sustentable. En posteriores reuniones las diferencias entre los sectores oficialistas y los independientes se volvieron más evidentes. Los "maestros bilingües" muchos de ellos vinculados a organizaciones oficiales como Socama, tenían mayor experiencia hablando en público y en el manejo del español, por lo que en varias ocasiones hegemonizaron la discusión. A las pocas semanas de formarse la CEOIC, Ismam dio a conocer a la prensa su decisión de salirse del consejo en rechazo a las posturas de algunas de las organizaciones oficiales. Meses después la CEOIC se dividiría en CEOIC-Independiente y CEOIC-oficial, a raíz de que algunas organizaciones negociaron con el gobierno sus demandas de tierras al margen del consejo (véase Harvey, 1994). A pesar de la salida de los sectores oficialistas, Ismam permaneció fuera de la CEOIC-Independiente y decidió crear un espacio paralelo en el que se pudiera discutir específicamente la necesidad de un desarrollo sustentable.

Las negociaciones entre el EZLN y el gobierno se iniciaron el 21 de febrero de 1994, y hasta la fecha en que este libro se terminaba de escribir, los intentos de diálogo habían iniciado y roto en diversas ocasiones sin alcanzarse ningún compromiso de fondo por parte del gobierno. A pesar de las limitaciones de este diálogo, este proceso ha abierto nuevos espacios de discusión en los que la población indígena ha podido analizar varias de las demandas zapatistas, replanteándose la lucha del movimiento indígena nacional al incorporar la demanda de autonomía.

La necesidad de discutir una vía de desarrollo alternativo se volvió más apremiante para los agricultores orgánicos de la Sierra Madre cuando se iniciaron las mesas de diálogo entre los zapatistas y el gobierno. El grupo armado no cuestionaba el paquete tecnológico que la Revolución Verde había traído a las comunidades de la sierra y que desde la perspectiva de los agricultores orgánicos tenía implicaciones muy negativas para la tierra y para la vida de los campesinos indígenas. Con el propósito de abrir el debate en torno a la necesidad de buscar nuevas alternativas de desarrollo, los socios de Ismam y de Nan Choch, conjuntamente con los asesores técnicos del Centro de Agroecología San Francisco de Asís y con otros grupos de Trabajo Común Organizado de la región de sierra, coordinaron del 1o. al 3 de marzo de 1994, el Foro Regional de Comunidades Mames y Mochós sobre Propuestas de Producción Alternativa ante la Pobreza en Chiapas. Algunos integrantes de las organizaciones campesinas vieron este foro como una expresión del carácter "productivista" de las organizaciones agroeco-

lógicas que no hacían suya la demanda por la tierra. Ante esta crítica, un integrante de Ismam me señalaba "no creo que sean luchas opuestas, sino diferentes, ellos recuperan la tierra para los lados y nosotros para arriba". El conciliar estas dos posiciones ha sido el reto de las organizaciones independientes desde hace varios años.

En la convocatoria al foro, los campesinos agroecológicos señalaban:

Como una contribución a la búsqueda de alternativas a la difícil situación que atraviesa el estado de Chiapas, las organizaciones mames y mochós que trabajamos con métodos agroecológicos basados en la protección al medio ambiente y en la sabiduría popular, queremos decir nuestra palabra. Hermanados a la lucha por la defensa de los derechos humanos que la sociedad civil en su conjunto está realizando con toda pasión e intensidad, sentimos la necesidad de profundizar en la problemática que vivimos en el campo y aportar nuestra experiencia.<sup>176</sup>

El foro se realizó con la participación de unos 100 campesinos de la sierra, representantes de distintas comunidades, así como invitados especiales de organizaciones no gubernamentales vinculadas a la agricultura orgánica. A las ponencias más estructuradas presentadas por los "expertos", siguieron mesas de discusión con temas específicos: la tierra, la producción y la comercialización; el conocimiento de los antiguos; los problemas de educación y vivienda; el derecho indígena y los derechos de las mujeres. Con las conclusiones de este foro se elaboró el documento "Propuestas de los Pueblos Mames y Mochós para el Fortalecimiento de la Autonomía de los Pueblos Indígenas". En el documento se resume la discusión de los dos días en los siguientes términos:

- Tierra: Debemos tener derecho a la tierra, al territorio y a sus recursos naturales. Se debe de asegurar y garantizar la propiedad de nuestras tierras. Queremos cuidar y proteger a nuestra madre tierra para poder disfrutar de sus generosos frutos y no permitir que sea destruida por técnicas inapropiadas (de muerte).
- Producción: Buscamos una forma de producción capaz de lograr abundantes riquezas, que a la vez que sea justa, que no destruya la naturaleza, ni permita la explotación entre seres humanos. La producción debe

<sup>176</sup> Invitación al Foro Regional de Comunidades Mames y Mochós sobre Propuestas de Producción Alternativa ante la Pobreza en Chiapas, marzo de 1994, ms.

ser capaz de satisfacer el autoconsumo y las necesidades locales y debe estar basada en técnicas tradicionales, en la sabiduría de nuestros antepasados, para que integre a la comunidad y a los pueblos.

- Comercialización: Buscamos un intercambio justo que fortalezca a todos y una comercialización que favorezca la producción de productos orgánicos. Queremos que se promueva la relación directa con los consumidores y que se den precios justos.
- Crédito: Luchamos por créditos que realmente fortalezcan a nuestras comunidades, que sean usados de acuerdo a las necesidades de cada grupo y que sean manejados por nosotros mismos. Queremos que los créditos respeten la autonomía de los pueblos o grupos, que apoyen a los procesos productivos, que no sean créditos en insumos, como pesticidas, bombas y semillas y que no estén condicionados al monocultivo.
- Vivienda: Queremos una vivienda digna que nos fortalezca y nos mantenga saludables, que sea construida con materiales que no dañen a la madre naturaleza.
- Educación: Queremos impulsar una educación que responda a las necesidades que como pueblos indígenas tenemos. Queremos que la educación que se imparte respete y conserve los valores tradicionales y que se impulse el rescate del idioma indígena.
- Salud: Buscamos que nuestro pueblo obtenga la salud a través de una vía digna, que nos permita producir nuestros alimentos sanos y nuestra medicina natural. Queremos que se respete la medicina tradicional y que se reconozca a los médicos tradicionales.
- Derecho propio: Queremos democracia, justicia y paz, basadas en el respeto a la dignidad y a la cultura de nuestro pueblo; y promover una cultura democrática. Queremos proponer el derecho comunitario para solucionar nuestros problemas, pero sin partir de la idea de que todos tenemos una tradición comunitaria buena sino que hay que irla creando.
- Derecho de la mujer: Buscamos que a la mujer se le respeten los mismos derechos de participación, dignidad y decisión que a los hombres.
- Organización: Queremos una organización amplia a través del trabajo común, que nos permita convivir en forma pacífica con los demás pueblos y con la naturaleza (Focies, 1994).

Con este documento dio a conocer la nueva organización surgida a partir del foro y denominada Frente de Organizaciones y Comunidades Indígenas de la Sierra (Focies). Estas conclusiones expresan la experiencia de

muchos años de reflexión colectiva a través de los grupos de Trabajo Común Organizado, descrito en el capítulo 6 y de múltiples foros y asambleas en los que los agricultores orgánicos han discutido el problema regional. Lo que diferencia sus demandas de las demandas presentadas en los congresos indígenas de 1974 y 1975 y de las hechas por la CEOIC 20 años más tarde, es la inclusión de la perspectiva agroecológica y la búsqueda de alternativas de desarrollo menos depredadoras. Llama también la atención la perspectiva crítica que se tiene del derecho comunitario. A diferencia del discurso indianista de algunas organizaciones que reivindican el "derecho indígena" como esencialmente democrático,<sup>177</sup> los mames agroecológicos señalan la necesidad de trabajar en la construcción de una cultura democrática comunitaria. Esta perspectiva crítica es en parte resultado de la lucha que las mujeres mames han dado en sus organizaciones porque se reconozca su derecho a participar al mismo nivel que los hombres, rechazando así aquellos elementos de la "tradición" que las excluyen.

Copias de las "Propuestas de los Pueblos Mames y Mochós para el Fortalecimiento de la Autonomía de los Pueblos Indígenas" fueron enviadas tanto al EZLN como a los representantes del gobierno. En reuniones posteriores los zapatistas integraron a los temas tratados en la negociación la necesidad de desarrollar una agricultura sustentable.

Sin embargo, el clima de diálogo abierto a raíz de este intercambio se cerró a partir de que la directiva de Ismam publicó varios campos pagados en diarios locales y nacionales, criticando abiertamente al EZLN por "impedir el desarrollo agrícola" de la zona de conflicto. Estas declaraciones se dieron posteriormente a que los dirigentes de la cooperativa recibieran de manos del presidente Ernesto Zedillo el Premio Nacional de Exportación 1995. Esta posición no es compartida por todos los socios, muchos de los cuales ni siquiera fueron notificados de la publicación de los campos pagados. Para el movimiento campesino independiente en el estado, Ismam se encuentra ahora más cercana al gobierno que a la lucha indígena y campesina.

Las posturas oficiales de las organizaciones agroecológicas han chocado con las de otras organizaciones campesinas de la zona que han expresado abiertamente su simpatía con la lucha zapatista. En apoyo a las demandas del EZLN y en rechazo a un proceso electoral considerado fraudulento, un sector de los campesinos mames se integró a partir de agosto de

1994 a la llamada Resistencia Civil Pacífica que incluyó ocupaciones de fincas, tomas de presidencias municipales, cierres de carreteras y el establecimiento de una gubernatura paralela "en resistencia" encabezada por el candidato Amado Avendaño, del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Como parte de estas Jornadas de Resistencia Civil, 44 fincas fueron ocupadas en el Soconusco y la sierra por campesinos indígenas y mestizos organizados. La mayoría de ellas fueron posteriormente desalojadas de manera violenta por la policía judicial. Entre las organizaciones que reivindicaron dichas ocupaciones de tierra se encuentran el Consejo Regional de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Soconusco, el Consejo Supremo Mame, la Organización Campesina Emiliano Zapata, la Organización Proletaria Emiliano Zapata y el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) (*El Sureste de Chiapas*, enero-diciembre de 1994).

Integrantes de 12 de los 22 "grupos de danzas mames" apoyaron el gobierno paralelo y entregaron el pago del impuesto predial y de la luz al "gobernador en resistencia". La estrecha amistad que el coordinador de los grupos de danza mames, Eugenio Robledo, tenía con el gobernador priísta Eduardo Robledo Rincón influyó en que los 12 grupos de danzas que apoyaban al "gobernador en resistencia" se plantearan la necesidad de separarse de los grupos coordinados por don Eugenio. Después de largas discusiones se acordó seguir trabajando de manera conjunta, con la autonomía de decidir el contenido de sus representaciones y rechazar la participación en eventos oficiales.

En el discurso público tanto Nan Choch como Ismam se mantuvieron al margen de la Resistencia Civil, sin embargo, muchos de sus miembros apoyaron de manera independiente esta lucha, frecuentemente causando fricciones con los otros socios, pero sobre todo con la jerarquía católica. El obispo de Tapachula, monseñor Felipe Arizmendi, hizo un llamado a todos los catequistas y agentes de pastoral a mantenerse al margen de la Resistencia Civil y legitimó públicamente el proceso electoral, descalificando la denuncia de fraude hecha por un amplio sector de la sociedad civil. Los asesores de Ismam y Nan Choch decidieron alinearse a las decisiones del obispo y se deslindaron de las reivindicaciones políticas.

Las diferencias de perspectivas respecto a las estrategias de lucha a seguir frustraron el intento de formar un frente común con todos los agricultores agroecológicos de la foranía de la sierra. El Focies desapareció a los tres

<sup>177</sup> Éste ha sido el discurso del Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI), entre otras organizaciones indígenas. Para una revisión del debate en torno al derecho indígena véase Stavenhagen e Iturralde, 1990.

meses de formado, después de que un sector de sus integrantes decidió unirse a la Resistencia Civil.

Las iglesias protestantes también se han visto divididas de frente al levantamiento zapatista. Mientras que en la región chol algunos grupos protestantes han participado activamente en las bandas paramilitares como Paz y Justicia (véase Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1996), en varios municipios de la región mam y de la zona tzotzil, presbiterianos y pentecostales se han identificado abiertamente con las demandas zapatistas y han tenido una participación activa en movimientos de resistencia civil.

El hecho que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) retomara el problema de los expulsados protestantes, como parte de sus demandas en la mesa de negociaciones durante 1995, le ganó muchas simpatías entre los protestantes indígenas. En el marco de la llamada Resistencia Civil Pacífica, algunos presbiterianos mames participaron en la toma de fincas y en la región de los Altos expulsados protestantes chamulas invadieron predios en la periferia de San Cristóbal.

A pesar de que a nivel nacional algunas iglesias protestantes integrantes de la Confraternidad Nacional de Iglesias Evangélicas (Confraternice), se han pronunciado en contra del movimiento zapatista y han cuestionado la "politización" de la Iglesia católica en la región, a nivel local muchas iglesias pentecostales, presbiterianas y hasta adventistas, han expresado públicamente su apoyo a la causa zapatista. En mayo de 1995 se realizó una Consulta Nacional convocada por el Comité de Defensa Evangélica de Chiapas (CDECH) para discutir las posibilidades de una paz digna en Chiapas, en los resolutivos de esa consulta se afirmaba "por causa de la injusticia nació el zapatismo; los zapatistas piden justicia y los evangélicos también" (Aramoni y Morquecho, 1997: 579).

Para muchos indígenas protestantes sus identidades culturales y afinidades políticas han pesado más que sus diferencias religiosas; sin embargo, estas definiciones también han cambiado dependiendo del momento histórico. En la medida en que se polariza el conflicto entre zapatistas y no zapatistas, y las expectativas despertadas por el EZLN entre sus simpatizantes se ven frustradas ante el fracaso de las negociaciones con el gobierno, un mayor número de indígenas protestantes hacen a un lado sus afinidades políticas priorizando sus identidades religiosas.

El zapatismo le ha permitido a un sector de los campesinos mames fortalecer sus vínculos con un movimiento indígena más amplio a través de

los nuevos espacios de discusión que se han abierto en Chiapas. En este sentido podríamos decir que ha sido un elemento de cohesión y de ampliación del sentido de identidad más allá de la comunidad y del grupo lingüístico a una comunidad integrada por los "pueblos indígenas de México". Sin embargo, al mismo tiempo ha venido a profundizar las diferencias entre los sectores críticos del gobierno y los vinculados al partido oficial.

La organización, el grupo religioso, la comunidad y hasta la familia, se encuentran ahora atravesadas por una línea que separa a los pro-zapatistas de los no zapatistas. Las divisiones que de por sí existían en las comunidades se encuentran ahora marcadas por la presencia tácita de dos ejércitos: el federal y el zapatista.

### El poder de nombrar: la lucha por la autonomía ✓

Los discursos autonómicos que se han desarrollado en el marco del Diálogo por la Paz, han venido a confrontar el discurso oficial sobre la composición pluricultural de la nación mexicana, planteando la necesidad de que sean los mismos pueblos indígenas quienes definan los términos de su reconocimiento colectivo, incluido el control y gobierno de su territorio. La propuesta política zapatista encontró eco en un movimiento campesino que venía luchando por la tierra y por el poder municipal y ayudó a articular estas demandas en un nuevo discurso autonómico. Uno de los dirigentes del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) describe este proceso:

En 1992, luego de analizar que las cabeceras municipales habían servido de refugio a los terratenientes, que seguían controlando desde ahí —con el poder político en sus manos— los procesos económicos regionales, le entramos a la lucha por el poder municipal. Ahora, levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de por medio, le pusimos públicamente nombre a la decisión de gobernarnos: autonomía (Rojas, 1994: 219).

Los zapatistas y posteriormente el movimiento indígena a nivel estatal han reclamado el derecho a "nombrar", y su lucha es por establecer nuevos términos en la construcción de la nación.

A diferencia de otros espacios de resistencia en los que los campesinos mames habían participado, en la lucha por la construcción de la autonomía, los términos del "diálogo" no han sido establecidos por el

estado, se trata de una propuesta que rompe con el discurso hegemónico sobre la nación.

El concepto de autonomía ha pasado a ubicarse en el centro del debate político en México y el estado se ha visto forzado a aceptar los términos del diálogo que le han sido impuestos, aunque sea para descalificarlos, redefinirlos o rechazarlos. La pugna por definir el sentido de la autonomía se ha convertido en una arena para confrontar y negociar definiciones de nación, tradición, modernidad, identidad étnica y ciudadanía. Se han desarrollado distintas perspectivas en torno a la autonomía, tanto al interior del estado como entre la población indígena.

Aunque el concepto de autonomía había sido fundamental en la lucha de los agricultores orgánicos mames, ésta era concebida en términos productivos y políticos, pero sin plantear un proyecto más amplio de control territorial y reestructuración de la organización municipal. Es hasta que el movimiento zapatista llama a crear regiones autónomas pluriétnicas, que algunos campesinos mames y mestizos de los municipios de Motozintla, Bellavista, Amatenango de la Frontera, y Frontera Comalapa deciden llevar estas propuestas a sus organizaciones y el 5 de marzo de 1997 hacen pública la anexión de 66 comunidades de esos municipios al recién creado municipio autónomo de Tierra y Libertad.<sup>178</sup>

Este municipio tiene su cabecera municipal en el ejido de Amparo Aguatinta, en la región de selva y es el más grande de los municipios autónomos creados a partir de 1996 en territorio bajo influencia zapatista, abarcando comunidades de los antiguos municipios de Las Margaritas, La Independencia, La Trinitaria, Frontera Comalapa, Bellavista, Amatenango de la Frontera y Motozintla. Debido a la distancia existente entre la región fronteriza de sierra y la cabecera municipal en la selva, se acordó establecer dos oficinas auxiliares más del municipio autónomo en las comunidades de Paso Hondo, en Frontera Comalapa y Belisario Domínguez, en Motozintla. Aunque hasta ahora las únicas comunidades de la sierra que se han integrado al nuevo municipio autónomo, son las de Bellavista y Motozintla, muchas comunidades de Siltepec, La Grandeza y Mazapa de Madero, han discutido la posibilidad de incorporarse al proyecto autonómico y han mantenido estrecha relación con la oficina auxiliar de Paso Hondo.

Se ha creado así una nueva geografía territorial, sin reconocimiento gubernamental, que se sobrepone a los municipios oficiales. Los nuevos

municipios autónomos cuya creación ha sido dada a conocer por la prensa son San Pedro Michoacán, Tierra y Libertad, San Juan de la Libertad, San Juan Cancú, Zona Autónoma de Tenejapa, Moisés Gandhi, Nuevo Bochil, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, Ernesto Ché Guevara, San Andrés Sac'amche de los Pobres, Tzot Choj, Pohló, Sitalá, Ixtapa, Amatenango del Valle, Nuevo Venustiano Carranza, Nicolás Ruiz y Socoltenango. Estos Municipios Autónomos Rebeldes, abarcan regiones enteras incluyendo a varias comunidades, muchas de ellas pertenecientes a distintos municipios oficiales.<sup>179</sup>

El reconocimiento de estos municipios autónomos y la inclusión del derecho a la autonomía en la Constitución, han sido los principales puntos de tensión en el diálogo entre el EZLN y el gobierno. Como parte de este diálogo se organizó la llamada Mesa de Derechos y Cultura Indígena en la que participaron asesores e invitados de ambas partes para discutir entre otros puntos el derecho a la autonomía para los pueblos indígenas. Entre los representantes del gobierno había dos posturas principales, la llamada "línea dura", encabezada por los funcionarios de la Secretaría de Gobernación y la "línea negociadora", representada nuevamente por los funcionarios del INI. Fueron estos últimos los que retomaron la propuesta de autonomía comunal reivindicada sobre todo por el movimiento indígena de Oaxaca y la propusieron como una salida intermedia entre la demanda más radical de autonomía regional de un sector del movimiento indígena y el rechazo total a cualquier tipo de autonomía por parte de la "línea dura" gubernamental. Algunos académicos han analizado la propuesta del INI como una estrategia divisionista del movimiento indígena, cuyo propósito era diluir la fuerza de la demanda autonómica al reducirla al espacio comunal (véase Díaz Polanco, 1997). Esta propuesta puede ser analizada también como una expresión del proceso hegemónico del Estado mexicano, que como hemos visto al reconstruir la historia de las políticas indigenistas, ha tenido la habilidad de incorporar a sus discursos y políticas algunas de las demandas de los sectores subalternos, como una forma de legitimar su poder.

La línea "negociadora" parecía ganar terreno al firmarse el 16 de febrero de 1996, los primeros acuerdos y compromisos del Diálogo, conocidos como los Acuerdos de San Andrés —en referencia a San Andrés Larráizar, ahora, San Andrés Sac'amche de los Pobres, en donde se realizaron las

<sup>178</sup> *La Palabra*. Boletín Informativo del Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), primera quincena de marzo de 1997.

<sup>179</sup> Para un análisis detallado sobre el funcionamiento de los proyectos autonómicos en otras regiones de Chiapas y del país véase Burguete, 1999.

estado, se trata de una propuesta que rompe con el discurso hegemónico sobre la nación.

El concepto de autonomía ha pasado a ubicarse en el centro del debate político en México y el estado se ha visto forzado a aceptar los términos del diálogo que le han sido impuestos, aunque sea para descalificarlos, redefinirlos o rechazarlos. La pugna por definir el sentido de la autonomía se ha convertido en una arena para confrontar y negociar definiciones de nación, tradición, modernidad, identidad étnica y ciudadanía. Se han desarrollado distintas perspectivas en torno a la autonomía, tanto al interior del estado como entre la población indígena.

Aunque el concepto de autonomía había sido fundamental en la lucha de los agricultores orgánicos mames, ésta era concebida en términos productivos y políticos, pero sin plantearse un proyecto más amplio de control territorial y reestructuración de la organización municipal. Es hasta que el movimiento zapatista llama a crear regiones autónomas pluriétnicas, que algunos campesinos mames y mestizos de los municipios de Motozintla, Bellavista, Amatenango de la Frontera, y Frontera Comalapa deciden llevar estas propuestas a sus organizaciones y el 5 de marzo de 1997 hacen pública la anexión de 66 comunidades de esos municipios al recién creado municipio autónomo de Tierra y Libertad.<sup>178</sup>

Este municipio tiene su cabecera municipal en el ejido de Amparo Aguatinta, en la región de selva y es el más grande de los municipios autónomos creados a partir de 1996 en territorio bajo influencia zapatista, abarcando comunidades de los antiguos municipios de Las Margaritas, La Independencia, La Trinitaria, Frontera Comalapa, Bellavista, Amatenango de la Frontera y Motozintla. Debido a la distancia existente entre la región fronteriza de sierra y la cabecera municipal en la selva, se acordó establecer dos oficinas auxiliares más del municipio autónomo en las comunidades de Paso Hondo, en Frontera Comalapa y Belisario Domínguez, en Motozintla. Aunque hasta ahora las únicas comunidades de la sierra que se han integrado al nuevo municipio autónomo, son las de Bellavista y Motozintla, muchas comunidades de Siltepec, La Grandeza y Mazapa de Madero, han discutido la posibilidad de incorporarse al proyecto autonómico y han mantenido estrecha relación con la oficina auxiliar de Paso Hondo.

Se ha creado así una nueva geografía territorial, sin reconocimiento gubernamental, que se sobrepone a los municipios oficiales. Los nuevos

municipios autónomos cuya creación ha sido dada a conocer por la prensa son San Pedro Michoacán, Tierra y Libertad, San Juan de la Libertad, San Juan Cancú, Zona Autónoma de Tenejapa, Moisés Gandhi, Nuevo Bochil, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, Ernesto Ché Guevara, San Andrés Sac'amche de los Pobres, Tzot Choj, Pohló, Sitalá, Ixtapa, Amatenango del Valle, Nuevo Venustiano Carranza, Nicolás Ruiz y Socoltenango. Estos Municipios Autónomos Rebeldes, abarcan regiones enteras incluyendo a varias comunidades, muchas de ellas pertenecientes a distintos municipios oficiales.<sup>179</sup>

El reconocimiento de estos municipios autónomos y la inclusión del derecho a la autonomía en la Constitución, han sido los principales puntos de tensión en el diálogo entre el EZLN y el gobierno. Como parte de este diálogo se organizó la llamada Mesa de Derechos y Cultura Indígena en la que participaron asesores e invitados de ambas partes para discutir entre otros puntos el derecho a la autonomía para los pueblos indígenas. Entre los representantes del gobierno había dos posturas principales, la llamada "línea dura", encabezada por los funcionarios de la Secretaría de Gobernación y la "línea negociadora", representada nuevamente por los funcionarios del INI. Fueron estos últimos los que retomaron la propuesta de autonomía comunal reivindicada sobre todo por el movimiento indígena de Oaxaca y la propusieron como una salida intermedia entre la demanda más radical de autonomía regional de un sector del movimiento indígena y el rechazo total a cualquier tipo de autonomía por parte de la "línea dura" gubernamental. Algunos académicos han analizado la propuesta del INI como una estrategia divisionista del movimiento indígena, cuyo propósito era diluir la fuerza de la demanda autonómica al reducirla al espacio comunal (véase Díaz Polanco, 1997). Esta propuesta puede ser analizada también como una expresión del proceso hegemónico del Estado mexicano, que como hemos visto al reconstruir la historia de las políticas indigenistas, ha tenido la habilidad de incorporar a sus discursos y políticas algunas de las demandas de los sectores subalternos, como una forma de legitimar su poder.

La línea "negociadora" parecía ganar terreno al firmarse el 16 de febrero de 1996, los primeros acuerdos y compromisos del Diálogo, conocidos como los Acuerdos de San Andrés –en referencia a San Andrés Larrázar, ahora, San Andrés Sac'amche de los Pobres, en donde se realizaron las

<sup>178</sup> *La Palabra*. Boletín Informativo del Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), primera quincena de marzo de 1997.

<sup>179</sup> Para un análisis detallado sobre el funcionamiento de los proyectos autonómicos en otras regiones de Chiapas y del país véase Burguete, 1999.

reuniones— en los que se reconocía el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y a la autonomía comunal. Pero éste fue sólo el inicio de un largo proceso, el Presidente de la República se mantuvo al margen de las negociaciones y fue hasta 10 meses después, cuando los acuerdos se proponían como iniciativa de ley, que decidió consultar a sus asesores jurídicos y para sorpresa de muchos reconoció desconocer los acuerdos que sus representantes habían firmado. A partir de esta “revisión” el gobierno desconoció los Acuerdos de San Andrés e hizo una contrapropuesta en la que dejaba fuera el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a autogobernarse, de usar y disfrutar de sus recursos naturales y de aplicar sus propios sistemas normativos.<sup>180</sup>

El rechazo a las demandas autonómicas se centró en dos argumentos, por un lado el peligro de desintegración nacional que éstos representaban y por otro una descalificación total parte de los “asesores jurídicos” a las culturas y formas de organización indígena. El racismo que permea a la sociedad mexicana se volvió evidente en el debate público que siguió al rechazo presidencial de los Acuerdos de San Andrés.

El jurista Ignacio Burgoa Orihuela, uno de los asesores consultados por el presidente Ernesto Zedillo, fue de los primeros en pronunciarse contra las demandas autonómicas. Con respecto a la parte de los acuerdos que reconoce “el derecho de los pueblos indígenas al uso y disfrute de los recursos naturales, de sus tierras, territorios y medios de comunicación”, el jurista señaló:

¿Cuáles son las tierras de los pueblos indígenas que éstos usan y ocupan? ¿Tales tierras pueden abarcar propiedades de particulares, de las entidades federales o de los municipios? La dilucidación de estas cuestiones amerita estudios de carácter geográfico, histórico y económico... De aprobar el Congreso la iniciativa de ley se formarían “soberanías indígenas” o un “poder indígena” independiente del poder municipal, estatal y federal, atentando contra la propia Constitución...y, ¿a qué medios de comunicación se refieren? ¿Serán los asnos, las carretas o los tamemes? [aclara] que eran los seres humanos dedicados a la transportación de mercaderías o de personas.<sup>181</sup>

<sup>180</sup> Las modificaciones hechas por la contrapropuesta gubernamental fueron presentadas como “cambios de forma y no de fondo”, sin embargo, el análisis detallado del documento demuestra que los cambios en la redacción ponen candados y limitaciones al control territorial, uso de recursos y formas de autogobierno. Para un análisis de los dos documentos véase Fernández Souza, Flota y Moguel, 1997.

<sup>181</sup> *La Jornada*, 10 de enero de 1997, p. 13.

La respuesta por parte del movimiento indígena no se hizo esperar, desmintiendo cualquier intención secesionista, el líder mixteco, Adelfo Regino Montes, representante del Congreso Nacional Indígena señalaba:

No hay por qué temer. No existen razones para meternos en el terreno de la desconfianza y la confusión técnica; políticamente los conceptos de autonomía y soberanía son radicalmente distintos. Tradicionalmente se ha sostenido que la soberanía es un atributo que tienen los estados... por el contrario la autonomía es la facultad que tienen los pueblos en el marco del estado —no fuera de él— para determinar sus condiciones generales de vida en coordinación con las instancias de gobierno estatal y federal. Cuando los indígenas mexicanos reclamamos nuestro derecho a la libre determinación concretado en la autonomía indígena, no estamos trastocando la soberanía.<sup>182</sup>

A pesar de las aclaraciones de juristas, líderes indígenas y del mismo EZLN, el peligro de la fragmentación de México fue enarbolarlo por el Presidente de la República como argumento contra la autonomía en sus visitas a los pueblos teneks, pames, tepehuanes, náhuatls y otomíes, durante los meses de enero y febrero de 1997. Burgoa Orihuela habló del peligro de que los pueblos indígenas regresaran a “sacrificios humanos” si se les otorgaba la autonomía (*La Jornada*, 4 de marzo de 1997) y antropólogos como Roger Bartra señalaron el origen colonial de las culturas indígenas y previnieron contra las “semillas de violencia y antidemocracia” que traería el reconocimiento de sus “usos y costumbres” (*La Jornada Semanal*, 31 de agosto de 1997).

Ante la amenaza de la descentralización, la redistribución del poder y el replanteamiento del proyecto nacional, sectores del gobierno, de la intelectualidad mexicana y grupos locales de poder, olvidaron los viejos “folklorismos” y su interés por las culturas indígenas y se dedicaron a descalificarlas como “primitivas”, “violentas”, “antidemocráticas”. Los discursos decimonónicos parecen regresar frente al peligro de la autonomía indígena.

Las posturas al interior del movimiento indígena tampoco son homogéneas. Las diferencias históricas y regionales han influido en que las propuestas sean múltiples: para los colonizadores de la selva Lacandona, originarios de distintas regiones del país y el estado, el espacio de la autonomía tiene que ser necesariamente un espacio pluriétnico, mientras que los yaquis de

<sup>182</sup> *La Jornada*, 19 de enero de 1997, p. 10.

Sonora demandan la creación de una región autónoma yaqui; por su parte los indígenas de Oaxaca siguen reivindicando el espacio de la comunidad como un espacio autonómico. El superar estas diferencias y unir fuerzas para demandar el reconocimiento de los distintos proyectos por parte del estado, ha sido uno de los principales retos que ha enfrentado el movimiento indígena nacional, agrupado en el Congreso Nacional Indígena.<sup>183</sup>

El nuevo discurso sobre autonomías abre el espacio para la formación de nuevas subjetividades que apenas se vislumbran en el escenario político actual. Nada asegura todavía que estos nuevos espacios identitarios sean necesariamente más democráticos e igualitarios que la comunidad o la nación.

De momento lo que podemos reconocer es que las propuestas políticas sobre autonomía hechas tanto por un sector del movimiento indígena aglutinado en la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), por el movimiento comunalista de Oaxaca y por el propio EZLN en sus regiones autónomas en rebeldía, representan una ruptura con el discurso hegemónico sobre la nación y replantean las relaciones de los pueblos indígenas no sólo con el estado, sino con la sociedad mexicana en general. Por ejemplo se demanda el reconocimiento de sus idiomas indígenas y formas culturales, pero se plantea que para lograrlo hay necesidad de una reestructuración del sistema educativo y de salud, a nivel nacional. La mayoría de los municipios autónomos han hecho suyas también las propuestas de movimiento agroecológico campesino y plantean la necesidad de impulsar un desarrollo sustentable que retome formas de trabajo de la agricultura tradicional indígena y de otras propuestas de agricultura orgánica; en este sentido confrontan a las transnacionales de los agroquímicos y plantean la necesidad de una autonomía económica que les permita apropiarse de los medios de comercialización de sus productos sin necesidad de intermediarios. La reivindicación de sus sistemas normativos y formas de gobierno, viene a cuestionar la democracia electoral como única vía para la participación política amplia.<sup>184</sup>

<sup>183</sup> Las diferencias entre comunalistas, representados por el movimiento indígena de Oaxaca, y regionalistas encabezados por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), han llevado a la división del Congreso Nacional Indígena (CNI), organismo creado a partir del levantamiento zapatista con organizaciones indígenas de todo el país. Estas mismas diferencias distanciaron a la ANIPA y a sus asesores del EZLN. Para una descripción de estos conflictos véase Díaz Polanco, 1997.

<sup>184</sup> Las propuestas concretas del EZLN en torno a la autonomía se encuentran contenidas en los Acuerdos de San Andrés (véase Acuerdo de San Andrés en [www.laneta.apc.org](http://www.laneta.apc.org)). Las de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), pionera en la lucha por la autonomía indígena, con influencia importante en la zona tojolabal, se pueden encontrar en Burguete, 1999 y para una exposición de las concepciones

La lucha por la autonomía va más allá de una confrontación con el estado, se trata de la construcción de un nuevo proyecto de nación incluyente y plural. Es una lucha contra el racismo de la sociedad mexicana, contra el centralismo del gobierno federal, contra las compañías transnacionales que promueven los agroquímicos, contra los partidos políticos que niegan otras formas de construcción de la democracia, contra los intermediarios locales que se apropian de las ganancias de los pueblos indígenas. Se trata de una lucha en muchos frentes, y por lo mismo llena de complejidades y obstáculos.

Uno de los problemas que enfrenta la construcción de estos proyectos autonómicos, es la idealización del pasado indígena, en parte reacción ante el racismo con que han sido criticados por algunos sectores de la sociedad mexicana. La descalificación tajante que se ha hecho de sus formas culturales ha llevado a líderes indígenas y a sus asesores a presentar una visión idealizada de las comunidades, en la que se enfatiza el carácter conciliatorio de sus sistemas normativos, el sentido ecológico de su cosmovisión y el carácter democrático de sus formas de gobierno.<sup>185</sup>

Tanto la visión racista, como la idealizada son visiones ahistóricas que niegan la complejidad de las identidades culturales. Parecería ser que no existen más que dos representaciones posibles, las decimonónicas que ven la cultura indígena como primitiva, residual y atrasada, y por lo tanto factible de destruir y las esencialistas que la presentan como milenaria, ecológica y democrática, basando en estas características su legitimación como identidades viables.

Las mujeres indígenas organizadas han confrontado ambas representaciones y han jugado un papel muy importante en el desarrollo de una visión crítica desde el mismo movimiento indígena.

comunalistas véase Regino, 1997. Un análisis de las distintas posturas desde la academia se puede encontrar en Mattiace, Hernández Castillo y Rus (eds.), en prensa.

<sup>185</sup> Un ejemplo de estas perspectivas idealizadas de la cultura indígena es el discurso de algunos líderes de los wixaritaris, o huicholes quienes en una de las reuniones del Congreso Nacional Indígena manifestaron su apoyo a la demanda de autonomía del EZLN, señalando: "Somos indios wixariitari mexicanos. No queremos dejar de serlo, defendemos nuestra voluntad de vivir en el mundo cumpliendo con la obligación sagrada de sembrar y agradecer para que la vida continúe. Somos sobrevivientes de muy lejos del pasado y nuestra cultura es un mensaje para la vida, ahora que el mundo está en peligro de destruirse por la contaminación de los mares, de ríos, del aire y por la matanza de hombres plantas y animales" (Discurso de líder huichol en el Congreso Nacional Indígena, 12 de octubre de 1996). En el mismo sentido, el antropólogo e historiador Miguel León Portilla defiende la autonomía indígena señalando: "Los pueblos indígenas preservan valores dignos de grande aprecio y que el mundo moderno, en riego de globalización, ha perdido. Pensemos en su sentido comunitario y de solidaridad; su cohesión familiar; el respeto a la naturaleza y al saber de los ancianos; el rechazo a la corrupción..." (*La Jornada*, 8 de agosto de 1997, p. 9).

### Las voces de las mujeres

Dentro de los nuevos espacios de discusión que han surgido en el estado a raíz del movimiento zapatista, ha llamado la atención la activa participación de las mujeres indígenas. Las mujeres mames de las cooperativas agroecológicas han traído a muchos de estos foros sus inquietudes sobre la búsqueda de un desarrollo alternativo. Asimismo, han llevado de regreso a sus comunidades y organizaciones nuevas reflexiones con respecto a sus derechos como mujeres y como indígenas.

Paralelamente a su participación en el Focies y en algunas movilizaciones locales, un grupo de mujeres mames integrantes de las cooperativas agroecológicas han viajado a San Cristóbal de las Casas para discutir con otras mujeres indígenas cambios legislativos, la formación de la Convención Estatal de Mujeres y a partir de 1995 para integrarse como invitadas del EZLN a la mesa del Diálogo sobre Derechos y Cultura Indígena.

A raíz de las demandas de autonomía por parte del EZLN el gobierno retomó la tarea de preparar una Ley Reglamentaria del artículo 4o. constitucional, modificado en 1992. El reconocimiento legal del carácter multicultural de la nación se quiso presentar como una respuesta inmediata a las demandas zapatistas, por lo que se iniciaron consultas al vapor para elaborar la mencionada Ley Reglamentaria. El INI hizo una propuesta y organizó consultas regionales a nivel nacional a las que asistieron mayoritariamente indígenas vinculados al partido oficial. Las mujeres indígenas estuvieron ausentes de estos espacios de consulta. Al ser cuestionados sobre esta ausencia, funcionarios del INI respondieron que a las mujeres indígenas no les interesaba participar, ni querían saber nada sobre leyes o cosas de política.

En mayo de 1994, un grupo de mujeres indígenas de Chiapas rechazaron la representación que de ellas hacían los funcionarios indigenistas al participar en el Encuentro-Taller Los Derechos de las Mujeres en Nuestras Costumbres y Tradiciones. El encuentro-taller fue organizado por mujeres indígenas y ladinas de distintas organizaciones no gubernamentales de los Altos de Chiapas, con el objetivo de reflexionar a nivel general sobre los derechos de las mujeres y a nivel específico sobre las implicaciones que tendría para la vida de las indígenas las modificaciones al artículo 4o. constitucional y la respectiva Ley Reglamentaria propuesta por el INI.<sup>186</sup>

<sup>186</sup> Las organizaciones convocantes fueron el Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas A.C., la Organización de Médicos Indígenas de los Altos de Chiapas (OMIECH), la Unión de Artesanas S'paz Joloviletik y la Comisión de Mujeres de Conpaz.

Al encuentro asistieron 70 mujeres indígenas: mames, tzotziles, tzeltales y tojolabales. Fue un espacio de confluencia de mujeres con diferentes experiencias: artesanas, parteras, comerciantes y agricultoras, discutieron la discriminación que sufren en el trabajo por parte de los patrones, del gobierno y de sus propios compañeros indígenas. Católicas, tradicionalistas y protestantes compartieron sus experiencias como mujeres en la comunidad, en la ciudad o en las organizaciones campesinas. A través de sociodramas y discusiones se expusieron las diferentes formas que adquiere la discriminación en la sierra, la selva y los Altos. La Ley de Mujeres de las zapatistas fue un tema constante en las distintas mesas de trabajo. La citada ley, dada a conocer por *El Despertador Mexicano* y difundida posteriormente por los medios de prensa, expresaba el sentir de las zapatistas con respecto a sus derechos como mujeres y como indígenas.<sup>187</sup> La mayoría de las mujeres participantes conocía dicha ley o habían oído hablar de ella y propusieron vincular la discusión sobre el artículo 4o. al análisis de las demandas de las mujeres zapatistas.

Las diferencias regionales, culturales y organizativas han marcado distintas maneras de "ser mujer", el descubrir comunalidades y contrastar las experiencias construyó puentes entre las mujeres participantes. Las mujeres mames de la sierra estuvieron representadas por ocho integrantes de la cooperativa Nan Choch, que al igual que sus compañeros trajeron al debate estatal la perspectiva agroecológica. Estas mujeres han dado una lucha en dos frentes: por un lado han insistido en que se discuta al interior de sus cooperativas los derechos de las mujeres, por otro, han insistido en que las mujeres indígenas organizadas del resto del estado consideren la necesidad de pensar en un modelo alternativo de desarrollo agrario más respetuoso de la Madre Tierra.

Durante el encuentro-taller las mujeres de la sierra les expusieron a las mujeres indígenas del resto del estado las experiencias de sus abuelos, cuando la ley del gobierno prohibió el mame para que no se confundieran con los guatemaltecos, cuando se quemaron trajes en las plazas para "civilizar a los indios". A diferencia de las mujeres tzotziles y tzeltales que hablaban de la discriminación de los "cashlanes" o "ladinos", de la represión de los "finqueros", las mujeres mames utilizaban conceptos más abstractos resultado en parte de las reflexiones dentro de sus organizaciones: "Pero eso

<sup>187</sup> Las mujeres zapatistas demandan entre otras cosas, el derecho a la participación política en igualdad de circunstancias que los hombres, el derecho a una vida libre de violencia sexual y doméstica, el derecho a decidir pareja y el derecho a decidir el número de hijos que se puedan tener. Para un análisis más amplio de la Ley de Mujeres véase Hernández Castillo, 1994.

es sólo lo que se ve, en realidad el que nos maltrata a todos es el sistema capitalista."<sup>188</sup>

Con las conclusiones del encuentro-taller se preparó un documento que fue enviado a la prensa y al Congreso de la Unión. Este documento expresa la tensión entre la necesidad de reconocer los derechos culturales indígenas y la demanda de transformar aquellas prácticas de la "costumbre" que son excluyentes. El derecho a elegir pareja, a heredar tierra y a tener cargos de autoridad fue reclamado por las mujeres indígenas señalando:

Es mejor que haya papeles donde digamos las mujeres, que hay costumbres que no nos respetan y queremos que cambien. No está bien la violencia. No es justo que nos vendan por dinero. Tampoco es justo cuando "por costumbre" no nos dejan ser representantes, ni tener derecho a la tierra. No queremos las malas costumbres.<sup>189</sup>

El documento presentado ante el Congreso hace también referencia al aspecto positivo de la "costumbre". Las parteras tzotziles pidieron reconocimiento para la práctica médica tradicional, las tzeltales hablaron de la necesidad de una educación bilingüe que respete la cultura y las mujeres mames de la sierra se encargaron de que el documento incluyera la importancia de recuperar el respeto a la naturaleza y a la Madre Tierra que tenían sus antepasados antes de la llegada de los pesticidas y los fertilizantes.

A este encuentro-taller siguió una serie de reuniones en las que se consolidaron los vínculos de las mujeres mames de Nan Choch con integrantes de organizaciones indígenas y campesinas del resto del estado. El 28 y 29 de julio de 1994, se llevó a cabo la primera Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas para discutir las propuestas que las mujeres indígenas y mestizas llevarían a la reunión de la "sociedad civil" con el EZLN, la cual se realizó del 6 al 9 de agosto en Aguascalientes, Chiapas. A partir de entonces las voces de las mujeres indígenas se han escuchado en todos los foros políticos que se han creado en el estado para discutir las condiciones de una "paz con justicia social".

Para el desarrollo del Diálogo por la Paz, el EZLN y el gobierno acordaron organizar cuatro mesas de discusión una de las cuales será sobre Derechos de las Mujeres. En todas las mesas el EZLN ha invitado a mujeres indígenas organizadas con el fin de que sus demandas específicas sean considera-

das en las negociaciones. En la primera mesa sobre Derechos y Cultura Indígena, las mujeres mames de la cooperativa Nuevo Amanecer de la Sierra, fueron invitadas por el EZLN a compartir su experiencia en la doble lucha que como mujeres y como indígenas vienen desarrollando en sus organizaciones.

A pesar de que las diferencias étnicas, de clase y políticas dificultaron la permanencia de la Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, en la que mujeres mames participaban activamente (véase Hernández Castillo, 1998b), el aprendizaje político que estos esfuerzos han implicado se ve reflejado en la permanente mención a las demandas de las mujeres en reuniones más amplias. Por ejemplo el Congreso Nacional Indígena (CNI) y la Asamblea Nacional para la Autonomía de los Pueblos Indígenas (ANIPA), bajo la presión de las mujeres integrantes, han tenido que convocar a Encuentros Nacionales de Mujeres Indígenas. En estos espacios las mujeres han reivindicado paralelamente, frente al estado el derecho a la diferencia cultural y frente a sus comunidades el derecho a cambiar aquellas costumbres y tradiciones que consideran injustas. En diversos documentos generados en estos nuevos espacios de discusión las mujeres indígenas han reivindicado sus derechos de ciudadanía nacional y han retomado la demanda del movimiento indígena nacional de mantener y recuperar sus tradiciones, pero lo han hecho a partir de un discurso que plantea la posibilidad de "cambiar permaneciendo y de permanecer cambiando".

En lo que respecta a la lucha por la autonomía, han sido las principales defensoras de las regiones autónomas, enfrentando al ejército o los grupos paramilitares, en muchos casos aun a costa de su propia vida. Pero no se ha tratado de una defensa "acrítica" de las autonomías de hecho, a la vez que defienden los proyectos incipientes que se han establecido en territorios bajo influencia zapatista, algunas de ellas han participado en el debate político para definir los términos en los que ésta se entiende.

Paralelamente al interior de la ANIPA las mujeres chiapanecas, junto con campesinas indígenas de otras regiones del país, han luchado porque los proyectos autonómicos sean incluyentes y abran nuevos espacios de participación comunitaria para las mujeres. Al respecto en la relatoría de una de sus reuniones señalaban:

Las mujeres somos la mayoría de los pobladores de nuestros pueblos y hoy no queremos seguir siendo la sombra de lo que hacen los hombres... Queremos una autonomía que tenga voz, rostro y conciencia de mujer y así podamos reconstruir la mitad femenina de la comunidad

<sup>188</sup>Memorias del Encuentro-Taller Los Derechos de las Mujeres en Nuestras Costumbres y Tradiciones, mayo de 1994. ms.

<sup>189</sup>Idem.

que ha sido olvidada. Demandamos nuestro derecho a la tierra, incluyendo cuando se den separaciones en los matrimonios, queremos que se reparta en partes iguales entre la esposa y el marido.<sup>190</sup>

Dentro de los nuevos espacios de encuentro que se crearon a partir del zapatismo, está el Seminario sobre las Reformas al 4o. Constitucional, que le dio continuidad a la reflexión iniciada en el Encuentro Taller Los Derechos de las Mujeres en Nuestras Costumbres y Tradiciones, en el que mujeres indígenas de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Querétaro, Veracruz, San Luis Potosí, Puebla, Estado de México y el D.F. se reunieron periódicamente durante 1996 en la ciudad de México para discutir las reformas legislativas sobre los derechos de los pueblos indígenas. A partir de estas reuniones las mujeres participantes elaboraron un documento en el que hacen suya la demanda de autonomía, pero extienden su definición y le dan una interpretación desde una perspectiva de género. Se refieren a la autonomía económica que definen como el derecho de las mujeres indígenas a tener acceso igual y control sobre los medios de producción; a la autonomía política como mujeres que respalde sus derechos políticos básicos; a la autonomía física para decidir sobre su cuerpo y la posibilidad de vivir sin violencia y a la autonomía sociocultural que definen como el derecho a reivindicar sus identidades específicas como indígenas.<sup>191</sup>

Sin embargo, este nuevo protagonismo político ha encontrado como respuesta la violencia y la represión. Para los sectores más conservadores de la sociedad mestiza e indígena, la existencia de mujeres organizadas en alguna comunidad o región se ha convertido casi en un sinónimo de influencia zapatista, aunque esto no sea necesariamente así. Las mujeres organizadas, zapatistas o no zapatistas, se han transformado en un símbolo de resistencia y subversión, por lo que han sido el centro de la violencia política.

### **Nuevamente una política de dos caras: ayuda económica y paramilitarización**

A inicios del conflicto en 1994, los informes gubernamentales ubicaron a la región de sierra como una zona "factible de ser influida por el levantamiento zapatista", el gobierno ha aumentado el gasto social en esta región

<sup>190</sup> *La Jornada*, 7 de diciembre de 1995: 15.

<sup>191</sup> Propuestas de las Mujeres Indígenas al Congreso Nacional Indígena. Del seminario Reformas al Artículo Cuarto Constitucional, 8-12 de octubre de 1996. México, D.F.

invirtiendo en la construcción de carreteras, escuelas y centros de salud, a la vez que le ha inyectado dinero a las organizaciones productivas a través de préstamos con bajo o nulo interés y de apoyo en la compra de infraestructura. Sin embargo, esta política de inversión social ha ido acompañada de políticas de control y represión contra las organizaciones indígenas y campesinas que han apoyado abiertamente al levantamiento zapatista. Aunque la presencia del ejército federal ha aumentado considerablemente desde 1994, sobre todo en la base militar de Motozintla, en el corazón de la sierra, la represión hacia el movimiento indígena y campesino ha venido sobre todo de la policía judicial y de grupos paramilitares que defienden los intereses de los finqueros de la región.<sup>192</sup>

Esta doble política ha estado dirigida a dividir al movimiento indígena y campesino, alejando a las organizaciones productivas de las luchas autonómicas que se dan en la región, a la vez que se intenta desmovilizar a las organizaciones cercanas al EZLN dejando actuar impunemente a grupos paramilitares, que han sido los encargados de desalojar violentamente las ocupaciones de fincas y han sembrado el terror en la sierra.

Organizaciones cafetaleras como Ismam y la Cooperativa Profesor Otilio Montaña han recibido créditos a través de Banrural y otros apoyos económicos del Programa de Apoyo a los Productores de Café. Paralelamente el Fondo Nacional de Empresas de Solidaridad canalizó un promedio de 6 millones de pesos anuales a otras organizaciones sociales más pequeñas.

Después de que el gobierno había mostrado poco interés en la agricultura orgánica, a partir de 1994 desarrolló una política de acercamiento a las cooperativas agroecológicas. A sólo cinco meses de iniciado el conflicto, Ismam recibió en un acto público de manos del secretario de Desarrollo Social un millón de pesos del programa de Solidaridad, y el compromiso de legalizar la posesión de la planta benefactora de café, Tapachulita que desde 1990 alquilaban a Inmecafé. Un año más tarde en noviembre de 1995 el presidente Ernesto Zedillo les entregó el Premio Nacional de Exportación, ofreciéndoles la línea de crédito más grande hasta ahora recibida por alguna cooperativa en México. En agosto de 1998 la Secretaría de la Reforma Agraria, apoyó a Ismam en la compra de la finca "Belén", de 286 hectáreas en el municipio de Motozintla, pagando el 60 por ciento del costo total, mientras que el otro 40 por ciento fue cubierto por la cooperativa.

<sup>192</sup> Los grupos paramilitares, son grupos armados en relación directa o indirecta con el aparato de estado, realizan acciones específicas para debilitar a los actores que se oponen al régimen actual, sus acciones se dan en momentos políticos clave y tienen objetivos y actores bien definidos.

El apoyo del gobierno ha creado lealtades por parte de la directiva de Ismam, y la independencia política que tanto han reivindicado en sus programas de trabajo parece estar en peligro. Después de haber mantenido una postura crítica pero respetuosa con el EZLN, el administrador de la cooperativa publicó durante 1995 algunos desplegados criticando al movimiento zapatista por influir en la caída de la producción cafetalera en la zona de conflicto. Estas posturas no son compartidas por todos los socios e inclusive muchos de ellos ni siquiera se enteraron de la iniciativa del coordinador administrativo. Este tipo de incidentes y la falta de comunicación entre el Comité Ejecutivo y el cuerpo de asesores, con los socios de las comunidades de la selva y de los municipios de Simojovel y Jaltenango, provocó que en 1995 estas tres regiones, que aportaban el 30 por ciento de la producción, con el 35 por ciento de los socios, decidieran abandonar Ismam y formar su propia organización, la Federación Indígena Ecológica de Chiapas (FIECH) (véase Renard, 1999: 286).

Junto con las divisiones internas que han venido a reducir el área de influencia de la cooperativa, el alza del precio del café convencional y los desastres naturales, han puesto en situación de crisis el proyecto de Ismam.

Paradójicamente, si la agricultura orgánica fue una salida ante la crisis provocada por la caída del precio del café en 1989, la elevación de los precios en 1994-1995 puso a los agricultores orgánicos en una disyuntiva de perder las ventajas comparativas en el mercado o renunciar a sus principios agroecológicos e incursionar nuevamente el cultivo de café no orgánico, que requiere menos inversión de trabajo. Paralelamente, los mercados equitativos dejaban de ser atractivos pues no podían elevar sus precios demasiado y competir con las leyes de mercado, por lo que convenía más vender en el "mercado normal".

Aparte del problema de principios que representaba renunciar a la vía agroecológica por razones pragmáticas, si abandonaban el uso del paquete tecnológico integral podían perder las certificaciones de café orgánico y cerrar esos mercados para siempre, y si le daban la espalda al mercado equitativo podían poner en peligro la sobrevivencia de ese nicho preferencial, que les había permitido consolidarse como organización. Frente a esta situación, un sector importante de Ismam encabezado por los integrantes del Comité Ejecutivo decidieron fundar una nueva sociedad a la que bautizaron San Jerónimo S.A., que asumió la figura jurídica de una empresa. Se trata de una sociedad anónima; mientras que Ismam es una Sociedad de Solidaridad Social, figura jurídica que tiene pocas cargas fiscales, pero

en caso de disolución sus bienes deben pasar a un organismo de beneficencia pública. Los promotores de esta nueva organización se plantearon la doble membresía a ambas asociaciones, para no poner en tela de juicio la credibilidad de Ismam como productor orgánico. Esta nueva asociación está comprando café no orgánico a pequeños productores independientes y procesándolo en el beneficio cafetalero de Ismam.

Esta iniciativa ha despertado la crítica y la desconfianza de un sector importante de Ismam que decidió no entrar al proyecto por considerarlo una traición a los principios de respeto a la Madre Tierra y una nueva forma de "coyotaje" opuesta a la labor contra la intermediación que dio origen a la cooperativa. Ismam ha sobrevivido como proyecto, a pesar de estas diferencias, pero las pugnas entre una línea más abierta a incursionar en mercados no orgánicos y otra leal a los principios agroecológicos, han puesto en peligro el espacio democrático y solidario que se había logrado crear en años anteriores.

Por encima de estos problemas internos los productores orgánicos se han tenido que enfrentar también a la violencia de la naturaleza, que destruyó casi el total de sus cultivos durante el ciclo 1997-1998. En el mes de septiembre de 1998, Chiapas y en específico las regiones de sierra y costa sufrieron uno de los peores desastres hidrometeorológicos de los últimos 25 años. Según declaraciones del Presidente Ernesto Zedillo, se trató de un desastre natural de las dimensiones del terremoto que azotó la ciudad de México en 1986. Las lluvias provocaron el desbordamiento de al menos 50 ríos, 10 cabeceras municipales fueron inundadas, entre ellas Motozintla, cuyo casco central fue casi totalmente destruido por las avalanchas de lodo. Unas 80 comunidades fueron cubiertas por el lodo, dejando a unos 400,000 habitantes desamparados, el número de muertos reportados sólo en la región de sierra fluctuaba entre 300 y 400, según distintas fuentes oficiales. Los medios de comunicación reportaron que se calculaba que para poder reconstruir la infraestructura de las dos regiones se requerirían unos 2,000 millones de dólares.<sup>193</sup>

Estas lluvias destruyeron casi el 80 por ciento de la cosecha de café de ese año y a pesar de que el gobierno canalizó ayuda de emergencia para la reconstrucción de las vías de comunicación, escuelas y centros médicos, para 1999 los habitantes de la región seguían padeciendo las consecuencias de este desastre natural.

<sup>193</sup> Boletín *Chiapas al día*, núm. 127, 19 de septiembre de 1998, CIBPAC, Chiapas, México.

Los indígenas mames integrantes de los grupos de danzas y del movimiento agroecológico que apoyaron la Resistencia Civil Pacífica y los movimientos autonómicos, han tenido que enfrentar aparte de la violencia de la naturaleza, la violencia de los cuerpos de seguridad y de los grupos paramilitares que se han encargado de encarcelar, reprimir y hasta asesinar a varios de los participantes en estos movimientos.

Aunque los grupos paramilitares que actúan en esta región no son tan conocidos por la opinión pública como Paz y Justicia en la zona chol, o Máscara Roja en la zona tzotzil de los Altos, desde el inicio de la resistencia civil pacífica en 1994, varias de las fincas ocupadas fueron desalojadas por hombres civiles fuertemente armados, muchas veces vestidos de negro y usando botas militares, que fueron denunciados como integrantes de grupos paramilitares, por las organizaciones campesinas.<sup>194</sup>

A mediados de 1996 un grupo guerrillero que había realizado algunas acciones armadas en Guerrero y Oaxaca, hizo su aparición en Chiapas, el Ejército Popular Revolucionario (EPR). Hasta la fecha el nuevo grupo se ha limitado a realizar diversas acciones de propaganda a las inmediaciones de Motozintla y en otras comunidades de la sierra, lo que ha servido de excusa para aumentar la presencia de la policía judicial en la región y justificar los cateos a las casas de campesinos organizados.

Paralelamente a los desalojos violentos, y a los cateos domiciliarios, se ha dado una represión selectiva que ha afectado a los líderes de organizaciones indígenas y campesinas. En febrero de 1996 Maximiliano Hernández dirigente de la Organización Proletaria Emiliano Zapata (OPEZ) en la región, fue torturado y asesinado por cuatro sujetos "desconocidos fuertemente armados" (Conpaz, 1996). En agosto de 1995 uno de los socios de Ismam fue asesinado por campesinos priistas, en un problema electoral en el municipio de Chicomuselo. En octubre de 1997, las autoridades autónomas de Paso Hondo, fueron detenidas y golpeadas por un grupo de campesinos armados, apoyados por las autoridades locales que los acusaron de destruir las tuberías del agua potable y de mantener una cárcel clandestina. En noviembre de ese mismo año Eusebio Sánchez Bartolón, uno de los asesores técnicos de Nan Choch, fue secuestrado y asesinado en la ciudad de Motozintla por "hombres armados".

<sup>194</sup>El origen y accionar de Paz y Justicia ha sido documentado por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas 1996; para una descripción de los otros 31 grupos paramilitares existentes en el estado véase Boletín *Chiapas al día* del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria A.C. (CIEPAC) núms. 139, 140, 144 y 154.

Asimismo, a partir de la creación de los municipios autónomos, la presencia de los cuerpos armados gubernamentales y paramilitares se ha incrementado. Organizaciones campesinas independientes como la OPEZ, y el Frente Amplio de Organizaciones (FAO-UN) han recibido amenazas y agresiones de grupos paramilitares denominados "Los Carrancistas" y "Justicia Social". Por su parte las autoridades autónomas de Paso Hondo, denunciaron la instalación de un centro de capacitación de paramilitares en la ciudad fronteriza de Ciudad Cuauhtémoc, donde los jóvenes reclutados reciben N\$600.00 quincenales y capacitación por parte de la policía de Paso Hondo.<sup>195</sup>

Estas versiones han sido confirmadas por el Consejo Supremo Mam Anselmo Pérez Mejía, quien ha jugado un papel muy importante en la denuncia de los grupos paramilitares que actúan en las regiones de sierra y costa, los cuales, según el representante indígena, son financiados por los terratenientes cafetaleros y cuentan con capacitación por parte de efectivos militares.<sup>196</sup>

Los actuales grupos paramilitares son una nueva versión de las llamadas "guardias blancas" que por décadas han defendido los intereses de los finqueros chiapanecos. La existencia de civiles armados al servicio de los grupos locales de poder, ha sido incluso legalizada por los gobiernos estatales, en distintos periodos históricos. De 1952 a 1958 el gobierno de Efraín Arana Osorio autorizó la creación de Cuerpos de Policía Auxiliar Ganadera, en los años sesenta el gobernador Samuel León Brindis emitió la Ley de Ganadería apoyando la existencia de una Policía Honoraria Ganadera, financiada por asociaciones de finqueros. Estos grupos armados se han mantenido hasta la fecha bajo nuevas modalidades, sirviendo a los intereses de finqueros y ganaderos o de cacicazgos indígenas, o respondiendo a las alianzas entre ambos sectores, dependiendo la región de que se trate.

La estrategia de enfrentar a indígenas contra indígenas fue utilizada como parte de la guerra contrainsurgente en Guatemala, con la creación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), a las que se integró de manera forzada a toda la población masculina mayor de 15 años. La descomposición del tejido social a la que llevó esta estrategia, es uno de los altos costos de la guerra que aún se están pagando en Guatemala (véase Le Bott, 1995).

<sup>195</sup>Véase *Chiapas al día* del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria A.C. (CIEPAC) núm. 140, diciembre de 1998.

<sup>196</sup>*Chiapas al día* del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria A.C. (CIEPAC) núm. 35 y 36, abril de 1998.

A diferencia de las PAC, los grupos paramilitares en Chiapas no son financiados abiertamente por el gobierno, pero sus vínculos con el partido oficial y con grupos de poder locales, han sido denunciados por organismos de derechos humanos (véase Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1996; Human Right Watch, 1997). Entre los casos más ampliamente documentados están los de los diputados priístas Samuel Sánchez Sánchez y Norberto Sántiz López, el primero promotor del grupo paramilitar Paz y Justicia, y el segundo del Movimiento Indígena Revolucionario Antizapatista (MIRA); el del ex gobernador Elmar Setzer Marseille vinculado a los "Chinchulines" y del presidente municipal priísta de El Bosque, Sebastián López, con el grupo paramilitar "Los Plátanos" (*ibidem*).

Dos factores han contribuido de manera importante a la paramilitarización de la sociedad chiapaneca, por un lado la existencia de un amplio sector de jóvenes indígenas desempleados que carecen de tierra y de expectativas de vida en sus propias comunidades, que han encontrado en los grupos paramilitares una fuente de recursos económicos y de poder al interior de sus comunidades. Por otro la existencia de cacicazgos indígenas y mestizos vinculados a los grupos de poder locales, que han visto su poder amenazado por el levantamiento zapatista y por la creación de municipios autónomos, y que han decidido aliarse a los sectores más conservadores del partido oficial.

En muchos casos los grupos paramilitares se han valido de la violación sexual, como un instrumento de represión e intimidación en contra de aquellas comunidades que intentan establecer gobiernos autónomos o a las que consideran cercanas al EZLN. Por ejemplo, la violación masiva se utilizó como parte de la represión en los desalojos de fincas en la región del Soconusco, en abril de 1996 una ocupación encabezada por la OPEZ en el municipio de Suchiate fue desalojada violentamente por 40 hombres vestidos con uniformes negros y pasamontañas, que utilizaron armas de alto poder y violaron a 10 mujeres, dejando gravemente heridos a quince hombres (Conpaz, 1996).

El uso político de la violación sexual fue uno de los puntos que se tocó en la primera fase del diálogo entre el EZLN y el gobierno, en la Mesa Uno sobre Cultura y Derechos Indígenas, que se llevó a cabo del 18 al 23 de octubre de 1995 en San Cristóbal de las Casas, en la que participó una delegación de mujeres mames del movimiento agroecológico. En la Mesa de Mujeres de esta reunión las invitadas del gobierno federal y del EZLN, a pesar de sus diferencias políticas, coincidieron en demandar que la violación

sexual sea considerada como un crimen de guerra, de acuerdo con lo establecido por convenios internacionales. Sin embargo, hasta la fecha no se ha realizado ninguna iniciativa para operativizar los acuerdos a los que se llegó en estas mesas de trabajo.

Análisis de género en otras regiones militarizadas como el de Diana Nelson en Guatemala (1995), Davida Wood en Palestina (1995) o Dette Denich en Sarajevo (1995), señalan que en contextos de conflicto político militar la sexualidad femenina tiende a convertirse en un espacio simbólico de lucha política y la violación sexual se instrumentaliza como una forma de demostrar poder y dominación sobre el enemigo. Chiapas no ha sido una excepción, la militarización y la paramilitarización han afectado de manera específica a las mujeres en esta guerra sucia no declarada. Desde una ideología patriarcal, que sigue considerando a las mujeres como objetos sexuales y como depositarias del honor familiar, la violación, la tortura sexual y las mutilaciones corporales son un ataque a todos los hombres del grupo enemigo.

La violencia en contra de las mujeres organizadas en Chiapas, es a la vez un "castigo" por su participación política y un mensaje dirigido a los hombres de sus familias u organizaciones.

El hecho de que la mayoría de los integrantes de los 32 grupos paramilitares que existen actualmente en Chiapas, sea también indígena ha influido en la opinión pública para que se hable del desarrollo de una "guerra fratricida". La masacre de Acteal, acaecida el 22 de diciembre de 1997, ha sido la más violenta y denunciada de las acciones paramilitares. A raíz del asesinato de 32 mujeres y 13 hombres, en esa comunidad tzotzil funcionarios de gobierno y medios de comunicación han repetido innumerables veces que se trata de una guerra entre hermanos, profundizada a raíz del levantamiento zapatista. Las explicaciones han ido desde ubicar el origen de la masacre en "pugnas intrafamiliares", hasta la explicación implícita de que los pueblos indígenas tienden a resolver sus conflictos a través de la violencia. Esta "naturalización" de la violencia se ha utilizado en distintos contextos como una estrategia discursiva para orientar a los pueblos indígenas, y oculta una perspectiva racista que sigue viendo a estas sociedades como "violentas e irracionales". La responsabilidad del estado tanto en la formación de los cacicazgos locales (véase Rus, 1994; Hernández Castillo y Garza Caligaris, 1998) como en el apoyo directo o indirecto a la paramilitarización de la sociedad indígena (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1996; Human Right

Watch, 1997), ha sido documentada por académicos y organismos de derechos humanos, para contrarrestar las versiones oficiales sobre las "pugnas intercomunitarias".

La saña con que se cometió la masacre de Acteal, las mutilaciones corporales a mujeres embarazadas, y la presencia mayoritaria de mujeres y niños entre las víctimas, ha llevado a varias académicas a reflexionar sobre el uso de una violencia de género en la guerra de baja intensidad de Chiapas (Hernández Castillo, 1998b). Para entender la manera que el género marca las formas específicas que toma actualmente la violencia en Chiapas, es importante recordar al papel simbólico y político que las mujeres han jugado en las luchas recientes por la democratización y la autonomía. La participación política de las mujeres indígenas se ha convertido en una amenaza, tanto para las estructuras de poder comunitario, como para el proyecto hegemónico de nación que se ha construido de espaldas a la población indígena.

El uso de prácticas de guerra similares en distintas partes del mundo, en muchas de las cuales las mujeres se convierten en centro de la violencia, ha sido analizado por diversos estudiosos que se especializan en lo que ahora se conoce como antropología de la guerra. La antropóloga Carolyn Nordstrom, quien se ha especializado en el estudio de la violencia militar, ha encontrado en distintas regiones del mundo el impacto local de una industria global de guerra, que va desde la venta de armas hasta la capacitación para las guerras de baja intensidad (Nordstrom, 1997).

La relación entre lo local, lo nacional y lo global es una premisa metodológica básica para cualquier análisis que intente dar cuenta de las complejidades de la violencia en Chiapas. El funcionalismo antropológico que intentaba presentar a las comunidades indígenas como comunidades corporadas cerradas, ha sido cuestionado y puesto en evidencia por la antropología crítica de las últimas décadas. Es un buen momento para retomar los aportes que la historia y la antropología han hecho a la contextualización de las culturas indígenas en el marco de la política y la economía nacional y global. Sólo ubicando las pugnas "intrafamiliares" e "intercomunitarias" en unos contextos más amplios, y de cara a las relaciones entre el estado y los indígenas, podremos dar cuenta de las complejidades de la violencia en Chiapas.

Quizá los procesos de militarización y paramilitarización descritos en este apartado sean la parte más oscura de la historia reciente de la relación entre el estado y los campesinos mames, la cual se desarrolla en los mo-

mentos en que termino de escribir este libro, por lo que la complejidad de este proceso no es explorada por este estudio. El impacto que estos procesos de paramilitarización están teniendo en la vida cotidiana de las comunidades mames, está aún por estudiarse.

Sin embargo, el avance de la paramilitarización de Chiapas y la priorización de las estrategias de control, por sobre la construcción del consenso, nos hablan del éxito de la "línea dura", por sobre la "línea negociadora" al interior del gobierno y son una expresión más de la crisis de hegemonía que vive actualmente el Estado mexicano.

## Consideraciones finales

LAS VOCES de los campesinos mames de Chiapas, a través de las historias narradas en este escrito nos hablan de la manera en que se vive y se concibe la nación desde la "otra frontera", desde la frontera sur de México y desde la frontera cultural de las identidades cambiantes y contextuales que se han construido de frente a los discursos oficiales y a los mercados globales.

Este estudio de caso nos permite aproximarnos a la manera en que las "culturas indígenas" se han producido históricamente en una relación dialéctica de resistencia y dominación con el Estado-nación mexicano. Las experiencias extremas de cambio acelerado y reinención cultural vividas por los campesinos mames nos permiten reflexionar sobre los procesos más amplios de construcción de identidades étnicas que se están dando en el México contemporáneo. Como lo he señalado a todo lo largo de este libro, no es posible ver las identidades culturales al margen de las relaciones de poder.

Las campañas asimilacionistas de la década de los treinta impusieron una identidad mexicana en los habitantes de la frontera sur y prohibieron prácticas culturales identificadas como "atrasadas" de frente a un proyecto nacional modernizador. Paralelamente, la Iglesia Nacional Presbiteriana amplió el sentido de pertenencia de los campesinos de la sierra a una comunidad religiosa de carácter transnacional. La coexistencia de identidades múltiples, teorizada recientemente por la antropología posmoderna, se ve reflejada en los testimonios de los conversos que se empiezan a definir como "mames, presbiterianos y mexicanos".

La relación histórica de los campesinos mames con las fincas cafetaleras, sus constantes migraciones y sus asentamientos dispersos, cuestionan la existencia de una "comunidad corporada cerrada" que hasta muy recientemente ha sido "impactada" por el desarrollo capitalista. De igual manera es difícil afirmar que previo al desarrollo de los medios de comunicación y al mayor intercambio de información, las identidades étnicas hayan sido

identidades unificadas y homogéneas, es decir que existiera una "sola manera de imaginarse mam". Sólo una reconstrucción histórica de la experiencia prehispánica y colonial de los habitantes de la sierra y el Soconusco nos podría dar elementos para entender la manera en que se imaginaban las identidades colectivas. Lo que sí podemos afirmar es que el mayor flujo de información y la extensión de los vínculos sociales, políticos y religiosos más allá de la comunidad, de la región y hasta de la nación, ha permitido que los indígenas mames se imaginen como parte de otras colectividades, sin que esto represente necesariamente el dejar de identificarse como "mam".

Algunas perspectivas nostálgicas de la "comunidad campesina" lamentan la manera en que los procesos de globalización económica han "destruido" las culturas indígenas. Independientemente de mi sentir sobre la desaparición de las "comunidades aisladas" (si es que alguna vez lo estuvieron), la realidad es que los campesinos mames, yo y quien lee estas líneas compartimos la experiencia de estar insertos en una economía cada vez más globalizada, somos parte de lo que algunos han llamado la "aldea global". Para evitar descripciones ahistóricas de la realidad de los pueblos indígenas de México es importante reconocer que "Todos nosotros y nosotras habitamos un mundo interdependiente de fines del siglo xx, marcado por continuos intercambios a través de fronteras nacionales y culturales porosas, saturadas de desigualdad, poder y dominación" (Rosaldo, 1987: 217, traducción mía). Sin embargo, en este contexto histórico, los mames no han sido sólo víctimas de los proyectos nacionales y del desarrollo capitalista, sino que han sido sujetos históricos que han aceptado, negociado o contestado a muchas de estas fuerzas.

Durante la década de los cuarenta, los indígenas mames se convirtieron en ejidatarios a los que los gobiernos posrevolucionarios incorporaron a sus organizaciones campesinas. La distribución agraria y las políticas corporativistas contribuyeron a la configuración de una nueva identidad campesina que vino a sustituir a la identidad indígena. La identidad mam no ha tenido una continuidad histórica lineal, durante décadas ha sido sustituida por otras identidades, para reaparecer nuevamente bajo nuevas condiciones históricas. En este sentido podríamos afirmar con respecto a los campesinos mames lo mismo que James Clifford señalara con respecto a los mashpee de Nueva Inglaterra "su historia puede ser analizada como una serie de transacciones culturales y políticas, no un todo o nada de asimilación o resistencia. Los indígenas mashpee (como los mames mexicanos) han vivido y actuado entre culturas en una serie de relaciones ad hoc" (Clifford, 1988: 342, traducción mía).

A partir de la década de los ochenta nos encontramos con testigos de Jehová en la selva de Las Margaritas, presbiterianos de la sierra, integrantes de las danzas mames y de cooperativas orgánicas, que en distintos contextos sociales se empiezan a identificar nuevamente como mames, muchas veces paralelamente a otras identificaciones más amplias. Mediante la reconstrucción de una narrativa sobre un origen común y un pasado de sufrimiento compartido se establecen vínculos de pertenencia a una misma colectividad. Los mames de la selva y la sierra a pesar de sus diferencias religiosas y políticas reconstruyen a través de su tradición oral, y posteriormente mediante programas radiofónicos, las memorias sobre los tiempos de la "Ley del Gobierno y la quema de trajes", sobre el trabajo en la finca y los peligros del "mal morado", sobre la lucha por la tierra y la obtención del ejido. Podríamos afirmar que se trata de una comunidad textual, en el sentido en que Joanne Rappaport se refiere a los Páez de Colombia, es decir una comunidad cuyo sentido de pertenencia se construye alrededor de una o varias narrativas (textos) sobre un pasado compartido. A pesar de que los "textos" de los mames no son escritos sino orales, cumplen la misma función que los documentos indígenas analizados por Rappaport:

Sus contenidos son frecuentemente vividos a través de actividades prácticas y rituales, frecuentemente vinculados a la legitimación del poder político y son principalmente comunicados a través de representaciones narrativas. Así, crean lazos y unifican una comunidad textual peculiar (Rappaport, 1990, traducción mía).

Es importante reconocer sin embargo, que la adopción de una identidad mam en distintos momentos históricos no ha sido una "opción totalmente libre y racional", sino que ha sido el resultado de procesos sociales y políticos más amplios en el marco de relaciones de dominación. Durante la transición de un México mestizo a un México multicultural el estado se adjudicó nuevamente el derecho de legitimar ciertas identidades indígenas y negar otras. A pesar de que los espacios creados por el estado, como los consejos supremos indígenas, fueron aceptados por los campesinos mames, mucho del discurso oficial fue contestado o rechazado a través de distintas estrategias. En el análisis del indigenismo participativo y del indigenismo-Pronasol encontramos una vez más que la hegemonía del estado no es algo acabado sino un proceso en constante renegociación. En este sentido tal vez sería más útil hablar de procesos hegemónicos, más que de hegemo-

nia. Mediante estos procesos hegemónicos el estado mexicano creó nuevos espacios de control como los Consejos Supremos Indígenas durante los setenta o los Fondos Regionales Pronasol en los años noventa. Sin embargo, los significados y símbolos promovidos por el estado mexicano no fueron reproducidos de manera mecánica por los campesinos de la sierra, sino que fueron reformulados o contestados a través de las representaciones de las danzas mames, de la utopía religiosa de los testigos de Jehová o de las prácticas productivas y culturales de los agricultores orgánicos.

Los términos en los que oficialmente se estaba definiendo el México multicultural fueron confrontados por distintos sectores de la población mam que señalaron la importancia del derecho a la tierra como parte de sus derechos culturales. A través de las representaciones de las danzas y de los escritos difundidos por las cooperativas orgánicas, los campesinos mames pusieron de manifiesto que no bastaba con que el estado les reconociera su derecho a la "cultura" en abstracto, enfatizando que para ampliar el sentido de ciudadanía a sectores de la población indígena hasta ahora excluidos, era necesario considerar sus reivindicaciones agrarias como parte de sus reivindicaciones culturales. Al señalar el estrecho vínculo entre lo productivo, lo político y lo cultural, los campesinos mames han confrontado las visiones tecnocráticas de un neoliberalismo que pretende impulsar el desarrollo agrario partiendo de una perspectiva técnica de la "productividad" y la "viabilidad", sin considerar sus implicaciones políticas y culturales.

Las mujeres mames también han jugado un papel importante en los cuestionamientos al discurso oficial sobre los derechos culturales. Como resultado de una larga experiencia organizativa y de una reflexión colectiva han desarrollado un análisis de género que han incluido en las plataformas programáticas de sus organizaciones. La importancia de no mitificar las tradiciones culturales como naturalmente democráticas ha sido señalada por varias de ellas en sus discusiones sobre el derecho comunitario. Desde estas perspectivas las "culturas" que constituyen el México multicultural no son culturas estáticas y acabadas, sino culturas en constante cambio que también hay que democratizar.

A pesar del carácter contestatario de estos discursos, no han surgido en un total aislamiento de los discursos oficiales, sino que han retomado muchas de sus premisas, expresando lo que algunos autores han denominado una "conciencia contradictoria" (véase Hale, 1994). Los integrantes de las danzas mames han confrontado con sus representaciones las narrativas del pasado hechas por la historia oficial y han cuestionado la perspectiva

limitada de la "cultura" del indigenismo oficial. Sin embargo, a la vez han aceptado que sea el estado el que establezca los términos del "diálogo" al formar consejos supremos y participar en los proyectos indigenistas elaborados y planeados desde el centro del país.

Los testigos de Jehová han desarrollado un discurso antiestatal que vincula al estado mexicano con las fuerzas del mal, reinterpretando mucha de la ideología religiosa de ese grupo a partir de su propia experiencia. En sus narrativas antiestatales y antimodernizadoras han desarrollado una resistencia simbólica ante un proyecto nacional que históricamente los ha excluido. Sin embargo, han reproducido las premisas conformistas de esa transnacional religiosa que ve los "problemas de este mundo" como un mal inevitable y necesario, lo cual ha limitado sus posibilidades de alianzas con otros sectores de la población mam. En el contexto político contemporáneo esta actitud de rechazo a los procesos organizativos los ha dejado al margen de los procesos autonómicos que se desarrollan en la región de selva.

Los agricultores orgánicos han ampliado su crítica más allá del estado-nación y han cuestionado todo un modelo de desarrollo que consideran depredador y etnocentrista. Valiéndose de la organización colectiva han luchado por la apropiación no sólo del proceso productivo, sino también del proceso de comercialización. Paralelamente en su deseo por romper con los vínculos de dependencia con el estado, han aceptado y hasta cierto punto apoyado muchas de las premisas neoliberales sobre la necesidad de reducir el aparato estatal y sobre el desarrollo del libre comercio. La lucha por la reforma del estado o por el control municipal no ha sido considerada como prioritaria dentro de su perspectiva agro-ecológica. Paradójicamente, su éxito como proyecto económico ha despertado el interés del estado, sobre todo a partir del levantamiento zapatista, recibiendo un trato privilegiado por parte de los organismos gubernamentales, bancarios y de desarrollo, lo que los ha llevado a reforzar sus vínculos con el estado y a limitar sus posibilidades de alianzas políticas con organizaciones independientes.

Las conciencias contradictorias de estos distintos sectores de la población mam han cuestionado un "proyecto de nación homogéneo" desde distintas perspectivas, pero muchas veces lo han hecho dentro de los términos establecidos por el propio estado.

Más que analizar cómo las diferencias culturales han sido "utilizadas" o "profundizadas" por el estado, he intentado aproximarme a la capacidad productiva del poder. A través de sus instituciones, de sus organizaciones

políticas, de sus prácticas rituales, de sus medidas represivas o de sus espacios conciliatorios, el estado mexicano ha contribuido a crear nuevas identidades colectivas.

La importancia de las relaciones de dominación colonial y poscolonial en la reestructuración de las identidades étnicas había sido señalada por varios antropólogos como un argumento para descalificar la "autenticidad" o "validez" de las culturas indígenas de Mesoamérica (véanse Aguirre Beltrán, 1967, 1970; Martínez Peláez, 1970). Desde los años cincuenta estas perspectivas ya confrontaban las visiones esencialistas de la identidad étnica, sin embargo, asumían que existía un espacio "utópico identitario" al margen de las relaciones de poder, muchas veces identificado con la nación. El objetivo de este libro no ha sido descalificar unas identidades como menos "auténticas" de frente a otras, sino historizar la manera en que las relaciones de poder han marcado tanto la construcción de la nación, como la del "grupo étnico mam".

En este sentido debo de reconocer que mi línea de análisis ha estado marcada por mis propios cruces de fronteras, al retomar propuestas tanto del debate teórico en torno a la identidad que se da en la tradición antropológica anglosajona, como del establecido dentro de las ciencias sociales latinoamericanas. Mis reflexiones finales son producto de los diálogos establecidos durante casi 10 años con los campesinos mames, pero también de múltiples diálogos mantenidos dentro de estas dos tradiciones antropológicas.

En ambas tradiciones ha existido una tensión entre tres perspectivas, llamadas por algunos primordialista-instrumentalista-historicista (Bentley, 1987).<sup>197</sup> En las dos tradiciones antropológicas ha estado presente el debate de si el ser indígena está vinculado a rasgos culturales primordiales o esenciales de origen prehispánico (primordialistas/esencialistas), o si se trata de estrategias de resistencia o diferenciación desarrolladas en contextos coloniales o poscoloniales (instrumentalistas), o bien si la identidad indígena es un producto histórico en constante transformación, marcado por los contextos de desigualdad (historicistas-constructivistas). Sin embargo, lo que ha variado ha sido el momento histórico en que cada una de estas propuestas ha sido hegemónica entre los antropólogos latinoamericanos y entre los anglosajones.

<sup>197</sup> Otros han caracterizado estas mismas tendencias como la Escuela de Supervivencia Cultural (Cultural Survival), Escuela de la Resistencia y Escuela Procesualista (Field, 1994). Otros más han llamado a la tercera tendencia Constructivismo Histórico (Warren, 1992) o la han vinculado a la Teoría de la Práctica desarrollada por el sociólogo francés Pierre Bourdieu (Bentley, 1987).

Mientras que el culturalismo norteamericano de los años cincuenta y sesenta buscaba en las prácticas y rituales indígenas las sobrevivencias de las antiguas civilizaciones Mesoamericanas,<sup>198</sup> el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán en su trabajo clásico *Regiones de refugio* (1967), señalaba que la identidad indígena era un producto histórico surgido a partir de relaciones sociales coloniales y poscoloniales. Esta postura antiesencialista coincidía con el constructivismo contemporáneo en ubicar la identidad como un producto histórico relacional, sin embargo infería de esta premisa que las culturas indígenas al estar marcadas por relaciones de dominación no tenían validez y había que transformarlas a través de la aculturación (Aguirre Beltrán, 1967, 1970).<sup>199</sup> Paradójicamente, 30 años más tarde, cuando los trabajos de Aguirre Beltrán han sido rechazados por la llamada antropología crítica mexicana, por el sustento ideológico que éstos aportaron al indigenismo oficial,<sup>200</sup> neomarxistas y posestructuralistas norteamericanos e ingleses empiezan a valerse del constructivismo histórico como una propuesta teórica para explicar la manera en que todas las identidades están social y culturalmente construidas en contextos de dominación (Gilroy, 1987; Hale, 1994; Clifford, 1988; Rosaldo, 1993).

En América Latina, mientras tanto, la lucha política por el reconocimiento de los derechos indígenas ha influido en que muchos antropólogos y líderes indígenas se apoyen en un esencialismo estratégico para reivindicar el derecho a la diferencia cultural (Cojti, 1991; FIFI, 1988; Bartolomé y Barrabás, 1996).<sup>201</sup>

No es posible descalificar los esencialismos estratégicos, sin reconocer los contextos históricos y políticos en los que éstos surgen y el racismo velado o abierto al que responden (véase cap. 7). Sin embargo, las mismas organizaciones indígenas empiezan a plantear la necesidad de separar el impulso utópico que estas representaciones primordialistas tienen, de las

<sup>198</sup> Muchos de los trabajos pioneros del llamado Proyecto Harvard se realizaron bajo esta perspectiva; para una revisión de los mismos véase Vogt, 1978.

<sup>199</sup> La perspectiva instrumentalista también se popularizó en ambas tradiciones bajo la influencia del trabajo seminal de Fredrik Barth (1969), y se empezó a analizar la identidad étnica como una herramienta de resistencia "usada" de frente a los sectores dominantes (Glazer y Moyhan, 1975 y Varese, 1989).

<sup>200</sup> Un trabajo clásico que simboliza el surgimiento de la llamada antropología crítica mexicana y la ruptura con Aguirre Beltrán es la antología *De Eso que llaman Antropología Mexicana 1970*, escrita por un grupo de antropólogos conocidos como los "Cinco Magníficos", Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia.

<sup>201</sup> La crítica a este esencialismo ha venido también de antropólogos latinoamericanos que han analizado la manera en que las identidades colectivas se construyen históricamente en procesos de hibridez cultural (García Canclini, 1995; Mato, 1994; Sierra, 1997) en los que las historias regionales marcan la conformación de diferentes niveles de identidad (Lomnitz 1992), y por parte de quienes reivindican la validez de los procesos de reinención de tradiciones (Zarate Hernández, 1994 y Hernández Castillo, 1994).

limitaciones que conllevan para la construcción de un proyecto alternativo de nación (véase Gutiérrez y Palomo, 1999).

Reconozco que en el contexto político actual mexicano, en el que la deconstrucción de las culturas indígenas ha sido utilizada para descalificar su "autenticidad" y deslegitimar sus demandas autonómicas, el recuperar el constructivismo histórico de Aguirre Beltrán, resulta especialmente polémico. Sin embargo, este libro se propuso darle un nuevo sentido a estas interpretaciones, rechazando la existencia de un espacio utópico al margen del poder, lo cual nos permite reconocer los retos y limitaciones que enfrenta cualquier tipo de política de identidades.

A diferencia de quienes han señalado las contradicciones internas que marcan la vida cotidiana de las comunidades indígenas, como un argumento para negar la viabilidad de los proyectos autonómicos (véase Bartra, 1997), considero que el reconocimiento de la manera en que las relaciones de poder marcan nuestras subjetividades, no niega las posibilidades de construir, con base en esas conciencias contradictorias, nuevos imaginarios colectivos.

La interrogante que subyace a este debate es si es posible señalar el carácter histórico, cambiante y contextual de las identidades y a la vez apoyar las reivindicaciones en torno al derecho a la diferencia cultural. Mi respuesta es afirmativa, como lo he mostrado a todo lo largo de este libro, las mujeres indígenas mames, conjuntamente con mujeres de distintas regiones de Mesoamérica han dado esta doble lucha de reivindicar frente al estado el derecho a la diferencia cultural y al interior de sus comunidades propugnar por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos.

Se trata de una lucha no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos.

El surgimiento de estos nuevos discursos que confrontan las definiciones oficiales sobre la nación, y las concepciones esencialistas sobre la cultura y la tradición, se ha dado en un momento de ruptura, en el que los indígenas han reclamado el poder de "nombrar", de establecer los términos del "diálogo". Es en estos momentos —que algunos autores han llamado "puntos de ruptura" (Roseberry, 1994), o "penetraciones" (Willis, 1981; Foley, 1990)— que el sentido común (Comaroff, 1991), o doxa (Bourdieu, 1977) es cuestionado; lo que antes se asumía como natural entra dentro de los límites de lo debatible y cuestionable provocando una crisis en la hegemonía del Estado.

El levantamiento zapatista representó uno de estos momentos de ruptura. Fueron ahora los campesinos zapatistas los que establecieron los términos del diálogo y un nuevo lenguaje sobre autonomía y control territorial fue reivindicado como propio por los indígenas del EZLN. Para los campesinos mames, este momento ha representado la identificación con una comunidad más amplia integrada por los "indígenas de México" y la apropiación de un nuevo discurso sobre derechos políticos y culturales.

Sin embargo, la coexistencia de la identidad indígena con otras identidades políticas y religiosas, no se puede negar sin el peligro de imponer un nuevo fundamentalismo cultural. Los zapatistas parecen estar conscientes de este peligro, como lo reflejan sus constantes referencias al respeto al pluralismo religioso y político. A diferencia del vanguardismo centroamericano, el EZLN no se asume como el portador del "proyecto político correcto", ni su objetivo es asumir el poder. En su intento por formar alianzas ha hecho un llamado para constituir un frente plural en el que los movimientos populares puedan luchar por diferentes vías por una verdadera democracia. Neil Harvey se refiere a este proyecto pluralista como una versión indígena de la democracia radical (1996). Retomando la propuesta de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau para las democracias liberales (Laclau y Mouffe, 1985; Mouffe, 1996), Harvey señala que la proliferación de identidades colectivas en los países periféricos ha vuelto posible el pensar en una democracia radical indígena en la que las luchas de distintos movimientos sociales contra diferentes "enemigos" logren articularse sin perder su especificidad política, a través de lo que llama una "cadena de equivalencias".

De frente a un posmodernismo radical que en nombre del respeto "al individuo" niega la posibilidad de una movilización colectiva, Chantal Mouffe señala:

La clase de pluralismo que reivindico requiere el establecimiento de un lazo común, de tal manera que la multiplicidad de identidades democráticas y de diferencias no explote en un separatismo y conduzca a la negación de la comunidad política; ya que la política democrática no puede existir si no existe alguna referencia a una comunidad política. Por lo tanto, aquellos de nosotros que estamos comprometidos con la radicalización y extensión de los principios de libertad e igualdad, debemos vislumbrar un nuevo tipo de comunidad política que surja mediante una cadena de equivalencias entre distintas luchas e identidades democráticas (Mouffe, 1996: 44, traducción mía).

El lograr un sentido de comunidad basado en el respeto a la diferencia es el reto político que enfrentan actualmente los zapatistas. Sin embargo, en la medida en que el cerco militar se cierra sobre las comunidades zapatistas y la paramilitarización de la sociedad chiapaneca viene a profundizar las diferencias existentes entre los distintos sectores de la sociedad indígena, el pluralismo zapatista parece ponerse a prueba. A nivel local la herencia de una cultura política de intolerancia se empieza a sentir en algunas comunidades zapatistas que han recurrido a las expulsiones y a las acusaciones de traición para descalificar a los disidentes. Contradictoriamente a estas prácticas, la comandancia zapatista sigue convocando a la sociedad civil a reunirse y discutir las distintas estrategias de lucha, tratando de construir una "cadena de equivalencias" para articular las luchas de distintos sectores populares. Mientras tanto los grupos de poder locales le apuestan a las diferencias internas de las comunidades para desarrollar su propia "guerra de baja intensidad". De la Sierra Madre a los Altos de Chiapas, grupos de "desconocidos", vinculados a los terratenientes locales empiezan a distribuir armas en las comunidades tratando de polarizar las diferencias internas. Del éxito de alguna de estas dos estrategias dependerá el futuro cercano de los campesinos mames y de todos los indígenas de Chiapas, así como las posibilidades de imaginar un nuevo proyecto de nación.

## Bibliografía

- ACEVEDO, Marina, "Margaritas: Una experiencia de frontera", tesis de maestría en Desarrollo Regional, Instituto José María Luis Mora, México, 1992.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.
- , *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Iberoamericana, México, 1970.
- [1953] *Formas de gobierno indígena*, México, 1981. Serie Clásicos de la Antropología INI.
- ÁLVAREZ BÉJAR, Alejandro, "Industrial Restructuring and the Role of Mexican Labor in Nafta", *Review of Law*, Universidad de California, Davis, vol. 27, 1992.
- ÁLVAREZ GARÍN, Raúl, *La estela de Tlatelolco. Una reconstrucción histórica del movimiento estudiantil del 68*, Grijalbo, México, 1998.
- ANIPA, "Proyecto de Iniciativa de Decreto Para la Creación de Regiones Autónomas", presentado en la V Asamblea Nacional, abril 29-mayo 1, 1996 en Chilapa, Guerrero.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1983.
- ANNIS, Sheldon, *God and Production in a Guatemalan Town*, University of Texas Press, Austin, Texas, 1988.
- ANZALDÚA, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spinters-Aunt Lute, San Francisco, California, 1987.
- ARAMONI, Dolores, *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Conaculta, México, 1992. Serie Regiones.
- y Gaspar Morquecho Escamilla, "La otra mejilla... pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", en *Anuario 1996*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1997.
- ARIZPE, Lourdes, Fernanda Paz y Margarita Velázquez, *Cultura y cambio global: Percepciones sociales sobre la deforestación en la selva lacandona*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM-Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 1993.
- BARTH, Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries*, Little Brown, Boston, 1969.

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia Barabas, *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en México*, Colección de Regiones de México INAH-INI, México, 1996.
- BARRA, Armando, *Los herederos de Zapata*, Era, México, 1985.
- BARRA, Roger, "Los peligros de la autonomía indígena", en *La Jornada Semanal*, 31 de agosto de 1997.
- BASAVE BENÍTEZ, Agustín, *México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- BASTIAN, Jean Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, Ed. Casa Unida de Publicaciones, México, 1983.
- , "Para una aproximación teórica al fenómeno religioso protestante en América Latina", en *Cristianismo y Sociedad* 85, año XXIII: 61-69, 1989.
- , "La Mutation des Protestantismes Latino-Américains: Une perspective Socio-Historique" (ms.), ensayo presentado en el Seminario Religión y Sociedad CIESAS-Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1990.
- BECKORD, James, *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Basil Blackwell-Oxford, Londres, 1975.
- BENJAMIN, Thomas, *El camino a Leviatán. Chiapas y el estado mexicano 1891-1947*, Traducido por Sara Sefchovich, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Conaculta, México, 1990.
- , *Chiapas tierra rica, pueblo pobre*, traducido por Ramón Vera Herrera, Grijalbo, México, 1995.
- BENTLEY, Carter, "Ethnicity and Practice", en *Comparative Studies in Society and History* 29 (1): 24-55, 1987.
- BERZLEY, Williams, Cheryl English y William French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in México*, Scholarly Resources, Delaware, 1994.
- BOURDIEU, Pierre, "Genese et structures du champ religieux", en *Revue Francaise de Sociologie*, vol. XII, París, 1971.
- , *Outline of a Theory of Practice*, traducido por Richard Nice, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *Utopía y Revolución: El Pensamiento Político Contemporáneo de los Indios en América Latina*, Guillermo Bonfil (ed.), Nueva Imagen, México, 1981.
- , *México Profundo*, SEP-CIESAS, México, 1987.
- BOTTINGS, Heather y Gary, *The Orwellian World of Jehovah's Witnesses*, University of Toronto Press, Toronto, 1984.
- BRUCE, Robert y Carlos Robles, "La lengua de Huehuetán (Waliwi)", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 49, vol. I: 115-122, 1969.
- BURGUETE, CAL Y Aracely MAYOR, (eds.), *México: Experiencias de Autonomía Indígena*, IWGIA-CECADEPI-RAP, Copenhagen, 1999.
- BUSTAMANTE, Jorge A., "Identidad y cultura nacional desde la perspectiva de la frontera norte", en José Manuel Valenzuela Arce (ed.), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 1992.
- CAMPBELL, Howard, *Zapotec Renaissance: Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1994.
- COJJI CUXIL, Demetrio, *Configuración del pensamiento político del pueblo maya*, Asociación de Escritores Mayas de Guatemala, Quezaltenango, 1991.
- CASAUS ARZÚ, Martha, *Guatemala: linaje y racismo*, FLACSO, Guatemala, 1992.
- CASILLAS, R. (ed.), *La frontera sur: un mosaico sanitario*, Secretaría de Salud, México, 1994. Colección Cuadernos de Salud, 4.
- CCI Mazapa de Madero, Informe Sexenal (1988-1994), Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Cakchiquel, INI, Mazapa de Madero, 1994.
- Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de las Casas", *Ni paz, ni justicia. Informe general y amplio acerca de la guerra civil que sufren los choles en la zona norte de Chiapas*, Fray Bartolomé, San Cristóbal de las Casas, 1996.
- CE-ACATL, "Los primeros acuerdos de Sacam Ch'en", en *Ce-Acatl Revista de la Cultura del Anáhuac* 78-79, marzo-abril de 1996.
- COLLIER, George, *Ya Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Food First Book, Oakland, 1994.
- COLLIER, Jane, *El derecho zinacanteco: procesos de disputar en un pueblo tzotzil*, CIESAS-UNICAH, México, 1995a.
- , "Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica", en Chénaut Victoria y María Teresa Sierra (eds.), *Pueblos indígenas ante el derecho*, CIESAS-CEMCA, México, 1995b.
- COMAROFF, Jean, *Body of Power Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- COMAROFF John y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- , *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder, 1992.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos, "Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los derechos humanos", CNDH, México, 1992.
- Conpaz, *Militarización y violencia en Chiapas*, Conpaz (ed.), Producción Editorial SIPRO, México, 1996.
- CLIFFORD, James, *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.
- CORNELIUS, Wayne, Ann L. Craig y Jonathan Fox (eds.), *Transforming state-society Relations in México: The National Solidarity Strategy Center for U.S.-Mexican Studies* University of California, San Diego U.S. Contemporary Perspectives Series num. 6, San Diego, 1994.

- CLINE, Howard F., *Mexico: Revolution to Evolution (1940-1960)*, Oxford University Press, Londres, 1962.
- DE LA FUENTE, José Manuel, "La onchocercosis en Chiapas", en *Ateneo* 3, enero-febrero-marzo, ICHIC, Tuxtla Gutiérrez, 1952.
- DE LA PEÑA, Guillermo, "Notas Preliminares sobre la ciudadanía étnica", ponencia presentada en la reunión anual de la Latin American Studies Association (LASA), Guadalajara, Jalisco, 1997.
- DERICQUEBOURG, Regis, "Les Temois de Jehovah dans le nord de la France: implantation et expansion", en *Social-Compass*, vol. 24, Bélgica, 1977.
- DEITE, Denich, "Of Arms, Men and Ethnic War in (Former) Yugoslavia", en *Feminism, Nationalism and Militarism American*, Anthropological Association, Arlington VA, 1995.
- DE VOS, Jan, *Oro Verde: La conquista de la selva lacandona por los madereros tabasqueños 1822-1949*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- DÍAZ POLANCO, Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México, 1997.
- Documento Diocesano, *El Congreso Indígena*, Diócesis de San Cristóbal de las Casas (ms.), 1979.
- DRESSER, Denise, "Bringing the Poor Back In: National Solidarity as a Strategy of Regime Legitimation", en Wayne Cornelius, Ann L. Craig y Jonathan Fox (eds.), *Transforming state-Society Relations in México: The National Solidarity Strategy*, Center for U.S.-Mexican Studies University of California, San Diego, 1994. San Diego Series U.S. Contemporary Perspectives 6.
- ESPONDA, Hugo, *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo*, El Faro, México, 1986.
- EBER, Christine, *Women & Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*, University of Texas Press, Austin, 1995.
- FERNÁNDEZ GALÁN, María Elena, "Viajeros de la Sierra Madre de Chiapas", en *Anuario*, Instituto de Estudios Indígenas, Tuxtla Gutiérrez, 1995.
- FERNÁNDEZ-SOUZA, Jorge, Enrique Flota y Julio Moguel, "¿Quién miente sobre los acuerdos de San Andrés?", en *La Jornada del Campo*, México, octubre de 1997.
- FIELD, Les, "Who Are the Indians: Reconceptualizing Indigenous Identity, Resistance, and the Role of Social Science in Latin America", en *Latin American Research Review*, vol. 29 (3), 1994.
- FOCIES, "Memorias del foro regional de comunidades mames y mochés sobre las propuestas de producción alternativa ante la pobreza en Chiapas" (ms.), Motozintla, marzo 1 al 3 de 1994.
- FOIADORI, Guillermo, *Polémica en torno a las Teorías del Campesinado*, Colección Cuicuilco, ENAH-INAH, México, 1981.
- FOLEY, Douglas E., *Learning Capitalist Culture: Deep in the Heart of Tejas*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1990.
- FOUCAULT, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, traducido por A. Sheridan, Vintage, Nueva York, 1979.
- FORTUNY, Patricia, "On the Road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehovah's Witnesses in Mexico", tesis Doctoral University College London, Londres, 1995.
- FOX, Jonathan, *The Politics of Food in México: State, Power and Social Mobilization*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1993.
- , "Targeting the Poorest: The Role of the National Indigenous Institute in Mexico Solidarity Program", en Wayne Cornelius, Ann L. Craig y Jonathan Fox (eds.), *Transforming state-Society Relations in México: The National Solidarity Strategy*, Center for U.S.-Mexican Studies University of California, San Diego, 1994. Serie U.S. Contemporary Perspectives 6.
- FUPI, "Frente Independiente de Pueblos Indios", en *México Indígena*, INI, núm. 23 (4): 10-12, julio-agosto de 1988.
- FREYERMUTH, Graciela, *Médicos tradicionales y médicos alópatas: Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, CIESAS-Sureste-ICHIC-Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1993.
- FRIEDLANDER, Judith, *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Indentity in Contemporary Mexico*, St. Martin's Press, Nueva York, 1975.
- GAMIO, Manuel, *Forjando Patria*, Porrúa, México, 1917.
- [1935] *Hacia un México Nuevo*, INI, México, 1987.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalvo/CNCA. Colección de los noventa núm. 50, México, 1990.
- GARCÍA, Daniel, *El presbiterianismo en México*, El Faro, México.
- GARCÍA, DE LEÓN, Antonio, *Resistencia y Utopía*, 2 vols., Era, México, 1985.
- , "El costo de la guerra", en Conpaz (ed.), *Militarización y violencia en Chiapas*, Producción Editorial SIPRO, México, 1996.
- GARCÍA RUIZ, Jesús, *Le Mames* (ms.), CNRS, París, 1985.
- GARMA, Carlos, "El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas", en *Nueva Antropología* 45, 1994.
- GARRIDO, Luis Javier [1982], *El Partido de la Revolución Institucionalizada: La formación del nuevo Estado en México*, Siglo XXI, México, 1991.
- GARZA CALIGARIS, Ana María y Juana María Ruiz Ortiz, "Madres solteras indígenas", en *Mesoamérica* 23, 1992.
- GARZA CALIGARIS, Anna María y Rosalva Aída Hernández Castillo, "Encuentros y enfrentamientos de los tzotziles pedranos con el Estado mexicano. Una perspectiva histórico-antropológica para entender la violencia en Chenalhó", en Rosalva Aída Hernández (coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS-COLEM-CIAM, México, 1998.
- GRAJALES, Victorico, "Informe que el C. gobernador Victorico Grajales rinde a la XXXIV Legislatura en el 1er. año de su ejercicio", Talleres Tipográficos del Gobierno del estado, Tuxtla Gutiérrez, 1933.
- , "Informe que el C. Gobernador Victorico Grajales rinde a la XXXV Legislatura en el 2do. año de su ejercicio", Talleres Tipográficos del Gobierno del estado, Tuxtla Gutiérrez, 1934.

- GRESCHAT, Hans-Jurgen, *Kitawala: Ursprung, ausbreitung und religion der Watch-Tower-Bewegung in Zentralafrika*, Elwert Verlag Marburg, Alemania, 1967.
- GILROY, Paul, "There Ain't No Black in the Union Jack": *The Cultural Politics of Race and Nation*, Hutchinson, Londres, 1987.
- GIMÉNEZ, Gilberto, *Sectas religiosas en el sureste de México*, Cuadernos de la Casa Chata 161, CIESAS-SEP, México, 1988.
- GLAZER, Nathan y Daniel Moynihan, *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1975.
- GLICK Schiller, Nina, Linda Bash y Cristina Blanc-Szanton (eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Science, Nueva York, 1992.
- GONZÁLEZ PONCIANO, Jorge Ramón, "Frontera, ecología y soberanía nacional. La colonización de la franja fronteriza de Marqués de Comillas", en *Anuario*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1990.
- GUHA, Ranajit, "The Prose of Counter-Insurgency", en Ranjit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
- GUPTA, Akhil, "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, The Culture of Politics, and the Imagined State" (ms.), Departamento de Antropología, Universidad de Stanford, 1993.
- GUTELMAN, Michel, *Capitalismo y reforma agraria en México*, Era, México, 1980.
- GUTIÉRREZ ALFONSO, Carlos, "Después del silencio: historia oral de los mames de Chiapas", tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, 1996.
- GUTIÉRREZ, Efraín, "Informe que el C. gobernador ingeniero Efraín Gutiérrez rinde a la XXXVII Legislatura en el 1er. año de su ejercicio", Talleres Tipográficos del Gobierno del estado, Tuxtla Gutiérrez, 1937.
- , "Informe que el C. Gobernador ingeniero Efraín Gutiérrez rinde a la XXXVII Legislatura en el 2do. año de su ejercicio", Talleres Tipográficos del Gobierno del estado, Tuxtla Gutiérrez, 1938.
- , "Informe que el C. gobernador ingeniero Efraín Gutiérrez rinde a la XXXVII Legislatura en el 4to. año de su ejercicio", Talleres Tipográficos del Gobierno del estado, Tuxtla Gutiérrez, 1941.
- GUTIÉRREZ, Margarita y Nellys Palomo, "Autonomía con mirada de mujer", en Aracely Burguete (ed.), *México: Experiencias de autonomía indígena*, IWGIA-CECADEPI-RAP, Copenague, 1999.
- GUZMÁN BÖCKLER, Carlos y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: Una interpretación histórico social*, Siglo XXI, México, 1970.
- HALE, Charles, *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan state 1894-1987*, Stanford University Press, Stanford California, 1994.
- HALL, Stuart, "Notes on Deconstructing «The Popular»", en Raphael Samuel (ed.), *People's History and Socialist Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981.
- HAMILTON, Nora, *The Limits of state Autonomy Post-Revolutionary Mexico*, Princeton University Press, Princeton, 1982.
- HANDLER, Richard y Jocelyn Linnekin, "Tradition, Genuine or Spurious", en *Journal of American Folklore*, 385, vol. 97, 1984.
- HAWKINS, John, *Inverse Images: The Meaning of Culture, Ethnicity, and Family in Postcolonial Guatemala*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1984.
- HARVEY, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell Press, Nueva York, 1990.
- HARVEY, Neil, "Corporatist Strategies and Popular Responses in Rural México: state and Oppression in Chiapas, 1970-1988", tesis doctoral del Departamento de Gobierno, Universidad de Essex, Essex, 1989.
- , "Rebellion in Chiapas: Rural Reforms, Campesino Radicalism, and the Limits of Salinismo", *Transformation of Rural México* 5, San Diego, 1994.
- , "Redefining Citizenship: Indigenous Movements in Chiapas" (ms.), Department de Government, Universidad de Nuevo Mexico, 1996.
- , *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Duke University Press, Durham y Londres, 1998.
- HÉAU DE GIMÉNEZ, Catherine, "Historia Narrada e Historia Vivida" en Jerman Argueta y Ernesto Licona (eds.), *Oralidad y Cultura: La Identidad, la Memoria, lo Estético y lo Maravilloso*, Conaculta, México, 1994.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, "Mecanismos de Reproducción Social y Cultural entre los Refugiados Kanjobales en Chiapas", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, 1987.
- , "Del Tzolkin a La Atalaya: Los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, vol. II, Cuadernos de la Casa Chata, 162 CIESAS-SEP-Conafe, México, 1989.
- , "Cuando el Idioma Regresó al Ejido", en *Ojarasca* 2, noviembre de 1991.
- , "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas", en *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*, Tuxtla Gutiérrez, 1992.
- , "Identidades colectivas en los márgenes de la Nación: cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 45, abril, de 1994.
- , "Between Hope and Despair: The Struggle of Organized Women in Chiapas Since the Zapatista Uprising", en *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 2 (3): 77-99, 1998a.
- , *La Otra Palabra, Mujeres y Violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. R. Aída Hernández (coord.), CIESAS-COLEM-CIAM, México, 1998b.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, Norma Nava Zamora, José Luis Escalona Victoria y Flores Arenales Carlos, *La Experiencia de Refugio: nuevas relaciones en la frontera sur*, SEP CIESAS-UNIRISD-AMDI, México, 1992.

- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída y Ronald Nigh, "Global Processes and Local Identity: Indians of the Sierra Madre of Chiapas and the International Organic Market", en *American Anthropologist*, vol. 100 (1): 1-12 enero de 1998.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída y Héctor Ortiz Elizondo, "Constitutional Amendments and New Imaginings of the Nation: Legal Anthropology and Gendered Perspectives on Multicultural Mexico", en *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 19 (1): 59-69, 1996.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis, "Autonomía y Desarrollo. La lucha en el campo a la hora de la concertación", en *Cuadernos Desarrollo de Base 2*, México, 1991.
- , *Chiapas: La Guerra y la Paz*, ADN Editores, México, 1995.
- HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis y Célis Callejas, "Solidarity and the New Campesino Movements: The Case of Coffee Production", en Wayne Cornelius, Ann L. Craig y Jonathan Fox (eds.), *Transforming state-Society Relations in México: The National Solidarity Strategy Center for U.S.-Mexican Studies University of California*, Serie U.S. Contemporary Perspectives núm. 6, San Diego, 1994.
- HODGES, Tony [1976], *Jehovah's Witnesses in Africa*, Minority Rights Group Report 29, Londres, 1985.
- HOBBSBAWM, Eric y Terance Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Human Rights Watch/Americas, *Implausible Deniability, State responsibility for rural violence in México*, Human Right Watch, Nueva York, 1997.
- Instituto Nacional Indigenista, "Reacomodo de los excedentes de población de los Altos de Chiapas en Las Margaritas", (MCS), San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1965.
- , *INI 30 Años Después: Revisión Crítica*, México Indígena INI, México, 1978.
- , *Mames y Mochós*, INI, México, 1982a.
- , *INI: Memoria de Actividades 1976-1982*, INI, México, 1982b.
- , "Fondos Pronasol", INI (ms.), México, 1992.
- Ismam, "Diagnóstico de la Sociedad Cooperativa Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla" (MCS) Motozintla, 1990.
- , "Memorias del Foro Regional de Comunidades Mames y Mochós sobre Propuestas de Producción Alternativa ante la Pobreza en Chiapas" (MCS), Motozintla, marzo 1, 2 y 3, 1994.
- JAMESON, Frederic, *Documentos de Cultura Documentos de Barbarie*, Paidós, Madrid, 1989.
- , *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1990.
- JOSEPH, Gilbert y Daniel Nugent (eds.), *Every Day Forms of state Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University, Londres, 1994.
- KAPLAN, William, *State and Salvation: The Jehovah's Witnesses and their Fight for Civil Rights*, University of Toronto Press, Toronto, 1989.
- KEARNEY, Michael, "Borders and Boundaries of state and Self at the End of Empire", en *The Journal of Historical Sociology*, 4(1): 52-74, 1991.
- LACLAU, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*, Verso, Londres, 1985.
- LASH, Scott y John Urry, *Economics of Signs and Space*, Sage Publications, Londres, 1994.
- LE BOUT, Ivone, *La Guerra en Tierras Mayas, Comunidad, Violencia y Modernidad en Guatemala, 1970-1992*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- LEVINE, Daniel, *Popular Voices in Latin American Catholics*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- LEVVA SOLANO, Xóchitl y Gabriel Ascencio, *Lacandonia al Filo del Agua*, CIESAS-CIIM-IMECH-UNICAH-FCE, México, 1996.
- LEMAN, Johan, "Jehovah's Witnesses and Immigration in Continental Western Europe", en *Social Compass*, vol. 26, Bélgica, 1979.
- LIMÓN, Fernando, "Construcción de Identidades entre los cafecultores orgánicos de Tziscaco, Chiapas", Tesis de Maestría El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1995.
- LINNEKIN, Jocelyn, "Defining Tradition: Variation on Hawaiian Identity", en *American Ethnologist*, vol. 10, 1983.
- LOMMITZ-ADLER, Claudio, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, University of California Press, Berkeley, 1992.
- LYOTARD, Jean-Francois [1984], *La Condición Postmoderna*, traducida por Mariano Antolín Rato, Red Editorial Iberoamericana, México, 1993.
- LÓPEZ PANIAGLIA, Rosalía, "Investigación Social sobre Conocimiento de Área del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel" (ms.), Motozintla, 1980.
- LOBATO, Rodolfo, "Qu'ixín qu'inal: La Colonización Tzeltal de la Selva Lacandona", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, 1979.
- LOWENHAUPT TSING, Anna, *In the Realm of the Diamond Queen, Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- MAILLON, Florencia E., *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1995.
- MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo, *La Patria del Criollo*, Universitaria, Ciudad de Guatemala, 1970.
- MASSE, Raymond, "Les Adventistes du Septime Jour aux Antilles francaises: anthropologie d'une esperance", en *Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, vol. 15, Montreal, Quebec, 1978.
- MATO, Daniel (ed.) *Teoría y Política de la Construcción de Identidades y Diferencias en América Latina y el Caribe*, Unesco-Nueva Sociedad, Caracas, 1994.
- , "Complexes of Brokering and Global-Local Connections: Considerations Based on cases in "Latin America" Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Latin American Studies Association (LASA), Washington D.C., 28-30 de septiembre de 1995.

- MAITTICE, Shannan L., "Peasant and Indian: Political Identity and Indian Autonomy in Chiapas, Mexico (1970-1990)", tesis Doctoral en Ciencias Políticas, Universidad de Texas, Austin, 1998.
- , Rosalva Aída Hernández y Juan Rus, *El color de la Tierra: impactos regionales del zapatismo*, CIESAS-IWGIA, México D.F. (en prensa).
- MEDINA, Andrés, "Diario de Campo, Rescate Etnográfico de la Región Mame de Chiapas para el Museo Nacional de Antropología Sierra Madre" (ms.), México, 1967.
- , "Notas Etnográficas sobre los mames de Chiapas", en *Anales de Antropología* 10, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973.
- , "Ricardo Pozas, en la trama de la antropología mexicana" (ms.), México, 1994.
- MIDDLEBROOK, Kevin, *The Paradox of Revolution: Labor, the State and Authoritarianism in México*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1995.
- MOGUEL, Julio, "The Mexican Left and the Social Program of Salinism", en Wayne Cornelius et al., *Transforming State-Society Relations in Mexico: The National Solidarity Strategy*, U.S. Contemporary Perspectives Series, núm. 6, Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, San Diego, 1994.
- MONTEMAYOR, Felipe "Los efectos de la oncocercosis en la población de Acacoyagua, Chiapas", Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia(ENAH), México, 1954.
- MORALES BERMÚDEZ, Jesús, "El Congreso Indígena de Chiapas: Un Testimonio", en *Anuario* 1991, Instituto Chiapaneco de Cultura (ICHC), Tuxtla Gutiérrez, 1992.
- MORQUECHO, Gaspar, "Los Indios en un proceso de organización. La Organización Indígena de los Altos de Chiapas, ORIACH", Tesis de Licenciatura en Antropología Social Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), San Cristóbal de las Casas, 1992.
- MOUIFFE, Chantal, "Democratic Politics and the Question of Identity", en John Rajchman (ed.), *The Identity in Question*, Routledge, Londres, 1996.
- MYHRE, David, "Appropriate Agricultural Credit: A Missing Piece of Agrarian Reform in Mexico", en Laura Randall (ed.), *Reforming Mexico's Agrarian Reform*, M.E. Sharpe, Londres, 1996.
- NAVARRETE, Carlos, *Un Reconocimiento de la Sierra Madre de Chiapas, apuntes de un Diario de Campo*, UNAM, México, 1978.
- NELSON, Diane M., *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, University of California Press, Berkeley, 1999.
- NICH, Ronald, "La agricultura orgánica y el nuevo movimiento campesino en México", en *Antropológicas*, Nueva Época, núm. 3:39-50, México, 1992.
- , "Cambio Tecnológico y Cambio Político: La Propuesta de la Agricultura Orgánica para el Campo Mexicano", Ponencia presentada en el Simposium "Desarrollo Sustentable Base", Latin American Studies Association (LASA), Atlanta, abril de 1994.
- , "Organic Agriculture and Globalization: A Maya Associative Corporation in Chiapas, México", en *Human Organization*, vol. 56 (4), invierno de 1997.
- NOLASCO, Margarita, *Café y Sociedad en México*, Centro de Ecodesarrollo, México, 1985.
- NORDSTROM, Carolyn, *A different kind of war story*, University of Pennsylvania Press, Pensilvania, 1997.
- OVALLE FERNÁNDEZ, Ignacio, "Bases Programáticas de la Política Indigenista: Un Esquema Participativo", en *INI 30 Años Después: Revisión Crítica*, México Indígena, INI, México, 1978.
- ONG, Aihwa, "Postcolonial Nationalism: Women and Retraditionalization in the Islamic Imaginary, Malaysia", en *Feminism, Nationalism and Militarism*, American Anthropological Association, Arlington, VA, 1995.
- PANIACUA, Jorge y Toledo Sonia, "Panorama Histórico del Desarrollo Socioeconómico de la Sierra Madre de Chiapas", tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia(ENAH), México, 1989.
- PARKER, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer y Patricia Yaeger, *Nationalisms and Sexualities*, Routledge, Londres, 1992.
- PAZ SALINAS, María Fernanda, "La Migración a Las Margaritas: Una Historia a Dos Voces", Tesis de Licenciatura en Antropología Social Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), San Cristóbal de las Casas, 1989.
- PEDRERO, Gloria, "El Proceso de Acumulación Originaria en el Agro Chiapaneco, Siglo XIX", en *Investigaciones Recientes del Area Maya San Cristóbal de las Casas, Chiapas: XVII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, 1984.
- PELLICER de Brody, Olga y José Luis Reyna, *Historia de la Revolución Mexicana: El Afianzamiento de la Estabilidad Política (1952-1960)*, El Colegio de México, México, 1978.
- PELLICER DE BRODY y Esteban Mancilla, *Historia de la Revolución Mexicana: El entendimiento con los Estados Unidos y la Gestación del Desarrollo Estabilizador (1952-1960)*, El Colegio de México, México, 1978.
- PENTON, M. James, *Jehovah's Witnesses in Canada: Champions of Freedom of Speech and Worship*, McMillan de Canada, Toronto, 1976.
- , *Apocalypse Delayed: The Story of the Jehovah's Witnesses*, University of Toronto Press, Toronto, 1985.
- PÉREZ, Gloria y Scott Robinson, *La Misión Detrás de la Misión*, Claves Latinoamericanas, COPEC-CECOPE-CADAL, México, 1983.
- PONCE, Patricia, *Palabra Viva del Soconusco*, SEP-Programa Cultural de las Fronteras, México, 1986, Colección Frontera.
- POHLLENZ, 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*, CIESAS-Sureste, México, 1985.
- PONIATOWSKA, Elena, *La Noche de Tlatelolco*, Era, México, 1971.

- POZAS, Ricardo, *Juan Pérez Jolote: Biografía de un Tzotzil*, FCE, México, 1948.
- , "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas", en *Anales del Instituto de Antropología e Historia*, vol. 32, México, 1952a.
- , "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, tomo XIII, núm. 1, México, 1952b.
- , "Los Mames, Guión museográfico", INAH-SEP, México, 1962.
- , *Antropología y Burocracia Indigenista*, Cuadernos para trabajadores 1, Tlacuilo, México, 1976.
- PRECIADO LLAMAS, Juan, "Reflexiones teórico-metodológicas para el estudio de la colonización de Chiapas", en *Economía Campesina y Capitalismo Dependiente UNAM*: 45-67, México, 1978.
- PRICE, Richard, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1983.
- , *Alabi's World*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1990.
- Procuraduría Agraria, *Nueva Legislación Agraria*, Unidad de Comunicación Social de la Procuraduría Agraria, México, 1993.
- RAMOS SOLÓRSANO, Cristóbal, "Ismam, una organización ejemplar", en *El Orbe*, Tapachula, 28 de mayo de 1995.
- RAPPAPORT, Joanne, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation of Colombian Andes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- REGINO MONTES, Adelfo, "La reconstitución Indígena", en *La Jornada*, octubre 21 de 1997.
- RENARD, Cristina, *El Soconusco una Economía Cafetalera*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 1993.
- , *Los Intersticios de la Globalización, Un label (Max Havelaar) para los pequeños productores de Café*, CEMCA-Embajada de los Países Bajos-Ismam-CEPCO-Departamento de Sociología Rural, México, 1999.
- ROBERISON, R., "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept", en *Theory, Culture and Society*, vol. 7, 1990.
- ROJAS, Rosa, *Chiapas, ¿Y las Mujeres Qué?*, La Correa Feminista, vols. I-II, México, 1996.
- ROSALDO, Renato, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Beacon, 1989.
- , "Reimaginando Comunidades Nacionales", en José Manuel Valenzuela Arce (ed.), *Decadencia y Auge de las Identidades*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 1993.
- ROSAS KIFURI, Mauricio, "Investigación Previa a la Instalación del CCI de Mazapa de Madero" (ms.), Mazapa de Madero, Chiapas, 1978.
- ROSEBERRY, Williams, "Hegemony and the Language of Contention", en James C. Scott, Joseph Gilbert M. y Daniel Nugent (eds.), *Every Day Forms of state Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres, 1994.
- ROUSE, Roger, "Mexican Migration and the Social Space of Post-Modernism", en *Disapora* 1(1): 8-23, 1991.
- REYES OSORIO (ed.), *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- ROSENBAUM, Brenda, *With our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Maya Community*, Institute of Mesoamerican Studies, State University of New York Press, Albany, 1993.
- RUBIN, Jeffrey W., *Decentering the Regime, Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitán, Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres, 1997.
- RUS, Jan, "The Comunidad Revolucionaria Institucional The Subversion of Native Government in Highland, Chiapas, 1936-1968", en James C. Scott, Gilbert Joseph M. y Daniel Nugent (eds.), *Every Day Forms of state Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres, 1994.
- RUS, Jan y Robert Wassestrom, "Evangelización y Control Político: el IIV en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, 97, México, 1979.
- RUZ, Mario Humberto (ed.), *Los legítimos hombres: aproximación antropológica al grupo tojolabal*, t. I-IV, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.
- , *Copanaguastla en un espejo, Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de las Casas, 1985.
- , *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas, (siglos XVIII y XIX)*, Conaculta, México, 1992. Serie Regiones.
- SÁNCHEZ, Roberto, *Manual Práctico del Cultivo Biológico del Café Orgánico*, Ismam-S.O.S., Motozintla, 1990.
- SANTIAGO, Jorge, "El Congreso Indígena", en *El Caminante* 26, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1980.
- SCOTT, James C., *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, Nueva Haven, 1985.
- SHULTO, Cross, "Social History and Millennial Movements: The Watch Tower in South Central Africa", en *Social Compass*, vol. 24, Bélgica, 1977.
- SCHUMANN, Otto, "El tuzanteco y su posición dentro de la familia mayanse", en *Anales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 49, t. 1, 1969.
- SIERRA, Teresa, "Esencialismo y Autonomía: Paradojas de la Reivindicaciones Indígenas", en *Alteridades*, vol. 7 (14), 1997.
- SPENSER, Daniela, *El Partido Socialista Chiapaneco: Rescate y Reconstrucción de su Historia*, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS-SEP, México, 1988.
- STAVENHAGEN, Rodolfo y Diego Iturralde, *Entre la ley y la Costumbre: El Derecho Consuetudinario Indígena en América Latina*, Instituto Indigenista Interamericano de Derechos Humanos, México, 1990.

- STEVENSON, W.C., *The Year of Doom, 1975: The Story of the Jehovah's Witnesses*, Hutchinson of London, Londres, 1967.
- STOLL, David, *Is Latin American Turning Protestant?, The Politics of Evangelical Growth*, University of California Press, Berkeley, 1990.
- SULLIVAN, Paul [1989] *Conversaciones Inconclusas: Mayas y Extranjeros entre dos Guerras*, traducida por Carlos Gardini, Gedisa, Barcelona, 1991.
- TELLO, Carlos, *La Rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995.
- TOLEDO, Víctor, "La vía ecológico-campesina de desarrollo: una alternativa para la selva de Chiapas", en *La Jornada del Campo*, año 2, núm. 23, 1994.
- ULIN, Robert C., "Invention and Representation as Cultural Capital", en *American Anthropologist* 97 (3): 519-527, 1995.
- VARESE, Stefano, "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian Plans and the Future", en Remo Guidieri, Francesco Pellizzi y Stanley J. Tambiah (eds.), *Ethnicities and Nations*, University of Texas Press, Austin, 1989.
- VARGAS, Lucila, *Social Uses and Radio Practices: The Use of Participatory Radio by Ethnic Minorities in Mexico*, Westview Press, San Francisco, 1994.
- VASCONCELOS, José [1925] *La Raza Cósmica, Misión de la Raza Iberoamericana*, ESPASA-CALPE Mexicana, México, 1992. Colección Austral.
- VELASCO, Jesús Agustín, *El Desarrollo Comunitario de la Sierra Madre de Chiapas* UNAM, México, 1979.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, "Los Peligros del Chiapas Imaginario", en *Letras Libres*, enero 1(1): 20-28, 1999.
- VILLAFUERTE, Daniel (ed.), *El Café en la Frontera Sur. La producción y los productores del Soconusco, Chiapas*, ICHIC, México, 1993. Serie Nuestros Pueblos.
- WAGLEY, Charles, "The social and religious life of a Guatemalan Village", en *American Anthropologist*, vol. 51, 1949.
- WAIBEL, Leo, *La Sierra Madre de Chiapas*, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Mexico, 1946.
- WARMAN, Arturo, "Todos Santos y Todos Difuntos: Crítica histórica de la Antropología Mexicana", en *De eso que llaman antropología Mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.
- , "Plan de Trabajo del INI (1989-1994)" (ms.) México, 1989.
- , Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología Mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.
- WARREN, Kay B., "Transforming Memories and Histories: The Meaning of Ethnic Resurgence for Mayan Indians" en Alfred Stepan (ed.), *Americas: New Interpretative Essays*, Oxford University Press, Nueva York, 1992.
- WASSERSTROM, Robert, *Clase y Sociedad en el Centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- WATANABE, John, *Maya Saints and Soul in a Changing World*, University of Texas Press, Austin, 1992.
- WATCHTOWER, "Bible and Track Society", *Annual Report*, Watchtower Press, Nueva York, 1985.
- WILLIS, Paul E., *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working-Class Jobs*, Teacher College Press, Nueva York, 1981.
- WILSON, Bryan, *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid, 1970. Biblioteca para el Hombre actual.
- WOOD, David, "Feminist Perspectives on Palestinian Political Culture under Occupation", en *Feminism, Nationalism and Militarism*, American Anthropological Association, Arlington, VA, 1995.
- ZARATE HERNÁNDEZ, Eduardo, *Los señores de utopía: Etnicidad política en una comunidad purepecha*, CIESAS-El Colegio de Michoacán, Zamora, 1994.

#### Material de Archivo

- Actas de Cabildo Municipio de Mazapa de Madero (1920-1940).  
 Informes Internos del CCI Mam-Mochó-Cakchiquel 1979-1994.  
 Actas de Cabildo, Municipio de Siltepec (1930-1940).  
 Periódicos oficiales del estado de Chiapas (1930-1950).

#### Periódicos

- Acción Indigenista*, 1970-1980.  
 Boletín *Chiapas al día*, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, A.C. (CIEPAC), 1997-1999.  
*Excelsior*, 1934.  
*El Sureste de Chiapas*, 1994-1995.  
*El Día*, 1980-1990.  
*La Jornada*, 1994-1995.  
*La Vanguardia*, 1934-1940.  
 Resumen informativo del Centro de Análisis e Información de Chiapas 1989-1999.  
*Semanario Popular*, 1933-1940.  
*Unomásuno*, 1980-1990.

## Índice

Prólogo .....	7
RENATO ROSALDO	
Agradecimientos .....	11
Prefacio .....	15
El encuentro .....	19
<b>Primer cruce de frontera</b>	
Don Roberto, una vida de trabajo por el cambio en la sierra .....	35
CAPÍTULO 1	
El proyecto nacional posrevolucionario y la mexicanización de la población mam, 1933-1950 .....	41
La integración forzada a la nación .....	43
Las mujeres mames y el mito del mestizaje .....	49
Indigenismo local y federal .....	54
La finca y el ejido: la integración económica .....	58
El presbiterianismo y los nuevos espacios identitarios .....	68
CAPÍTULO 2	
El proyecto modernizador: entre el museo y la diáspora, 1950-1970 ....	75
El "desarrollo estabilizador" .....	77
Los antropólogos en la sierra: los mames como problema sanitario y como patrimonio nacional .....	81
La diáspora a la selva .....	102

## Segundo cruce de frontera

Pedro: en busca del paraíso ..... 109

### CAPÍTULO 3

Los mames testigos de Jehová: las nuevas identidades religiosas  
y el rechazo a la nación, 1970-1994 ..... 115

En busca del Paraíso ..... 117

La vida cotidiana en Las Ceibas ..... 122

La fuerza de la utopía y el discurso antinacional ..... 126

Diferentes contextos, diferentes identidades ..... 132

### CAPÍTULO 4

Del México mestizo al México multicultural: el indigenismo  
en la Sierra Madre, 1970-1989 ..... 137

Dos perspectivas en pugna ..... 139

*Del Congreso Indígena de San Cristóbal al*

*Congreso Indígena de Pátzcuaro* ..... 143

El indigenismo participativo ..... 149

El Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel ..... 153

## Tercer cruce de frontera

Don Eugenio: al "rescate" de la cultura mam ..... 165

### CAPÍTULO 5

Los grupos de danzas mames: las nuevas identidades  
culturales y la representación del pasado, 1970-1994 ..... 173

Los consejos supremos indígenas y la creación  
de las "etnias" ..... 174

*Las danzas mames* ..... 178

*Memoria y representación de la vida cotidiana* ..... 182

*Para XEVFS "La Voz de la Frontera Sur"* ..... 184

*En los Festivales de Danzas Mayas y Zoques* ..... 188

*Para la comunidad* ..... 192

*La disputa por la construcción  
de las tradiciones mames* ..... 198

## Cuarto cruce de frontera

Doña Luz: entre la ecología y los derechos de las mujeres ..... 205

### CAPÍTULO 6

Los agricultores orgánicos: el catolicismo agroecológico  
y la invención de tradiciones ..... 211

La foranía de la sierra: la nueva pastoral social ..... 213

Globalización y mercados orgánicos: la identidad mam  
de frente a los discursos agroecológicos ..... 220

Las cooperativas agroecológicas: nuevos discursos  
culturales y la reivindicación de la utopía mam ..... 225

La reflexión colectiva y los nuevos espacios organizativos ..... 230

Las mujeres mames y sus demandas de género ..... 232

### CAPÍTULO 7

Del indigenismo Pronasol al levantamiento zapatista ..... 241

El salinismo y su política de dos caras ..... 242

El indigenismo Pronasol ..... 249

La rebelión zapatista y su efecto en la vida  
de los campesinos mames ..... 260

*En la selva...* ..... 262

*En la sierra...* ..... 265

El poder de nombrar: la lucha por la autonomía ..... 275

Las voces de las mujeres ..... 282

Nuevamente una política de dos caras: ayuda económica  
y paramilitarización ..... 286

Consideraciones finales ..... 297

Bibliografía ..... 307