



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

WYDZIAŁ ANTROPOLOGII I KULTUROZNAWSTWA

Instytut Antropologii i Etnologii

MARCIN JACEK KOZŁOWSKI

**LAS ÉLITES INDÍGENAS CONTEMPORÁNEAS Y SU PAPEL EN EL
PROCESO DE TRANSFORMACIÓN DE LAS SOCIEDADES LOCALES
EN LOS ALTOS DE CHIAPAS, MÉXICO: EL CASO DE LOS TZOTZILES
DEL MUNICIPIO (SAN PEDRO) CHENALHÓ**

**WSPÓŁCZESNE ELITY TUBYLCZE I ICH ROLA W PROCESIE TRANSFORMACJI
WSPÓLNOT LOKALNYCH W REGIONIE LOS ALTOS DE CHIAPAS, MEKSYK NA
PRZYKŁADZIE TZOTZIŁÓW Z GMINY (SAN PEDRO) CHENALHÓ**

**Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
Prof. dr hab. Aleksandra Posern-Zielińskiego**

Poznań 2022

Rozprawa przygotowana w znacznej części w ramach projektu badawczego NCN Preludium DEC-2011/03/N/HS3/01288 pt. Tubylcze społeczności i ich współczesne przeobrażenia. Wspólnota – przywódca – władza lokalna na przykładzie grupy Tzotzil w regionie Los Altos de Chiapas, Meksyk

OŚWIADCZENIE

Ja, niżej podpisany

MARCIN JACEK KOZŁOWSKI

przedkładam rozprawę doktorską

pt. **LAS ÉLITES INDÍGENAS CONTEMPORÁNEAS Y SU PAPEL EN EL PROCESO DE TRANSFORMACIÓN DE LAS SOCIEDADES LOCALES EN LOS ALTOS DE CHIAPAS, MÉXICO: EL CASO DE LOS TZOTZILES DEL MUNICIPIO (SAN PEDRO) CHENALHÓ**

WSPÓŁCZESNE ELITY TUBYLCZE I ICH ROLA W PROCESIE TRANSFORMACJI WSPÓLNOT LOKALNYCH W REGIONIE LOS ALTOS DE CHIAPAS, MEKSYK NA PRZYKŁADZIE TZOTZIŁOW Z GMINY (SAN PEDRO) CHENALHÓ

**na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
i oświadczam,**

że napisałem/am ją samodzielnie.

Oznacza to, że przy pisaniu pracy, poza niezbędnymi konsultacjami, nie korzystałem/am z pomocy innych osób, a w szczególności nie zlecałem/am opracowania rozprawy lub jej istotnych części innym osobom, ani nie odpisywałem/am tej rozprawy lub jej istotnych części od innych osób.

Jednocześnie przyjmuję do wiadomości, że gdyby powyższe oświadczenie okazało się nieprawdziwe, decyzja o wydaniu mi dyplomu zostanie cofnięta.

(miejscowość, data)

(czytelny podpis)



**Para mi nueva y vieja familia
en nuestros encuentros y desencuentros
entre el mundo viejo y el nuevo**

ÍNDICE

AGRADECIMIENTO.....	8
A MODO DE INTRODUCCIÓN: UN ANTROPÓLOGO COMO MIEMBRO DEL PÚBLICO, ACTOR, DIRECTOR, GUIONISTA... ¿YO?	9
I PARTE MIRADAS DESDE FOYER.....	17
Capítulo 1 – De <i>topos theatrum mundi</i> hasta el enfoque dramatúrgico en antropología y ciencias sociales.....	18
1.A. Kenneth Burke: lenguaje-comunicación-dramatismo	19
1.B. Erving Goffman: comunicación-interacción-dramatismo	27
1.C. Victor Witter Turner: interacción-proceso-dramatismo	37
Capítulo 2 - Las élites y los líderes entran en la escena teórica. Un sobrevuelo desde la perspectiva de filosofía, sociología y antropología política	47
2.A. Líderes en la filosofía.....	47
2.B. El liderazgo en la sociología	49
2.C. Líderes y élites en antropología social	52
2.D. Los estudios de las elites en México y Chiapas	62
2.E. El escándalo esencialista: consideraciones teóricas alrededor de la definición del liderazgo ...	72
Capítulo 3 – Antropología, los Altos de Chiapas y Chenalhó: de un disfraz de poder hacia su rechazo imposible.....	76
3.A. Entre lo clásico e innovador. Los primeros libros sobre Chenalhó.....	83
3.B. Descubriendo la historia de los indígenas de Los Altos.....	93
3.C. En los laberintos de la bipolaridad: el <i>neozapatismo</i> y la masacre de Acteal	98
3.D. Chenalhó nuevo milenio, nuevos desafíos y perspectivas	103
II PARTE - CHENALHÓ Y PODER: CONSOLIDACIÓN DE UNA ESCENA	111
Capítulo 4 - Chenalhó: Sociedad local como una escena históricamente construida.....	115
4.A. Los Altos de Chiapas: la historia precolombina.....	115
4.B. La conquista y los tiempos coloniales.....	129
Capítulo 5 - La población local indígena bajo la órbita de México independiente	146
5.A. De la Guerra de la Independencia hasta la Revolución Mexicana	146
5.B. De la Revolución Mexicana hasta neozapatismo	158
Capítulo 6 – Fundamentando nuevos liderazgos y tendencias en la política local de Chenalhó después de la erupción de (neo)zapatismo (1994-2015)	169
6.A. Sociedad Evangélica Indígena de Chenalhó: Nuevos liderazgos y formas de organización en el campo religioso.....	172
6.B. Unas búsquedas del tercer camino – Las Abejas: catolicismo progresista y no-violencia.....	180
6.C. San Pedro Polhó: Neo-zapatismo y autonomía dentro de Chenalhó.....	187
6.D. De un multipartidismo declarativo hacia la diversidad política real.....	193
III PARTE - LOS LÍDERES INDÍGENAS DE CHENALHÓ COMO ACTORES SOCIALES	201
Capítulo 7 – Chenalhó y el sistema dual de organización de poder	202

7.A. <i>Abtel patan</i> y otros cargos municipales	204
7.B. <i>Nichimal abtel</i> o los cargos floridos.....	232
7.C. Estudios comparativos de los cargos y el sistema dual: transformación por hibridación	243
Capítulo 8 – Algunos líderes contemporáneos de Chenalhó. El poder en vías de transformación	253
8.A. Manuel Arias Pérez: “Ya no somos los mismos”	256
8.B. Elías Pérez Pérez: “Haga crecer tus habilidades”	268
8.C. Jacinto Arias: “Nadie es profeta en su propia tierra”	276
8.D. Enrique Pérez López: “El poder no me llama mucho la atención”	288
8.E. Ángel Bartolomé Pérez Pérez: “Hay que ser hombre orquesta”	296
8.F. José Eulogio Gómez Guillén – “No es nada más pedir, pero hay que saber pedir”	306
8.G. Moisés Pérez Arias: “Hay que ser jugador de <i>tajimol politika</i> ”	316
IV PARTE - EL DRAMA DE ROSA (2015-2018).....	325
Capítulo 9 - Rosa: primera dama y alcaldesa de Chenalhó. Un drama social en cuatro actos (2015-2018)	326
Prólogo: Apenas amanece, (la) Rosa florece, más luego perece.....	326
9.A. El primer acto - Junto a (la) Rosa acecha, escondida, la espina alevosa. Primeros meses de Rosa Pérez Pérez como presidenta de Chenalhó	336
9.B. El segundo acto – Rosa espinosa autoritaria y solitaria, como una reina sin reino	346
9.C. El tercer acto - La vuelta de Rosa parcialmente a(dorada). Descubriendo la usurpación legalizada (de febrero de 2017 hasta septiembre de 2018)	370
9.D. El cuarto acto - Rosa se marchita, pero el tallo se queda Verde. Una despedida y la continuación inesperada	384
Epílogo: Reelección de Abraham - Palo Verde sigue dando flores	392
A MODO DE CONCLUSIÓN: VOCES DE AMBOS LADOS DEL TELÓN	396
C.1. Liderazgos diversos y élite fragmentada: familiarizando el liderazgo chenalhero desde las semejanzas de familia	397
C.2. La historia de Rosa como un climax en “drama social” de Chenalhó: La transformación en el proceso social	411
C.3. Entre fragmentación/democratización y transformación por gemación: Chenalhó como escena multidimensional.....	423
ANEXO:.....	430
LISTA DE ENTREVISTAS:.....	435
BIBLIOGRAFÍA:	437
SIGLAS:.....	464
RESUMEN LARGO	466
RESUMENES CORTOS:	476

AGRADECIMIENTO

El esfuerzo de escribir una tesis de doctorado o cualquier otro trabajo creativo emplea no solo a su creador, pero a varias personas alrededor de él. Por este motivo me es difícil agradecer a todos mis compañeros y colaboradores, quienes han participado en este esfuerzo de crear, presentar y opinar.

En primer lugar, quiero expresar mi gratitud a dos personajes muy importantes en mi quehacer antropológico. Mi primer contacto con antropología lo tuve a través de dr Witold Jacórzyński, quien me motivó a estudiar la carrera antropológica. Este esfuerzo de conocer las culturas indígenas del continente americano me llevó hacia Poznań, donde me asenté como estudiante y pude, bajo la asesoría de prof. Aleksander Posern-Zieliński, escribir mi tesis de maestría y trabajar sobre la tesis doctoral. Mientras caminaba por esta ruta, varias instituciones me brindaron su apoyo y abrieron sus puertas para recibirme. Agradezco sobre todo al Instituto de Etnología y Antropología Cultural de Universidad de Adam Mickiewicz (Poznań, Polonia), al Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social (CIESAS, México), a la Universidad Autónoma de Barcelona (España) y al Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA, México). Con los investigadores e investigadoras de dichos centros, pude compartir mis experiencias, observaciones y dudas. Sus consejos y comentarios me han servido mucho y me han inspirado de manera eficaz a seguir trabajando sobre mi proyecto.

Durante mi trabajo de campo, varias personas me ofrecieron su tiempo y compartieron conmigo su conocimiento y opiniones acerca de la vida en Chenalhó. Quiero expresar mi gratitud a los líderes e intelectuales indígenas tzotziles¹ como, por ejemplo: al dr. Jacinto Arias Pérez y sus familiares del linaje Sojom; al dr. Elias Pérez Pérez y su linaje Pasinsa (especialmente a Samuel Pérez Arias, Juan Pérez Arias (+) y otros como José Hernández (+), Vicente Comate (+), Manuel Arias Pérez, Ángel Bartolomé Pérez Pérez, Marco Antonio Pérez Pérez y muchos más. Dirijo también mis agradecimientos a los pasados presidentes, síndicos, alcaldes y regidores, igual como a todos los habitantes de Chenalhó, que a diario enfrentan los problemas de la vida. Gracias a ellos, pude conocer algo de Chenalhó y su cultura. Mi trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo económico que me ofreció *Narodowe Centrum Nauki* (El Centro Nacional de la Ciencia) de Polonia en su gestión DEC-2011/03/N/HS3/01288. Los fondos me sirvieron para realizar el trabajo de campo, dedicarme a escribir esta tesis, publicar varios artículos y participar en las conferencias.

¹ Anteriormente se usaba la forma *tzotzil*, actualmente después de la reforma de Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI) más publicaciones aprovechan la forma *tsotsil*. Para no provocar confusión, en esta tesis empleo la forma ortográfica antigua, presente también en la literatura polaca (Posern-Zieliński y Kairski, en Posern-Zieliński 2000: 240, 242).

A MODO DE INTRODUCCIÓN: UN ANTROPÓLOGO COMO MIEMBRO DEL PÚBLICO, ACTOR, DIRECTOR, GUIONISTA... ¿YO?

Las experiencias antropológicas se forjan en el fuego de múltiples y variadas actividades. Pocas veces somos apenas observadores y analistas de la realidad estudiada. A la gran escena de la vida, entramos como miembros del público, actores, agentes y, quizás en algunas ocasiones, como organizadores y directores de algunas actividades más o menos programadas. Algunas de estas experiencias crean, influyen y transforman nuestra perspectiva. Otras nos sorprenden, detienen o asustan. Todas ellas, sin duda, nos forman como seres humanos. Nuestra participación en la vida de nuestros colaboradores no solo depende de nuestras necesidades e intereses, sino también de los imponderables vitales de ellos y las situaciones impredecibles. La yuxtaposición de estos tres elementos hace de nuestra estancia en el campo una empresa contingente y caprichosa, que nos involucra como observadores y analistas, pero también nos impone el rol de activistas.

Hace más o menos veinte años que fui por primera vez a México. Por suerte, mis familiares me recibieron en este país lejano. Fue el segundo viaje al extranjero en mi vida y mi primer viaje fuera de Europa. Todo parecía una aventura poco explicable para un adolescente en búsqueda de un camino en la vida. México nos recibió con múltiples colores y diversidades de todo tipo. Fue agradable, interesante, sorprendente, pero a la vez chocante. A partir de mi encuentro con la Otridad, comenzó también el proceso de descubrirme a mí mismo, del cual me cercioraría apenas varios años después. El hecho de descubrir lo desconocido y entrar en procesos del árduo trabajo de conocer la cultura indígena se inició cuando visitamos la casa de una familia zinacanteca en la aldea llamada Shulvo'. Acompañamos a un antropólogo polaco que posteriormente se volvería un gran amigo, siendo su trabajo la fuente de mi admiración y motivación. En Shulvo' encontré a Aurelio - un zinacanteco más joven que yo. Con él, pasamos horas platicando y estudiando matemática.

Esta primera visita en la casa de los zinacantecos había dejado una gran huella en mi formación, abriendo mis ojos a otros mundos posibles. No sabía ni imaginaba bien que enfrentamientos, obstáculos y problemas tendría que superar para seguir en este camino. Esta experiencia estaba aún más densa por la difícil situación política en que se encontraba Chiapas a partir del levantamiento de EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Por un lado, surgieron las preguntas sobre la situación de vida de los indígenas y, por otro lado, por las fuerzas que influían y transformaban el mundo arraigado en otras normas y valores. Desde lejos, pude desarrollar la observación crítica acerca del lugar de donde provenía, además de reflexionar sobre las direcciones que escogía mi país para acceder al grupo de los países llamados Occidente o Norte.

Bajo estas dos líneas, se desarrollaban mis pensamientos e ideas acerca de mi futuro quehacer antropológico que se enfocaría en la vida y cultura de los indígenas de México y, para ser más preciso, los hablantes de tzotzil de Chiapas. El tema de México y Chiapas volvía durante las clases que impartía siendo estudiante de doctorado.

Desde 2006 hasta la actualidad, he vivido en México un total de seis años trabajando varios temas de investigación, lo que me permitió conocer este país en una multitud de dimensiones. La parcialidad del conocimiento, como la impredecibilidad de los cambios en la vida social, me dejaron la impresión de que me faltaba mucho para alcanzar la perfección epistemológica y el conocimiento firme basado en mis experiencias mexicanas. Lo que he aprendido acerca de nuestra presencia en el campo se limita a la necesidad de desempeñar un papel social. En caso de un etnógrafo extranjero, esta situación es comparable con su socialización primaria en la cultura del origen, salvo que en el nuevo lugar no había pasado por el proceso de enculturación. Es por esta razón que durante el trabajo del campo nos encontramos en el estado parecido a la fase liminal o *communitas*. Desaparecemos de nuestro entorno para aparecer en otro ajeno. Ahí no tenemos aún lugar y papel, éste está por determinarse durante nuestra investigación.

En la vida social de cualquier grupo estudiado, la presencia del antropólogo no es indispensable, pero tampoco es prohibida. Esta depende de voluntad de uno y de su recepción por el grupo. Se supone que sirve para recoger datos, conocer otra cultura, entender las reglas del comportamiento o vincular entre si algunos símbolos y actitudes importantes para grupo. El entendimiento de parte de nuestros anfitriones sobre nuestra presencia no es pleno. Los motivos de “estar ahí” pocas veces bastan para no sentirnos como huéspedes no deseados. Lo que nos queda es aguantarlo, buscar otros anfitriones o lanzarse en la vida; y ésta nos otorgaría algún papel. Nuestro papel puede ser distinto para unos y otros, por la misma razón que no se puede ser con todos en la misma manera. Por un lado, actitudes, acontecimientos y nuestro carácter determinan nuestro posicionamiento dentro del grupo y nuestra perspectiva al mirarlo. Por otro lado, un contexto determinado en el cual se encuentra el grupo forma espacio para nuestras apariciones, observaciones y participaciones. El papel que se nos otorga no es uniforme. Puede cambiar y transformarse, siendo igual fuente de conocimiento. Improvisamos y andamos a ciegas, para luego cobrar algo de adhesión y anclaje a través de algunos actores y, después, despedirnos de la perspectiva de unos y dar la bienvenida a la de otros. Lo que nos queda es decir cuál es prevaleciente, cuál resulta decisiva y por qué.

Así descubrimos lo que tal vez sea el mayor problema de eso que, en antropología, llamamos el “orden social”. ¿Qué es el orden en contexto social? ¿Quién lo define? ¿Quién, y cómo lo transforma? ¿El orden social es algo distinto para portadores de alguna cultura comparado a lo que es para alguien quien la estudia? El orden social desde la perspectiva de miembro de la

comunidad tiene que dar la claridad cómo actuar, qué es permitido y qué no, cuáles reglas hay que seguir; por lo cual podemos decir que da indicaciones, como si fuera “el guión”.

Tal vez la tarea del antropólogo sea saber cómo extraer de lo observable y experimentado los datos significativos para su investigación e, igual, saber presentarlo de modo claro y nítido para sus lectores. Pero sufrimos por contar con un material incompleto y parcial, y eso no solo por estancia temporal y falta de percepción panóptica. A la hora de escribir, presentar la historia, los personajes, y describir acontecimientos, éstos exigen una orientación, un orden. Todo tiene que seguir alguna lógica. Nuestra presencia, que es parcial en campo, tiene que volverse completa en el manuscrito. Buscamos maneras de abordar el tema, la trama: tal vez éste sea “nuestro guión”. Decidimos qué es lo que entra y lo que no entra al manuscrito, qué es lo que lo hace más claro y, al contrario, más borroso.

Muchas veces las exigencias científicas nos obligan a guardar una supuesta neutralidad, lo que a menudo no nos permite acercarnos al grupo estudiado y obtener la información valiosa para el estudio realizado. En caso de mi investigación entre los tzotziles tenía que, en innumerables ocasiones, demostrar mi competencia, interés y compromiso, en agradecimiento por los conocimientos que compartían conmigo mis colaboradores.

Me fue solicitado demostrar cierta postura frente a los hechos históricos, lo que exigía la expresión de mis ideas y valoraciones sobre la realidad estudiada y lo que encontré en el campo. En este sentido, el conocimiento que obtuve fue resultado no sólo de mi observación y participación en la vida del grupo, sino también de una negociación o, incluso, un tipo de subasta de pensamientos, visiones y perspectivas. La neutralidad - incluso moderada - como ideal científico se vuelve algo inalcanzable, debido a la naturaleza de la vida social en que está envuelta la estancia del etnógrafo. La postura neutral e imparcial se vuelve aún más problemática en el campo de los estudios políticos que, por definición, tratan de materia emotiva y vital. De modo que, como constato, el trabajo y el modo de realizar investigaciones antropológicas implica en muchas ocasiones comprometernos con un grupo, sus ideas y prácticas sociales.

Al ubicarse en el escenario de la cultura y sociedad estudiada, el etnógrafo depende, como cualquier individuo, de sus habilidades, del tiempo que dispone para el estudio y de las posibilidades para asumir varios roles sociales. Lo que nos distingue, en cuanto etnógrafos, es la necesidad de actuar en roles de afuera de nuestra sociedad de origen. Esta situación puede verse a veces como ventaja o desventaja, dependiendo del contexto. En diversas ocasiones, es el propio grupo estudiado quien extiende la invitación para que asumamos un nuevo rol; y rara vez se puede convencerlos a aceptar lo que nosotros, como personas de afuera, hemos inventado para determinar nuestro lugar dentro de la sociedad estudiada. Por eso, al llegar al campo, nos toca pasar por el proceso de incorporación al lo menos parcial a los grupos, redes y organizaciones locales. Tenemos

nuestros representantes, nos basamos en la autoridad de ciertas personas que gozan de estima, e igual varias personas nos sirven como guía, introduciéndonos y presentándonos a los demás. Pasada esta etapa, en dado momento, los propios representantes del grupo empiezan a cuestionar el conocimiento del antropólogo que trabajaba sobre tal y tal tema. En algunas ocasiones, somos objeto de competencia y envidias, sobre todo cuando uno esperaba algún provecho que podría surgirle de la amistad, de las pláticas y de la presencia de un antropólogo.

Mi estancia de 18 meses en la región de los Altos de Chiapas, en gran parte en la cabecera municipal de Chenalhó, me permitió observar procesos de este tipo. Mi proyecto estaba listo y fue aceptado, como el tema, para disertación doctoral. La única manera de pasar a la otra etapa era sufrir de los estigmas como gringo-*kaxlan*-extranjero. En aquel tiempo en San Pedro se encontraba también otro etnógrafo fuereño – Werner Herzog – un colega de Brasil de descendencia alemana, haciendo su investigación para tesis de doctorado en una de las universidades estadounidenses. No me quejaba por tener “apodos”. Entendía que era una situación normal con la que topaba cada etnógrafo: es algo normal para la persona que llega desde lejos y entra en una sociedad ajena. Los etnógrafos no tenemos historia y, en un periodo corto, tenemos que darnos a conocer, establecer las amistades, y servir para a cambio esperar algo de apoyo. El primer reto fue dejar de pensar que la reja de refresco que compramos antes de la entrevista no era una costumbre inventada por ellos para aprovecharse del etnógrafo, sino una práctica diaria celebrada por los mismos habitantes. El segundo reto fue el esfuerzo por comprender su humor, críticas y burlas, que forma parte de las habilidades altamente valoradas entre los hombres tzotziles.

Todo el proceso de nombrarme y llamarme en varias ocasiones durante mi investigación demuestra los cambios en mis roles y en los modos de percibir a mi persona en el mundo indígena. Me valgo de algunos ejemplos, pero, para facilitar el asunto y demostrar algunas tendencias, tomaré en cuenta la mayoría de los hechos durante mi periodo de investigación.

Empezaré por decir que los representantes del grupo podían, en el mismo momento, adscribirme uno u otro nombre. Además, en principio yo era, para algunos pedranos, un turista perdido en las montañas de Chiapas, quizás tal vez un amigo del mestizo que había construido la posada Cabañita en la cabecera municipal: o sea, una persona que quería pasear y gastar su dinero en el pueblo. Esto se podía ver entre algunos mestizos, quienes competían entre sí por mi elección del lugar para quedarme. Dado que el trabajo del etnógrafo implica la participación en la vida nativa y la obligación de entrevistas, tenía que recurrir a las instituciones a las que estaba adscrito para pedir cartas de recomendación y, así, poder presentarme como investigador.

La adscripción en la región estudiada crea ciertas condiciones y depende de contextos determinados. La región de los Altos de Chiapas es territorio de amplias investigaciones etnográficas extranjeras y nacionales desde los años 1940. La dimensión de este hecho se revela

en el chiste contado entre los propios especialistas, así como entre los mismos indígenas: se dice que la familia chiapaneca, aparte de sus miembros, cuenta también con la presencia de un antropólogo.

En cambio, para varios yo era un extranjero o, mejor dicho, tal vez un gringo - *kaxlan* - sin que se me atreviera a preguntar *¿Bu li kemot tal?* (¿De dónde vienes?). Algunos me veían de modo neutral, pero otros, que habían tenido malas experiencias o que se sentían humillados por los güeros y/o mestizos, sospechaban de mí. Un cierto grado de desconfianza en cuanto a mi labor y a su utilidad era el pan de cada día. En varias ocasiones tenía que explicar para qué hacía mi investigación y para qué servía. Esta situación se presentó sobre todo en el contacto con personas comprometidas con la causa zapatista. Siempre me esperaba la respuesta de que su lucha no servía para la investigación, y de que mi investigación solo me beneficiaba a mí.

Este hecho se debe también a la situación y al contexto sociopolítico de los Altos de Chiapas. Según sus experiencias con varios antropólogos, éstos últimos no trabajaban sobre temas útiles como la violencia o la pobreza y, aún, poco contribuían a la solución de los problemas diarios. Debo confesar que, en el fondo de mi corazón, estaba yo de acuerdo: algunas ideas propuestas por la antropología aplicada me parecían útiles, aunque estaba consciente de las dificultades éticas y metodológicas. Pero lo que considero que fue más importante y fundamental para llegar a información valiosa para el trabajo antropológico fue la labor ejercida en las condiciones de un compromiso social. El interés epistemológico y el orgullo de ser interlocutor del etnógrafo no era lo más importante para los tzotziles. Varios de los habitantes de Chenalhó, al haber permitido a algunos etnógrafos fuereños acercarse a su cultura y sociedad, quedaron desencantados. Sabiendo de todo eso, me di cuenta que lo único que podía hacer era prepararme para ser competente en el tema de la historia regional, conocer todo un panorama de materiales, desde monografías antropológicas hasta la prensa.

Comencé a funcionar en la cabecera municipal como turista, pasé por ser nombrado *gringo* y *kaxlan*, el antropólogo, igual como polaco, europeo, Martin y al final como *Thor* el personaje mítico de Escandinavia y popularizado en la película de *Marvel*. Como descubrí después, estos nombres o apodos descriptivos tenían su importancia para la cultura tzotzil. Y resulta que no fui el primero en hacer esta observación. Con el paso del tiempo, encontré lo siguiente:

Sin duda alguna, los pedranos y los chamulas guardan el recuerdo de una época no muy lejana en la que eran reclutados por la fuerza y en la que el ejército federal prestaba su *ayuda* a la milicia privada de los finqueros para apresar al indio recalcitrante o, a falta de él, a su padre, su hermano o su hijo. Esos seudónimos protectores de la verdadera identidad frente a los ladinos se han introducido en la comunidad y han sido oficializados por los compañeros de trabajo de quienes los han adoptado. A veces, sustituyen por completo al nombre auténtico (Favre 1973: 184).

No sé si eso siga en la memoria de los pedranos o no, pero durante mi investigación escuché varios otros apodos. Por ejemplo, a la hora de buscar a uno de los presidentes municipales en Chibtik,

mentoné que me indicaron su persona llamándolo: *Tzotziron* (peludo). No fue buen comienzo de nuestra amistad pues, a partir de esta experiencia, me di cuenta que sólo algunos “podrían” llamarlo así. Quizás solo por mi apariencia, altura y el pelo largo que tenía en aquel tiempo, no me corrió de su casa.

Mi aspecto físico y edad provocaron otra situación chistosa. Cuando paseaba rumbo a San Andres Larráinzar para comunicarme con algunas comunidades zapatistas, algunos niños comenzaron a gritar: *¡Jesús! ¡Jesús! ¡Viene Jesús!* Al contar esta historia a mi amigo, dr Elias Pérez Pérez, originario de Chenalhó, uno de los protagonistas de esta tesis, él me dijo con cara muy seria: “Martin tienes que tener cuidado, pues te pueden tomar por un ángel y si no cumples todos sus deseos, te pueden matar”. Después de un corto silencio, y de bajarme de los cielos, nos reímos juntos. Pues Elías tenía toda la razón. No podía moverme como un rayo para poder esconderme en algún cerro cercano donde, según las creencias de los tzotziles, habitaban los ángeles. Después de todos estos años, me di cuenta que, a pesar de mi esfuerzo, no logré ninguna “salvación”, ni ayudé a nadie, ni transformé a la vida del pueblo. Tal vez esta tesis y otros textos que escribí sobre Chenalhó dejen alguna huella en la memoria colectiva de los pedranos, rememorizando los esfuerzos de un polaco perdido en las montañas de Los Altos de Chiapas, entre el comienzo de mi estancia a fines del año 2012 y la salida en el mayo 2015. Tal vez no fuera la última estancia en este pueblo.

La primera etapa de acercamiento a la población pedrana, a saber, la de entre noviembre y diciembre del 2012, lucía más difícil que la segunda. En aquél tiempo, traté de vincularme con la gente mestiza para conocer la historia de las relaciones entre ambos mundos. Antes, dediqué mucho tiempo a los estudios de la microhistoria, para conocer el pasado del municipio de Chenalhó. Esta investigación basada en los documentos se llevó a cabo en Polonia durante meses, mientras estaba impartiendo las clases en mi Universidad de origen. Luego, en la primera etapa del trabajo de campo, se me prohibía el acceso a varios espacios de la comunidad. Algunas personas de la comunidad me insultaban, rechazaban y amenazaban. Paradójicamente, éstas eran las mismas personas que se convertirían posteriormente en mis amigos.

En este periodo, la situación política en el municipio también sufría muchos cambios por la cuestión de renovación del conflicto territorial entre dos municipios Chenalhó y Chalchihuitán; y la reaparición de viejos conflictos pasados de naturaleza político-religiosa o relacionados con la efervescencia electoral. El prólogo a lo que pasaría entre 2015 y 2018 fue el secuestro del presidente municipal, por parte de la gente de Colonia Puebla. El párroco del lugar me contó en una entrevista su aventura poco agradable relacionada con este pueblo, ubicado en los márgenes occidentales del municipio de Chenalhó. Estos acontecimientos aislados aún no me permitieron ver en lo que se desenvolvía en este municipio de Altos de Chiapas - un drama social.

En esta primera etapa de mi estudio me enfoqué en conocer la historia del poder en Chenalhó. Busqué documentos históricos y trabajé en archivos municipales de Chenalhó, San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez. Veía la organización del Ayuntamiento, al igual que sus vinculaciones con otras comunidades pertenecientes al municipio. Como parte de la vida municipal, también tuve que acercarme al grupo tradicionalista, puesto que los regidores, suplente y alcaldes formaban parte de los poderes municipales.

La vida del pueblo y del municipio parecía bastante estable e idílica. Pero, en las historias de vida, esa imagen cambiaba. Pude observar algunos conflictos y la participación de los pedranos en ellos, pero tardé en llegar a la conclusión que la vida del municipio se podía mirar también desde la perspectiva de las performances culturales (*cultural performance*) e igual - detectar ahí un drama social (*social drama*).

Esta tesis se compone de cuatro partes y nueve capítulos. Se abre con un marco teórico presentado en la **primera parte** intitulada *Miradas desde foyer*, que está compuesta por tres capítulos. En el primer de ellos se introduce el tema de *topos theatrum mundi* o la metáfora teatral o dramatúrgica; se presenta esta perspectiva trasplantada a las ciencias sociales por tres autores y enfoques diferentes. En el segundo capítulo se presenta un amplio catálogo de los autores que aportaron considerablemente al tema de élites y líderes: ahí se argumentará que la división entre los que gobiernan y los que están gobernados casi “naturalmente” se expresa en la metáfora teatral. Unos están dispuestos a tomar decisiones, son más visibles y representan ciertos estratos sociales y perspectivas: son nuestros representantes, actores primarios de la escena política. Otros, los gobernados, son los actores secundarios, terciarios, figurantes o forman parte del público. El paso entre estos dos grupos depende de habilidades y capital cultural de los individuos, lo que también se expresa en sus habilidades empleadas en las actuaciones de la vida cotidiana. De repente, por algunas estrategias, los individuos cambian: dejan de ser masa y se vuelven líderes, aspiran el poder, a obtener cargos y a representar Chenalhó en el mundo exterior. El capítulo tercero y último de esta parte presenta el estado del arte, enfocándose en la literatura sobre Chenalhó y la región Los Altos de Chiapas, en el contexto del poder, líderes y elites. Mis inspiraciones teóricas quedaron plasmadas en la parte primera de tesis. Quizás haya logrado desarrollarlas o mostrar maneras de hacerlas más útiles para antropología. Sin duda, mi propia experiencia etnográfica me ha ayudado a formular algunas propuestas teóricas, pero también me ha ofrecido la oportunidad de encontrar la trama para la descripción de las así llamadas “élites” indígenas de Chenalhó.

En la **segunda parte** de esta tesis, intitulada *Chenalhó y poder: consolidación de una escena* se esboza la escena política de Chenalhó como espacio dinámico y transformado a lo largo de los procesos históricos y sociales, los cuales encuentran su reflejo en su composición actual. Ahi se presentan elementos importantes para el contexto histórico, tratados como escena

multidimensional, la cual, a través de las décadas, sufrió cambios importantes. Por supuesto, el aspecto más importante de la escena sería la política, con sus respectivos líderes. Éstos no se presentarán como antecedentes o previos, pero como algo que construye el escenario en sus varias dimensiones. El escenario presentado resultará poco estático, lo que no quiere decir que ahí no encontraríamos algunas reglas o regularidades típicas para el paso de las décadas y las organizaciones, actores sociales y eventos.

En la **tercera parte** se presentan diversos líderes indígenas. Sus historias revelan, por un lado, algunas semejanzas y, por el otro, algunas diferencias. Se desarrollarán dos perspectivas: una enfocada en el sistema de poder (gobierno municipal indígena) y centrada en los líderes, de los cuales sólo algunos formaron parte de los representantes del Ayuntamiento Municipal. Aproximándonos a sus vidas, nos daremos cuenta de la complejidad del liderazgo. La otra consiste en ver algunos aspectos de sus historias lo que nos van a servir como material comparativo para sacar las conclusiones.

En la **cuarta parte** me enfocaré en un caso extenso – un drama social en Chenalhó. El periodo entre 2015 y 2018 fue dominado por un conflicto de los poderes municipales, realidad que no fue experimentada por mí durante el trabajo de campo. Lo que ocurrió me permitió referirme a unos conceptos escogidos para el marco teórico de esta tesis.

La construcción de esta tesis nos dice algo sobre el posicionamiento del autor frente a la perspectiva teórica y metodología, igual que a técnicas de crear narrativas etnográficas. Hay diversos momentos para decidir qué conceptos, enfoques y teorías usar para presentar argumentos y dar explicaciones. Antes de dar comienzo a la obra, pasamos por “foyer”. Después del final de la obra, encontramos otros miembros del público, críticos teatrales, e igual actores, sus familiares y sus seguidores. Es el campo y el espacio para reflexionar, opinar, discutir sobre “lo visto”, “lo presentado”, “lo actuado”. Podemos valorar la obra, su adaptación, estrategias de presentación, etc.

En cambio, el antropólogo se fuga en la vida sociocultural plena. Escoge el tema, y quizás tenga sus enfoques favoritos, pues ha recogido una u otra formación de parte de sus maestros, los cuales fueron padres fundadores o partidarios de unas u otras escuelas, orientaciones teóricas y metodológicas. El estudiante o el autor de la tesis puede, así, seguir lo clásico, lo de moda, lo preferido por su director de tesis, o intentar trazar por su propio camino. Los lectores juzgarán por qué ruta ha escogido marchar el autor de esta tesis.

I PARTE MIRADAS DESDE *FOYER*

Capítulo 1 – De *topos theatrum mundi* hasta el enfoque dramatúrgico en antropología y ciencias sociales

Topos theatrum mundi o la gran metáfora de vida como teatro, tiene su origen en filosofía y literatura. Desde éstas encontró su camino hacia las ciencias sociales. Con el paso de tiempo y las épocas la metáfora se transformaba cobrando tintes nuevos. En actualidad también está presente, aunque pocas veces lo llamamos literalmente por su nombre; anda disfrazada o trae otras máscaras para, al fin y al cabo, susurrarnos al oído algunas verdades sobre la vida humana.

En la antigüedad griega y romana encontramos una pléyade de autores que desarrollaban la metáfora teatral: Homero, Sócrates, Platón, Seneca, Epicteto, Marco Antonio, Plotino, Suetonio, Horacio y muchos más. La Edad Media no se despidió por completo de esta visión, tomando un giro cristiano: el gran guionista no es el destino sino el Dios. La Edad Moderna con el Renacimiento y Barroco trajo su nueva versión en las obras de Cervantes, Lope Vega Carpio, Calderón de La Barca y Shakespeare. Sin duda existen también varios ejemplos del uso de *topos theatrum mundi* en la literatura de las épocas posteriores: Brecht, Genet, Beckett y Weiss. La riqueza de filosofía y literatura forma parte de un trasfondo para el desarrollo de las ideas retomadas del ámbito teatral por los autores especializados en el área de ciencias sociales.

En la teoría antropológica se ha elaborado dos conceptos claves que también se basan en una fuerte analogía entre el teatro y la vida. El primer concepto, a saber, el performance cultural (*cultural performance*), apareció a mediados del siglo pasado en el trabajo de Milton Singer en la India. Lo han retomado e reintroducido a sus teorías dos otros antropólogos de la corriente interpretativa más reconocidos: Clifford Geertz y Victor Witter Turner. Gracias a ellos se ha creado una nueva orientación en los estudios culturales llamada - estudios performativos (*Performance Studies*). El segundo término llamado “drama social” se debe al trabajo antropológico de Turner en África. El antropólogo escocés, que no temía de introducir constantes cambios en su teoría, se inspiró por el modelo de las fases de ritual propuesto por Arnold van Gennep. Lo extendió para los otros acontecimientos sociales. Los dos términos mencionados, sin duda, se basan en la analogía entre la vida social y el teatro.

Tres serán los pensadores que trataremos como claves para nuestro acercamiento teórico al enfoque dramatúrgico en las ciencias sociales. Comenzaremos por un especialista en retórica y literatura, para pasar después a un sociólogo, o micro-sociólogo con fuertes inclinaciones etnográficas y terminaremos finalmente con un antropólogo. Los tres se lanzaron a buscar nuevas maneras de explicar el comportamiento humano, bebiendo cada quien, a su manera, de *topos*

theatrum mundi. Los tres aportaron a la aparición de los nuevos estudios llamados los estudios performativos (*performance studies*).

En primer lugar, nos toca aproximarnos al pensamiento de Kenneth Burke. Su trabajo se volvió crucial, después del redescubrimiento de su obra por los historiadores de las ciencias sociales enfocados en los estudios dedicados al interaccionismo simbólico. Su aportación se considera como una de los más importantes para el génesis del desarrollo de las ciencias sociales en la Universidad de Chicago. Nos enfocaremos en cinco elementos claves para su pensamiento: 1) La naturaleza del hombre, 2) El propósito de la comunicación, 3) El método de garantizar la justicia social, 4) La Pentada Dramática y 5) Pantallas terministas. Su “dramatismo” puede ser visto como un tratamiento sistemático de la relación del lenguaje y la acción, siendo ésta última emparentada con el intercambio y la interacción simbólica. Por esta razón ubicaremos el pensamiento burkiano en la línea: lenguaje-comunicación-dramatismo. En segundo lugar, me enfocaré en el pensamiento de Erving Goffman, el cual se puede tratar como heredero de Burke y otro ejemplo de los más brillantes exponentes de la escuela sociológica de Chicago. El sociólogo canadiense comienza por introducir a la sociología todo el aparato de los elementos con sus nombres respectivos provenientes de la terminología escénica. Goffman se enfocó en la presentación de la persona en la vida cotidiana y, al final, tocaba temas vinculados con estudios performativos. Sus ideas describiré en el siguiente orden: comunicación-interacción-dramatismo. Finalmente, en tercer lugar, pasaremos a Victor Witter Turner, el antropólogo escocés y el representante de antropología procesual y simbólica con sus conceptos claves: estructura-antiestructura, *communitas*, drama social y cisma. Veamos.

1.A. Kenneth Burke: lenguaje-comunicación-dramatismo

Kenneth Burke no lucía hasta un cierto momento, como un teórico influyente lo que no quiere decir que era totalmente desconocido. Al contrario, sus averiguaciones en múltiples campos sirvieron a muchos pensadores más citados. Podemos encontrar varias razones de esta curiosa situación. En primer lugar, basta decir que no obtuvo ningunos títulos académicos. Burke asistió brevemente a algunas universidades como Ohio State University (Columbus, 1916-17) y Columbia University (Nueva York, 1917-18) – en las que nunca se graduó. En segundo lugar, fue autodidacta y tenía que pasar mucho tiempo hasta que sería reconocido por las universidades. En tercer lugar, escribía poesía, prosa y traducía obras breves del alemán al inglés, así que para algunos se desempeñaba más como el escritor que el teórico. En cuarto lugar, trabajaba como crítico musical

en los periódicos *The Dial* (1927-9) y *The Nation* (1934-36). Esto no le dificultaba desarrollar sus teorías en torno al lenguaje, a pesar del reducido tiempo cuando estaba vinculado con las instituciones de educación superior (Britannica: internet).

Estas experiencias se limitaron a tres momentos: el periodo de 1938 y el de 1949-50 donde daba clases de crítica literaria, sobre todo en la Universidad de Chicago; también enseñaba en Bennington College (Vermont) entre 1943-61. Durante su estancia en la Universidad de Chicago se dio a conocer en los gremios más amplios promulgando la corriente de interaccionismo simbólico. En los 20s del siglo pasado en la Universidad de Chicago se estableció una escuela del pensamiento sociológico a partir de los trabajos de varios investigadores iluminantes como Cooley, Lippmann, Park, Mead, Blumer y otros. Ahí se trabajaba los temas específicos para el lugar, y los tiempos a saber: la ciudad cosmopolita con sus migrantes, la aparición y funcionamiento de la opinión pública moderna, el desarrollo de las tecnologías de la información, sobre todo los medios de comunicación y el sistema democrático. En general el interés de la escuela de Chicago se centraba en la comunicación, interacción y símbolos. Sin duda era el ambiente ideal para el desarrollo de los conceptos claves y pensamiento de Burke los cuales unas décadas después descubriría y revelaría Clifford Geertz. Este último autor recordaba a Burke en la parte final del prefacio a su libro *El antropólogo como autor*: “Finalmente, y en lugar de una dedicatoria, que resultaría pretenciosa, quiero limitarme a mencionar el nombre de la persona, no citada en parte alguna del texto, y carente de cualquier conexión directa conmigo, que sin embargo ha actuado como inspirador y guía en casi cada punto del libro: Kenneth Burke” (Geertz, 1989:10).

Su mayor aportación podemos encontrar en el campo de la teoría de la literatura y retórica, pero sus conceptos sirvieron también para los círculos académicos más amplios vinculados con las ciencias sociales². Su pensamiento tocaba las cuestiones cruciales para la sociología y antropología, como por ejemplo la definición del hombre y el registro de los elementos necesarios para análisis del comportamiento social desde la perspectiva de la acción. Cinco temas del pensamiento burkeiano son cruciales para las ciencias sociales, a saber: 1) La naturaleza del hombre, 2) El propósito de la comunicación, 3) El método de garantizar la justicia social, 4) Pentada Dramática y 5) Pantallas terministas. Veámoslo punto por punto.

Burke percibe al hombre como un ser racional dotado de fuerzas performativas sobre todo en el campo simbólico. El ser humano utiliza el lenguaje comunicándose con los demás con un objetivo central – tener la vida buena. Para entender lo que comunica, hay que considerar varios

² Brisset y Edgley, 1975; Edelman, 1964, 1971; Goffman, 1959, 1961a, 1961b, 1963a, 1963b, 1967, 1974; Gusfield, 1963; Klapp, 1962, 1964; Peacock, 1968; Young, 1965; y particularmente Duncan, 1953, 1962, 1964, 1965, 1968a, 1968b.

aspectos situacionales, contextuales, lingüísticos. Burke habla de dramatismo y no de dramaturgia. Asegura que la esencia del dramatismo consiste en que las personas nos relacionamos a través de la comunicación, y la comunicación es la actuación. Burke describe la esencia de esta actuación mediante la identificación de unos elementos que están inherentemente relacionados entre sí: “para que exista un acto, debe existir un actor. De la misma manera que debe existir una escena en la que los actores actúan, y a la hora de actuar, el actor debe emplear unos medios (que Burke llama *agency*). Por otro lado, no se producirá ningún acto, en todo el sentido del término, a menos que haya un propósito” (1967: 332). Es decir, para Burke, en el proceso de comunicación intervienen el actor, la actuación sobre la escena, el propósito y los medios a través de los cuales se logra este último. La esencia de la “dramatística” de Burke puede definirse ahora, de manera algo simplista, como la actuación o la comunicación de alguien llamado “actor” que por algunos motivos decide a actuar, a comunicarse. La acción es la unidad de análisis en la obra de Burke: “una técnica de análisis del lenguaje y del pensamiento como modo de acción” (ibidem).

Por un lado, el hombre requiere de ciertos fundamentos tales como alimento y refugio en cuyo caso se trata de necesidades permanentes. Por otro lado, hay otros elementos cruciales para su “ser”: propósito, objetivo, y gratificación. Sin embargo, las formas o métodos del hombre para satisfacer sus necesidades biológicas, sus opciones para la solución de problemas sociales, y sus formas de comunicarse no son inmutables, permanentes y estables. En la medida en que cambia su entorno, adopta varios marcos de referencia a partir de los cuales ve los fenómenos, explica la experiencia y satisface sus necesidades.

La esencia del hombre radica sustancialmente en su calidad de ser usuario de los símbolos. A través de su uso y comprensión, especialmente los símbolos del lenguaje, tanto verbal como no verbal, el hombre es capaz de comunicarse con otros hombres en la escena social. Dentro del lenguaje no-verbal Burke incluye gestos y acciones tales como el lanzamiento de una bomba, el momento de un comunicado de prensa, el pintar de cuadros. Por cosas, eventos y sustancias no-humanas las cuales pueden ser significativos menciona flores, sillas y cosas por el estilo. Estos objetos y eventos comunican inevitablemente algo al hombre, lo que provoca ciertos sentimientos e ideas. Normalmente reaccionamos con algún tipo de actitud hacia cualquier cosa que tenga significado. Muchas veces éstas nos sirven como estímulos para tomar nuestras propias acciones. En algunos momentos nos pueden servir como la fuente de inspiración. Quizás esa idea de Burke llamaba la atención de Geertz quien la desarrollaría en la antropología simbólica: “Man is the symbol-using (symbol-making, symbol-misusing) animal, inventor of the negative (or moralized by the negative), separated from his natural condition by instruments of his own making, goaded

by the spirit of hierarchy (or moved by the sense of order), and rotten with perfection” (Burke 1966: 16).

Burke desde entonces se nos presenta como un precursor de la antropología simbólica y un cierto representante del constructivismo en cuanto al lenguaje. La realidad social no es dada, eterna, unívoca. Está creada, recreada, inventada y negociada por nosotros a través de lenguaje, símbolos e interpretaciones. La rigen las búsquedas de perfecciones a través de jerarquías, órdenes, sistemas, teorías y métodos. Kenneth Burke, en su definición del hombre, combina ideas de varios pensadores de todo tipo: Aristóteles - filósofo, Mark Twain - escritor – Max Weber – sociólogo, etc. Este conglomerado de las ideas podemos reasumir de la siguiente manera. En primer lugar, para él, el hombre es un animal racional. En segundo lugar, es el animal que usa herramientas y en el campo de la comunicación lo hace a través de los símbolos. En tercer lugar, sus actitudes y acciones siguen las reglas de moralidad. En su opinión existe una jerarquía de estas determinaciones que conforman al hombre. Burke, para nada, parecía dogmático o encerrado en su propia definición. Su pensamiento invitaba a los lectores a adjuntar sus propios aspectos o características que podrían ser implementadas para completar la definición. El acto de definir fue una preparación de un conjunto de las oraciones posibles para el entendimiento. Sin duda no contamos con un sinfín de posibilidades. En práctica de las ciencias sociales, la búsqueda de nuevas explicaciones a veces termina muy mal y se parece a una historia de un pájaro que entró al salón y trataba de escapar. Lamentablemente, el pájaro que sigue la regla “huir hacia arriba” se chocó contra el techo sin lograr escapar del salón.

Burke sostiene que el propósito más elevado de los esfuerzos comunicativos del hombre es realizar “la vida buena” lo que constituye la última instancia de la comunicación. Los individuos comunican a los demás su confianza depositada en soluciones doctrinales, buscan respuestas, visiones, sistemas de gobierno orientados hacia la “vida buena” tal como es vista por la sociedad. Argumentan para encontrar la aceptación para la doctrina que defienden. En el juicio de Burke todas las comunicaciones de la gente, en esta u otra forma, refieren a una crítica implícita o directa de la vida. A final de cuentas, en toda la comunicación de un grupo se trata de maximizar el provecho de “la vida buena”. Por el consiguiente un individuo puede tener la intención de ser retórico, o puede, aunque no esté consciente de ello, ser el sujeto retórico de sus comunicaciones. Burke insiste desde entonces que, independientemente de la intención del individuo, el resultado será el mismo. Las comunicaciones pueden ser y deben ser analizadas como la crítica del otro comunicador. En sus ideas Burke va más adelante y dice que la comunicación ideal se produce solo y cuando todos comparten la “justicia social” y la “vida buena”. ¿Cómo se puede alcanzar este ideal? Burke razona de la manera siguiente: la justicia social surge del sistema ideal del

gobierno. Éste se puede alcanzar por la política dirigida hacia los individuos que, de una u otra manera, deben compartir cosas materiales. La realización del ideal de compartir las cosas materiales, los llevará a una cooperación y una comunicación ideal entre individuos.

Burke declara explícitamente su preocupación por el análisis del lenguaje, no la “realidad” en sí. Pero, lo que parece dudoso es la posibilidad de trazar la línea divisoria clara entre los dos. La división tajante entre ambos, sobre todo en la filosofía o ciencias sociales, parece imposible. A esta cuestión volveremos más adelante. Burke admite que el hombre está condenado a usar constantemente la comunicación para facilitar la cooperación social. En la medida en que él y todo su entorno diseña nuevas soluciones y adquiere nuevos significados, tiene la obligación de utilizar la educación, la propaganda y/o la persuasión para comunicar estos nuevos pensamientos con eficacia, o sea para que los otros los acepten. A su vez, como observa Burke, la sociedad tiene que rechazar aquellas instituciones que se consideran socialmente peligrosas. Su observación acerca del lenguaje se complementa también con algunas ideas, las cuales comentaremos en la parte final de nuestro marco teórico. Burke, al parecer, hace un comentario pertinente sobre el lenguaje: “La naturaleza de nuestros conceptos no solo afecta la naturaleza de nuestras observaciones en el sentido en que los conceptos dirigen la atención a una más bien bien que a la otra. Además, muchas de las ‘observaciones’ no son más que implicaciones de la terminología particular en términos de la cual se hacen las observaciones” (1966: 46)³. Después Burke hace una observación general acerca de dos tipos de conceptos: 1) los que juntan, 2) los que separan (ibidem: 49). Cualquier discurso, historia, descripción y/o conjunto de términos (“líder”, “política”, “tradicionalista”, “poder”, etc.) se basa en lo que nuestro autor llama una “pantalla conceptual”. Ésta enmarca un problema, posee la naturaleza dual. La pantalla es una superficie sobre la que se pueden proyectar imágenes, pero éstas pueden tapar nuestra vista. Esta doble función tiene encierra una trampa. Lo que nos hace ver una cosa nos puede hacer ciego a la otra o evocando la característica de concepto presentada por Burke: un concepto nos puede hacer borrar o separar algo. La lección que nos da Burke es simple: aunque los conceptos nos están guiando, podemos hacer mal uso de ellos, lo que nos hará perdernos en la caminata por varios barrios de la ciudad wittgensteiniana. Sin los conceptos, no podremos decir nada (ibidem: 50). Las “pantallas conceptuales” resultan muchas veces “fuentes de simbolizar”. El uso de símbolos nos lleva automáticamente a la creación de pantallas, incluyendo las más complejas como, por ejemplo, identidades, derechos y obligaciones.

³ “Not only does the nature of our terms affect the nature of our observations, in the sense that the terms direct the attention to one held rather than to another. Also, many of the ‘observations’ are but implications of the particular terminology in terms of which the observations are made” (Burke, 1966: 46).

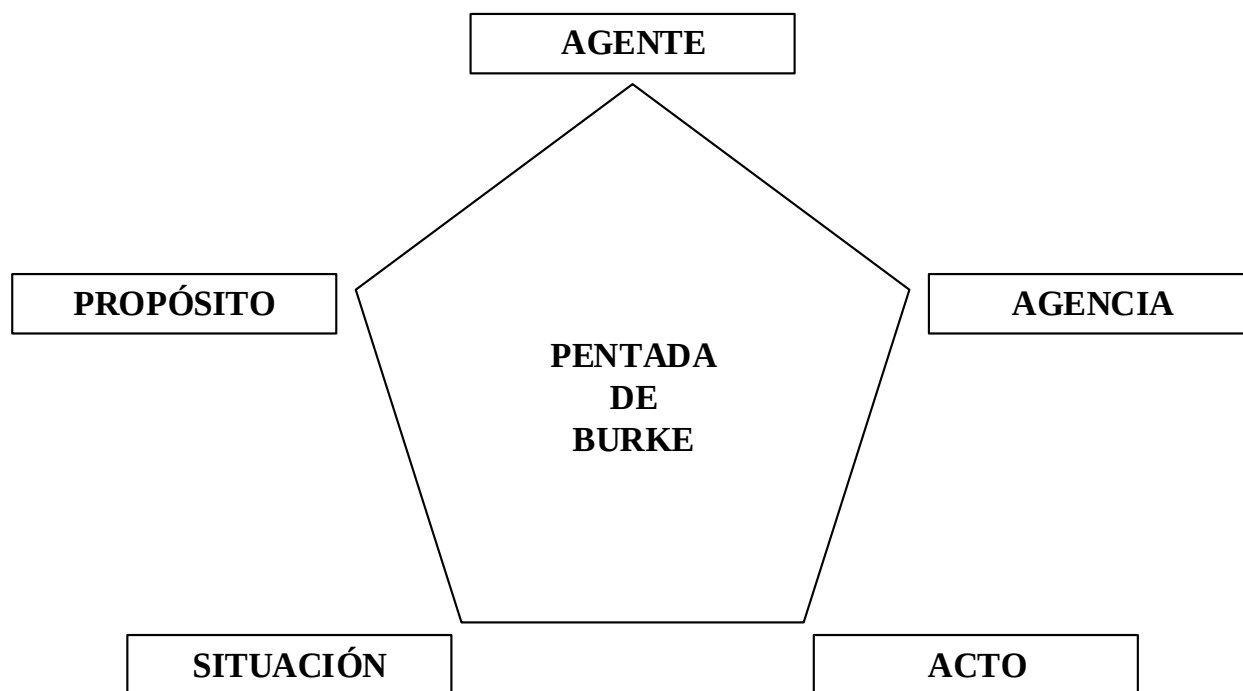
Por lo consiguiente en el centro de las cuestiones tocadas por Burke encontramos la preocupación por garantizar la justicia social. Los elementos cruciales para su enfoque son tres: (1) el valor del análisis del lenguaje, (2) la necesidad de conocer el contexto total del acto comunicativo mediante la aplicación de la *pentada*, y (3) el uso de estrategias. Sin duda estos elementos se vinculan entre sí, sobre todo cuando analizamos una actividad o acción, y esta tiene sus rasgos dramáticos, o como lo quiere llamar Victor Witter Turner – un drama social, lo que sería objeto de nuestra consideración al final de este apartado.

En primer lugar, Burke insiste que no solo un crítico literario, sino también el científico social, tiene que manejar bien el lenguaje para poder reconocer y evaluar correctamente los esfuerzos comunicativos de los demás. En segundo lugar, debe sumergirse en el contexto guiándose por las preguntas formuladas en la *pentada* dramática. Por lo tanto, las evaluaciones correctas de las debilidades y fortalezas del argumento del otro, se puede reconsiderar por medio de valorar su lenguaje, dentro de una situación concreta tomando en cuenta la estrategia del actor social, Burke determina varias posibles dimensiones del lenguaje para su análisis. Se lo puede ver desde lo lógico, lo retórico, lo poético o lo ético. Analizando el lenguaje desde el punto de vista de la lógica nos topamos con prejuicios que pueden emanar de unas conductas inapropiadas como, por ejemplo: el hecho de llamar algo de manera inadecuada y/o concebir algo por una dialéctica defectuosa. Por lo consiguiente la perspectiva retórica nos ofrece una lectura de los “nombres” sesgados. El nivel de análisis de la poética nos dirige hacia los símbolos *per se*, los cuáles se usan en un discurso, argumentación o explicación. Al examinar el lenguaje en su aspecto ético podemos observar que en él encuentran cabidas las elecciones, cuales nos hacen descubrir lo que Burke llama una “magia de clase” o la magia de las jerarquías sociales. Todo mencionado anteriormente, como afirma Burke, tampoco es suficiente para verificar una acción. El conocimiento del propósito general del hombre, en un acto comunicativo específico, no puede ser descifrado de manera inmediata, lo que también se aplica a las comunicaciones que no son verbales. El material etnográfico presentado en esta tesis nos dotará de ejemplos suficientes para alimentar la distinción presentada.

En su libro intitulado *Gramática de los motivos*, Keneth Burke postuló un modelo pentádico que hoy día es considerado central en los análisis no solo retóricos, sino dramáticos. La pregunta central que quería responder Burke en su libro fue: ¿Qué está involucrado cuando decimos lo que la gente está haciendo y por qué lo están haciendo? (Burke, 1969: XV) Burke se dio cuenta de la sinergia entre cinco vectores que se pueden identificar para responder esa cuestión retórica fundamental: primero, para entender los motivos de las acciones aludimos a lo efectuado a través de la acción que ha tenido lugar (acto); segundo, el escenario o contexto espacio-temporal

en que se actuó (situación); tercero, la persona que realiza el acto (agente); cuarto, a los medios o instrumentos de que se vale el agente para actuar (agencia); y finalmente, quinto – a los fines u objetivos del quien realiza el acto (propósito). Dicha sinergia de estos elementos se puede apreciar en el esquema siguiente:

Figura 1.1. La presentación grafica de pentada de Burke



Lo que se nos escapa en esta presentación esquemática es un elemento que podría vincular los demás, es decir: la estrategia. Al agregar este elemento la pentada se convierte en la sextada. A la hora de servirnos como modelo para describir una acción, el sexto elemento se expresa en la pregunta ¿Cómo? Mirando hacia “lo social” y los comunicados de las personas que están en “el juego” podemos observar también “cómo se comunican”, o “qué herramientas se usan para comunicación”, “qué medios aprovechan”. Esta última noción parece clave, no solo para Burke (pues él la incluía como parte inherente de la agencia y los propósitos del agente), sino también para esta tesis. Hay que recordar que cualquier descripción o explicación de una acción social, debe de tomar en cuenta su carácter dinámico e intencional. La pregunta que surge y parece clave para la sociología y antropología es la siguiente: ¿Existe un método para llevar a cabo una socialización? Para Burke la respuesta resulta simple; lo llama la “estrategia de identificación” lo que significa para él la situación en que el comunicador puede mostrar que sus intereses, conceptos y propiedades coinciden con los de las personas con las que desea identificarse. En breve, el crítico social se identifica cuando muestra que la sustancia de su solución política y las necesidades de sus oyentes y lectores son de la misma naturaleza. Por este medio Burke introduce una observación de carácter universal intentando respaldar la reciprocidad de todas las acciones humanas. Su

aplicación a las diversas situaciones nos permite comprender su índole retórica. Toda acción humana sucede en virtud de condiciones contingentes, históricas, particulares y cambiantes. Burke, después de identificar diferentes vectores de la acción, nos invita a formular otras preguntas ¿Qué es lo que el acto revela sobre el agente? ¿Qué revela el propósito del acto sobre la agencia? ¿Qué revela la escena sobre agente?, y así sucesivamente. El esquema ofrecido con la implementación de *pentada* nos permite analizar varios textos o acciones humanas como, por ejemplo: un discurso político, un cartel, un poema, una demostración o una tesis.

Para poder entender la propuesta de Burke llamada posteriormente “enfoque dramatúrgico” y su modelo clave construido a partir de ella – la *pentada* – hay que comprender su distinción fundamental entre “la acción” y “el movimiento”. El dramatismo, según Burke tiene que ver más con la primera categoría, a saber “la acción”. Las relaciones entre las dos constituyen tres axiomas básicos. En primer lugar, empíricamente, no puede haber movimiento sin acción. En segundo lugar, no puede haber acción sin movimiento. En tercer lugar, la acción no es reducible al movimiento. La distinción entre la acción y el movimiento en el enfoque llamado por el Burke “dramatismo” equivale a la afirmación que la acción y el drama como términos claves, se complementan. Por lo entonces el “dramatismo” lo comprendía Burke como la forma dirigida y acumulativa de acción en la cual aparece el conflicto y lo que lo sigue- la victimización. Dramatismo, desde entonces, siempre se ubica al borde del algún problema. Se trata de la culminación de la tragedia o la canción del chivo expiatorio. Por lo consiguiente se puede encontrar en este tipo de conceptualización un bosquejo del trágico ciclo de dramatismo, que según Burke es una verdad dura que organiza la vida social. En pensamiento de Burke es indispensable hablar de motivos, pues la motivación es algo característico para la vida social; es lo que diferencia a los humanos del mundo natural. Los fenómenos naturales no “se preocupan” en cuanto a su aceptación o negación de las creencias de los otros, es decir son como son. Los humanos se esfuerzan por ser mejores o por lo menos, se orientan por lo que ellos piensan que es el caso. Por un lado, esto los lleva a luchar por alcanzar metas loables y el progreso. Por otro lado, Burke opina que el camino a la perfección puede ser plagado de peligros. Como ejemplo particularmente conmovedor utiliza la necesidad de la perfección presentada por los nazis. En su libro intitulado *La Retórica de la religión*, explica la vinculación entre este tipo de pensamiento sobre la perfección y las dicotomías que aparecen en las religiones, como por ejemplo el Dios y el Diablo, el Cielo y el Infierno.

En resumen, el dramatismo de Burke surgió de la pregunta: ¿Qué es lo que está implicado en las acciones humanas? Burke define el dramatismo como un método que “invita a considerar la cuestión de los motivos en una perspectiva que, al desarrollarse a partir del análisis del drama, trata el lenguaje y el pensamiento principalmente como modos de acción” (1969: XXII). El

principio básico de su dramatismo reside en una manera de cumplir con lo que Overington expresó como: “enfoque sistemático para comprender la acción humana a través de un análisis de los motivos, las explicaciones, que las personas ofrecen como instrumentos contables para tal acción” (Overington 1977b: 137) y lo que Branaman reasumió de la manera siguiente: “Los mundos que los humanos conocen, la realidad que experimentan, los motivos que alegan, según la perspectiva del dramatismo, están constituidos por las terminologías aplicadas. Los lenguajes o las terminologías motivacionales son ‘pantallas terministas’, que dirigen nuestra atención en una dirección mientras desvían nuestra atención de otras direcciones” (Branaman 2013: 21). Para Burke el lenguaje vivo es un acto. En cambio, el lenguaje científico transmite la información y puede fungir como “lenguaje vivo” tan solo bajo ciertas condiciones. Aquí la pregunta es acerca de si un relato etnográfico o libro antropológico puede pertenecer al lenguaje “vivo” o no. Claro está, todo depende de cómo conceptualizamos lo “vivo” en el caso del lenguaje; no podemos olvidar de lo que nos decía Burke: “Incluso si una terminología dada es un reflejo de la realidad, por su propia naturaleza debe ser una selección de la realidad; y en esta medida debe funcionar como una desviación de la realidad” (1969: 45).

1.B. Erving Goffman: comunicación-interacción-dramatismo

La escuela de Chicago formaba un ambiente favorable para el desarrollo de los conceptos de Burke, lo que se plasmaría en el interaccionismo simbólico. Uno de los representantes más destacados de la escuela de Chicago vinculados con esta vertiente era Erving Goffman, el cual heredó algunas ideas de Burke (Smith 2016: 60). Otros investigadores notables vinculados con el interaccionismo eran: Cooley, Lippmann, Park, Mead y Blumer. Richard Thames así caracteriza la relación entre el pensamiento de Burke y Goffman:

Pero Burke no es Erving Goffman, y el dramatismo no es dramaturgia. Para Burke el drama imita la vida, por lo que su anécdota representativa es el drama y su término central - la acción. Para Goffman el teatro imita la vida, por lo que su anécdota representativa es el escenario y su término central- la actuación. Para Burke el drama es literal; para Goffman el teatro es metafórico (Thames en Smith 2016: 61).

Para hacer una presentación de los conceptos claves de Goffman, me enfocaré en sus dos obras más importantes. En primer lugar, acudiré a su primer libro y, a la vez, el más famoso: *The Presentation of Self in Everyday Life* publicado en 1956 y en español como *La presentación de la persona en la vida cotidiana* en 1981 (Goffman, 1981). En segundo lugar, me referiré al libro tardío y más teórico, a saber, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience* de 1975 traducido al castellano en 2006 como *Frame analysis. Los marcos y la referencia* (Goffman, 2006) donde el autor anuncia, de algún modo, su liberación del enfoque dramático.

En su primer libro completo y a la vez más conocido, Goffman expone el enfoque dramático de la manera siguiente:

En este estudio empleamos la perspectiva de la actuación o representación teatral; los principios resultantes son de índole dramática. En las páginas que siguen consideraré de qué manera el individuo se presenta y presenta su actividad ante otros, en las situaciones de trabajo corriente, en qué forma guía y controla la impresión que los otros se forman de él, y qué tipo de cosas puede y no puede hacer mientras actúa ante ellos. Al utilizar este modelo analógico trataré de no hacer mucho hincapié en sus insuficiencias obvias. El escenario teatral presenta hechos ficticios; la vida muestra, presumiblemente, hechos reales, que a veces no están bien ensayados. Pero hay algo quizá más importante: en el escenario el actor se presenta, bajo la máscara de un personaje, ante los personajes proyectados por otros actores; el público constituye el tercer partícipe de la interacción, un partícipe fundamental, que sin embargo no estaría allí si la representación escénica fuese real. En la vida real, estos tres participantes se condensan en dos; el papel que desempeña un individuo se ajusta a los papeles representados por los otros individuos presentes, y sin embargo estos también constituyen el público (Goffman 1981: 11).

El actor hace un esfuerzo para que las apariencias se vuelvan reales mediante la definición de la situación en la que se encuentra. Desde este punto de vista, vivir es actuar. Dice Goffman: “se descubre que el actor puede creer por completo en sus propios actos; puede estar sinceramente convencido de que la impresión de realidad que pone en escena es la verdadera realidad” (1981: 29). Goffman entiende que “en la actuación, el público también se convence de la representación que el actor ofrece” (ibidem). Esto es la dramaturgia de la acción.

A continuación, Goffman desarrolla los conceptos claves que ya había mencionado en su disertación doctoral intitulada *Communication Conduct in an Island Community* (1953). En su obra maestra demuestra seis principios dramáticos que pueden ser usados para descifrar la vida social cotidiana con sus eventos que le corresponden en la escena. Algunos de los términos goffmanianos fueron directamente prestados de la terminología teatral. Por ejemplo, Goffman decide usar el término “actuación”, que entiende de la manera siguiente: “He estado usando el término «actuación» para referirme a toda actividad de un individuo que tiene lugar durante un período señalado por su presencia continua ante un conjunto particular de observadores y posee cierta influencia sobre ellos (Goffman 1981: 33)”.

El autor, desde el principio, está consciente de las diferencias entre el teatro y la vida cotidiana. En el teatro los actores interactúan en la escena frente al auditorio. En la vida el actor actúa frente a los otros actores que forman al mismo tiempo su auditorio. El individuo se esfuerza por presentarse frente a los demás, a los otros actores o el público. Nunca o casi nunca está solo. Los miembros del “público” actúan cuando están en presencia de los demás. De manera análoga, la presencia de etnógrafo crea las condiciones de la presentación. La pregunta que surge es la siguiente: ¿No actúa el investigador su propio rol de ser analista si está frente al investigado? En este sentido se podría decir que se trata de jugar el juego de lo social o abandonarlo por completo.

Goffman nos dice que la vida social implica poseer la capacidad de jugar varios roles. Desde entonces nuestra actuación en un determinado escenario de la vida sociocultural no es ficticia, al contrario, es real. Esto no cambia el hecho de que su funcionamiento en el entorno de lo social exige unas herramientas parecidas a éstas que encontramos en el teatro. El parecido nunca es

exacto. Mientras que nuestras capacidades que condicionan los actos de actuación, intentos y pruebas escénicas pueden ser más o menos satisfactorias, en la vida lo que cuenta es el peso existencial de nuestros actos y decisiones. A pesar de ello, el rol teatral y el rol social se vuelven hermanos gemelos o, si se trata de la escritura- los homógrafos. Como en una metáfora hablando de uno es poder deslizarse hacia el otro.

Nuestro fracaso o el hecho de “ensayar” mal nuestros roles sociales, nos hace escapar, salir de la *presentación*. Esta última palabra tal vez expresa mejor el pensamiento de Goffman y nos dirige con su *aparatus* terminológico hacia percibir lo social *como si fuera* teatro. En este sentido el manejo de los términos que sirven para describir el hombre en su vida cotidiana cumple con lo que Burke definía como la pantalla conceptual. Es decir, la apropiación de un cierto lenguaje conduce a una manera de ver algo “como algo”. En caso de una metáfora podemos querer subrayar algunos aspectos no vistos en el primer plano. Desarrollamos un modo de ver introduciendo más elementos, es decir, los procedentes de otra dimensión. La vida que “es como teatro” adquiere nuevos aspectos. Por ejemplo, la pregunta: ¿Quién escribe el guion? puede ser traducida a la pregunta: ¿Por qué un líder actúa como actúa? Aquí para adscribirle al líder varios motivos no solo basta conocer su historia de vida, sino que también otras condiciones de su comportamiento previstas en la pentada dramática.

El grado de nuestro ajustamiento a lo social depende de nuestros motivos y objetivos en las situaciones concretas. Una de las más graves objeciones contra el modelo de Goffman es que no podemos definir *la vida* como teatro pues la vida *no es* teatro, sino que tan sólo se parece a él. El modelo lo expresa en la frase “la vida es como si fuera” (Brown 1977: 80–85). Brown afirma que, si no entendemos la propuesta de Goffman como un modelo, sus conceptos nos llevarán a confusiones y contradicciones. La realidad social puede ser, en este sentido, un teatro por las exigencias sociales de la vida en grupo, con los valores compartidos, donde la creencia en lo adecuado o bueno es muy difícil de diferenciar de una estrategia o cálculo emprendido para obtener los fines planeados. En *La presentación de la persona...*, Goffman tuvo el cuidado de señalar las limitaciones de la metáfora dramática. En una revisión de Shakespeare, advirtió que: “El mundo entero no es, por cierto, un escenario, pero no es fácil especificar los aspectos fundamentales que establecen la diferencia” (Goffman 1981: 83). Y hacia el final del libro, advirtió que la dramaturgia no es más que una “retórica y una maniobra”:

Al desarrollar el marco conceptual empleado en este estudio, utilicé en parte el lenguaje teatral. Hablé de actores y auditorios; de rutinas y papeles; de actuaciones exitosas o fallidas; de indicaciones, medios escénicos y trasfondo; de necesidades dramáticas, habilidades y estrategias dramáticas. Debo admitir ahora que este intento de llevar tan lejos una mera analogía fue en parte una retórica y una maniobra. (ibidem: 270).

El análisis dramático pretende simplemente descubrir las diversas manipulaciones por las que las personas alteran la percepción de sus audiencias. Goffman no juzgaba la moralidad de estas

manipulaciones, a pesar de que, sin duda, daba a entender que un miembro sabio de la audiencia es capaz de “ver a través” de las presentaciones. Más tarde en su carrera, Goffman regresó a las preguntas sobre los límites de la metáfora dramática.

Goffman distingue los siguientes elementos de la presentación del yo: actuaciones (performances), fachada, escenario y bastidores, dramatización (*dramatic realization*, idealización, mantenimiento de control expresivo, mistificación (*mystification*), realidad y engaño (*contrivance*), equipo, roles discrepantes, comunicación fuera de carácter (*communication out of character*), manejo de impresiones (*impression management*), entre otros. Veamos algunos ejemplos.

El individuo frente a los otros no puede escapar de sus actuaciones. Quiere presentarse como bueno, confiable, trabajador, útil, etc. Este objetivo nos hace representar algo y lo que representamos nos ayuda a tener impresión que algo está bajo nuestro control. El individuo se vuelve un actuante (*performer*). Algún público puede reaccionar a su actuación con aprobación o desaprobación, lo que nos puede decir algo sobre las cosas claves para poder entender su perspectiva “de la actuación o representación teatral”.

Independientemente del objetivo concreto que el individuo tenga en la cabeza y de su motivo para tener este objetivo, le interesará controlar la conducta de los demás, especialmente las respuestas que le den. Este control se consigue fundamentalmente influenciando la definición de la situación que los otros formulan... Así, cuando un individuo aparece en presencia de otros, habrá normalmente alguna razón para que movilice su actividad de modo que produzca en los demás una impresión que le interese producir» (Goffman 1981: 3-4).

Más importante todavía son los intentos y las pruebas de controlar el reflejo de su imagen en los otros. Así podemos entender que la imagen como efecto de estas actuaciones es lo que más vale socialmente. Goffman observa la distinción de *desempeñar de roles de la manera sincera y cínica*. El sociólogo nos dice que en la mayoría de los casos la gente, los protagonistas y los del público, ven lo ocurrido como la “la realidad real”. Dejar de verlo así significaría pérdida del sentido desde el punto de la vista de la acción social. Cada persona sin excepciones, como recuerda Goffman, trae su máscara o más máscaras y por eso cierta dosis de teatralidad en las relaciones cara a cara es inevitable. Por lo consiguiente un líder actúa sinceramente su papel cuando cree en él. Pues sabe qué es lo que espera de un dirigente; su rol no depende tanto de que él piensa sobre el mismo sino de lo que piensan los otros sobre él. Sus “verdades” pueden ser muy incómodas, pero igual puede pasar por los caminos de estrategias o cubrir sus objetivos con algunas expresiones retóricas. Un líder sigue su rol de manera “sincera y cínica”. Por un lado, tiene que estar de acuerdo con sí mismo. Por otro lado, su “verdad”, su propuesta, está en conflicto con otras propuestas de otros líderes y por eso se crea el espacio de competencia. Un líder balancea entre la verdad (sus conocimientos y sus propuestas) y la actuación ideada para mantener su posición. Pues muchas veces solo desde el nivel de la actuación cínica se logra implementar políticas fructíferas.

El líder se vuelve cínico cuando trata de alejarse de su rol. Esos tipos ideales sincero/cínico, como afirma Goffman, son peligrosos. Más bien se trata de alcanzar un compromiso entre sinceridad y cinismo. La total sinceridad suele ser peligrosa. Por un lado, cuando el líder, frente a sus seguidores expresa todas sus dudas y confiesa problemas que le atormentan, corre el peligro de perderlos por ser evaluado poco serio, débil, etc. Por otro lado, cuando expresa solo algunas preocupaciones y pasa en silencio otras tantas, puede ser entendido como una persona consciente, cuidadosa, la que ve en que constan problemas de la lucha política. Por lo general existe la diferencia entre comportamiento comprendido como adecuado en los bastidores y el en la escena; tras las bambalinas, el líder tiene más oportunidades para presentar su sinceridad pues está entre los suyos. En el escenario, en la situación pública o entre sus oponentes políticos, aparece como cínico. Los bastidores pueden ser el lugar donde se habla sinceramente o se bromea sobre los cinismos del comportamiento en el escenario.

La “actuación” entendida de manera de Goffman tiene sus especificidades y características. La primera es «fachada» (*front*), que forma parte de la actuación del individuo. La fachada funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación. Dentro de estos elementos distinguimos unos que son relativamente fijos; sexo, edad, título, etc. y otros que pueden cambiar de una situación a otra, por ejemplo: modo de vestir, modo de hablar, gestos, etc. En este sentido podemos distinguir dos tipos de fachadas. Una es personal- está más flexible a la invención o experimentación por parte del actor; la otra es social con aspectos más generalizados y estandarizados del desempeño de roles, que el actor tiene que aceptar. Así que cada actor desempeña su rol un tanto a su manera, siendo la relación entre el rol y la personalidad una concreción de la relación entre lo social (rol) y lo individual (personalidad).

La fachada, desde entonces, es la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación. Para empezar, será conveniente distinguir y designar las que parecen ser partes normales de la fachada. Los estímulos que componen la fachada personal puede ser divididos en dos clases: (1) «apariencia» (*appearance*) y (2) «modales» (*manner*). Esta diferenciación puede ser ejercida de acuerdo con la función que desempeña la información transmitida por estos estímulos. La apariencia se refiere a aquellos estímulos que funcionan en el momento de informarnos acerca del status social del actuante. En cambio, los modales se refieren a aquellos estímulos que funcionan en el momento de advertirnos acerca del rol de interacción que el actuante esperará desempeñar en la situación que se avecina. Estos estímulos también nos informan acerca del estado ritual temporario del individuo, es decir, si se ocupa en ese momento de alguna actividad social formal, trabajo o recreación informal, si celebra o no, una nueva fase del ciclo estacional o de su ciclo vital. Así, modales arrogantes,

agresivos, pueden dar la impresión de que el actor espera iniciar la interacción verbal y dirigir su curso. Modales humildes y gentiles, pueden dar la impresión de que el actuante espera seguir la dirección de otros o, por lo menos, de que puede ser inducido a hacerlo (Goffman, 1981: 36).

La parte más básica de la fachada es el medio (*setting*), que incluye el mobiliario, el decorado, los equipos y otros elementos propios del trasfondo escénico, que proporcionan el escenario y utilería para el flujo de acción humana que se desarrolla ante, dentro o sobre él. El fondo para rellenar medio con las personas con el estatus o habilidades adecuadas exige los conjuntos de dotaciones de signos (*sign-equipments*). Algunos de actuantes pueden considerarse “adecuados” en algunos momentos y en otros ya no. El individuo tiene “medios” o “herramientas” para convencer a los demás sobre su importancia, por ejemplo, en las dotaciones expresivas. Ese elemento Goffman llama «fachada personal». Debemos identificar dotaciones expresivas íntimamente con el actuante mismo y que, como es natural, esperamos que lo sigan dondequiera que vaya. Como parte de la fachada personal podemos incluir: las insignias del cargo o rango, el vestido, el sexo, la edad y las características raciales, el tamaño y aspecto, el porte, las pautas de lenguaje, las expresiones faciales, los gestos corporales y otras características semejantes. Algunos de estos vehículos transmisores de signos, tales como las características raciales, son para el individuo relativamente fijos y durante un período de tiempo no varían de una situación a otra. Además, algunos de estos vehículos de signos — como la expresión facial — son relativamente móviles o transitorios y pueden variar durante una actuación de un momento a otro (Goffman 1981: 34).

Los actos de actuación son esforzados por las “fachadas”. Existen tres tipos de “los medios” (*settings*) como: accesorio teatral/atrezzo (*props*); equipo expresivo (*expressive equipment*) de cada performer, su traje, edad, modo de hablar, etc., al igual que el estilo del performer. Estos tres componentes son a menudo tratados juntos como partes de la rutina de la protagonista. Permiten “la realización dramática” del acto perforamativo, que de alguna manera es también una “idealización” de esto, porque pone la actuación a la mejor luz posible.

Los escenarios en los cuales se representa el teatro de la vida cotidiana son lugares reales, físicos, no arreglados. La realidad social se compone de múltiples estratos. El mundo material es el estrato básico. Los individuos se encuentran en este mundo en la medida en que sus cuerpos físicos reales realizan rituales que generan un segundo nivel de realidad: instituciones sociales y ellos «mismos» socialmente contruidos. Los escenarios (*frontstages*) y los bastidores (*backstages*) son regiones, áreas de espacio físico. El escenario es el lugar donde tiene lugar la representación. Hay en él diversos accesorios (*props*), que buscan causar una cierta impresión y facilitar un cierto tipo de representación. Los bastidores son lugares no visibles desde el escenario. Es el lugar donde se guardan los instrumentos materiales para preparar el escenario y para limpiarlo

después de la representación y donde se esconde la basura (además de la basura física, hay una basura social que también se oculta entre bastidores). Los bastidores son también el lugar donde los actores se reúnen antes y después de la representación, tanto para ensayar y planificar (antes) como para comentar y relajarse (después). A veces hay lugares específicos que sirven como escenarios (salones, salas de reunión, salas de exhibición comercial...) o como bastidores (cocinas, cuartos de baño, almacenes...). Pero el mismo lugar puede servir como escenario o como bastidores en distintos momentos (v.g., el cuarto de baño es especialmente limpiado para los invitados, la sala de reunión es barrida después de la reunión).

Goffman distingue cinco tipos de los secretos que quieren descubrir intrusos que logran entrar a la parte de escenario de atrás (*bastidores*). Son (1) los problemas que revelan otra imagen del grupo, de esta que quiere reflejar (2) “los secretos estratégicos” sobre planes del grupo, (3) “los secretos internos” sobre planes que tiene el grupo respecto la membresía, (4) los secretos de confianza para demostrar el valor de la verdad en el grupo, (5) los secretos libres, que tratan no desacreditar del equipo. La preocupación general del actor en Goffman en el enfoque dramático es “la gestión de impresión”. Es un término que se refiere a los métodos y estrategias por las cuales los actores tratan de controlar el conocimiento del cual dispone el público.

A partir de estas elucidaciones vemos que Goffman adoptó una perspectiva de la vida social cómo si ésta fuera de una serie de actuaciones dramáticas que se asemejan a las representadas en el escenario. Ahí también, como en las obras teatrales, existe un aspecto de la dramatización (*dramatic realization*). En primer lugar, se trata de que el actor tiene que presentar su actuación ante la audiencia de modo que quede subrayada la importancia de la acción para el público. Tiene que demostrar que vale la pena escucharlo, verlo, es decir participar en su actuación. Un líder o miembro de la elite tiene que demostrar el carácter único de sus modos de resolver problemas, dirigir y etc., así como un antropólogo tiene que mantener la excepcionalidad de su perspectiva, de sus argumentos o explicaciones. En otras palabras, la situación tiene que definirse por la tensión entre aspiraciones y modos de satisfacerlas, donde también lo dramático se canaliza en la forma de la interacción estratégica. Desde entonces la dramaturgia en este sentido se debía entender como una orientación dirigida hacia obtención de los resultados esperados, aceptación por el grupo, establecimiento de la comunicación esperada, u obtención de algún objetivo específico. Por lo tanto, tiene carácter instrumental. En este sentido podemos decir que la analogía teatral, envuelve el orden social visto como un juego de intereses. Desde entonces Goffman la percibe como un tipo de manipulación indispensable para el funcionamiento de la sociedad y posibilidad para lograr lo que la gente necesita. La dramaturgia es la forma de la interacción estratégica. En cambio, hay actuaciones del carácter ritual, estos también se caracterizan por lo dramático. El comportamiento normativo no demuestra las características en esta forma, porque su mayor tarea no parece

provocar los objetivos externos. El comportamiento normativo de tipo ritual tiene objetivos que para los participantes pueden ser entendidas a partir de sus propias reglas y sus propios fines. Pocas veces se busca provocar los resultados pragmáticos, más bien se trata de hacer algo opuesto al orden social. No es necesario que los objetivos deban vincularse directamente con la vida actual del grupo.

En la interacción estratégica, el actor trata de lograr ventaja que le puede llevar al determinado resultado. Para Goffman la tarea más fructífera podría ser el entendimiento de la unión de los dos elementos coexistentes: estratégicos y normativos. No es posible planear una estrategia sin tener fines y objetivos para lograr. Esto nos lleva a su visión de racionalidad social humana – el tema presentado en su disertación doctoral y después en dos libros: *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction* (1961) y *Strategic Interaction* (1969).

El individuo en las condiciones del desempeño de su rol, tiende a idealizar este último, no solo adjudicándole una importancia superior sino también subrayando el modo en que se desempeña el rol. Por esta razón el actuante subraya aquellas partes del desempeño del rol que caben en la imagen ideal y oculta los elementos con los cuales no puede cumplir. El líder político revela sus capacidades como un dirigente hábil, con los conocimientos y experiencias suficientes para fungir con el cargo. El etnógrafo se presenta como conocedor de la vida cotidiana del grupo investigado para después poder opinar, valorar y reflexionar sobre esta experiencia. Así que cualquier incompetencia o falta de conocimientos resulta peligrosa para la autoridad de ambos. Por este motivo ambos intentarán ocultar sus ignorancias.

Un actor puede dejar de lado el control expresivo a causa de temor a perder accidentalmente el control físico. Imaginemos a un presidente municipal que cae durante su nombramiento o un alcalde tzotzil cuando se le cae el bastón del mando en una fiesta tradicional. Podemos imaginar otra situación cuando un representante político durante el plebiscito organizado en Chenalhó se preocupa demasiado por su interacción con público o, por el contrario, no se preocupa en lo más mínimo. El hecho de caer frente al público, que en breve nos va a evaluar para el futuro puesto, pone en ridículo al candidato y tiende a disminuir su autoridad, además de que le puede provocar un huevazo por parte de los seguidores de un oponente político. Un candidato listo podría saber superar estos contravientos aprovechando la situación. Debe aprender a manejar lo accidental, lo no previsible transformando el peligro en una broma, por ejemplo: “¡Parece que les caigo bien!” o “¡Tengo suficientes huevos para batallar en la contenida electoral, no se preocupen!”. En estas situaciones hacer el caso omiso de la reacción negativa de la audiencia podría ser recibido como falta de preparación para fungir el cargo, por el otro lado, reaccionar de manera agresiva o demasiado preocupada también podrían revelar otras desventajas del candidato.

Existen otras conceptualizaciones goffmanianas las cuales nos pueden servir para describir las representaciones en la vida cotidiana. Los podemos presentar en la siguiente tabla:

Figura 1.2. Tabla con otras conceptualizaciones goffmanianas para describir la vida como teatro (1981) (fuente: Caballero 1989)

Representación no veraz (<i>misrepresentation</i>)	Tiene lugar cuando un actor se expresa en su desempeño de rol de modo no conforme con la realidad: miente descaradamente, guarda secretos, rehúsa revelar hechos inconvenientes. El actor honrado evita la aplicación usual de estas técnicas, mientras que el no honrado las utiliza constantemente. (ibidem: 70)
Mistificación (<i>mystification</i>)	“La mistificación” rodea varios performances. Describe las prácticas en donde el público debe mantener la distancia en lugar de acercarse a la presentación (la mirada atenta y analítica de los performers). Algunos protagonistas quieren presentar el único misterio donde en realidad no hay ningún misterio. El problema dramático más grande es el hecho de prever que el público descubra que no exista ningún misterio (ibidem: 82).
Realidad y engaño (<i>contrivance</i>)	Cualquier desempeño de rol se sitúa entre la veracidad y el engaño. Lo normal es que se dé una mezcla de ambas cosas. Y es que un eficaz desempeño de roles necesita tal mezcla: el actor honrado, sincero y serio necesita prestar tanta atención a una adecuada presentación de sí mismo como el actor deshonesto, no sincero y frívolo porque tanto el primero como el segundo necesita «vender su producto» (el de su actuación). (ibidem: 82)
Comunicación fuera de carácter (<i>communication out of character</i>)	Cuando distintos equipos se reúnen (v.g., representantes de distintos partidos políticos), suelen presentarse mutuamente apareciendo como pretenden ser. Es decir: permanecen «en carácter» (<i>stay in character</i>) \ juegan el juego oficial y hablan el lenguaje oficial. Sin embargo, cuanto más tensión experimentan al actuar así, más probable es que utilicen mecanismos para indicar que no son realmente lo que parecen ser cuando juegan el juego oficial. Se comunican entonces «fuera de carácter». Un equipo, por ejemplo, puede hablar entre bastidores sobre la audiencia de modo distinto a como lo hace en el escenario. Se puede, por ejemplo, ridiculizar, cuando abandonan la escena, a aquellos a quienes se trató muy seriamente mientras estaban presentes. Un último ejemplo puede ser el de equipos que interactúan oficialmente (v.g., partidos políticos, sindicatos y patronal...) y que, paralelamente, se comunican extraoficialmente de modo que se abran nuevas vías de entendimiento. Esta comunicación no podría tener lugar al hablar oficialmente ante una audiencia (es decir: «con luz y taquígrafos»). (ibidem: 190-192)
Manejo de impresiones (<i>impression management</i>)	Un equipo necesita, para actuar eficazmente, lealtad dramática, disciplina y una visión global de la situación. Necesita también mecanismos defensivos: control de acceso al equipo (al que puede perjudicar el resultar demasiado fácilmente accesible), separación entre escenario y bastidores (del que ya hemos hablado) y tacto. (ibidem: 234-238)

Los protagonistas, como observa Goffman, muy pocas veces se presentan y actúan de manera individual. Más común es su organización en los grupos (*team*). Cada de los conjuntos tienen carácter confidencial. Por un lado, los protagonistas cuidan sus modos, estrategias para su presentación. Por otro lado, se crea un tipo de lealtad entre los mismos miembros del grupo. Cada grupo tiene a su director, que organiza su funcionamiento, ofrece los roles y sirve como látigo, volviendo a la disciplina otros miembros del grupo o los miembros por algún motivo-desconsolados. Las presentaciones pasan en la escena y fuera de ella. Goffman distinguió entre la región de frente y del atrás. En el primer caso los que se presentan están en conciencia que el público lo está observando. En el segundo caso la escena del grupo, es meramente grupal y consta

de otras presentaciones. Existe el cuidado sobre recibir nuevos miembros del grupo, es decir el paso entre dos esferas de la frente y de la atrás. A pesar de eso varias personas encuentran acceso a los secretos del grupo.

En las situaciones sociales encontramos roles que son discrepantes. Son los roles que no se ajustan a estos establecidos dentro de un equipo. Estos tienen que fingir un rol para esconder su rol verdadero. Es el caso de informadores confidenciales para otros equipos y/o para la audiencia. Ejemplos de roles discrepantes aparecen muchas veces en el campo político y funcionan como los informantes para oponentes políticos, a saber, los espías⁴.

La aportación teórica y conceptual de Goffman útil para esta tesis no termina con la exposición de los conceptos de su primer y más famoso libro. Merece mencionar el otro libro, a saber, *Frame Analysis. An essay on the organization of experience* (1975) por ser más sistemático y conceptual en el cual Goffman presenta nuevos elementos importantes. En este libro el pensamiento sociológico de Goffman cobra tintes lingüísticos y filosóficos. Goffman, cómo nos dice el subtítulo del libro, se centró en la organización de nuestras experiencias, es decir, en el hecho de cómo éstas se proyectan en la realidad. En el capítulo 5 Goffman nos recuerda una vez más que no todo el mundo es un escenario tratando de especificar los aspectos bajo los cuales difieren los mundos teatrales y los cotidianos. Empezó por repensar la definición de la actuación. Sugirió que deberíamos definir al ejecutante negativamente, o sea, como la persona a la cual la audiencia otorga un permiso especial y exclusivo para presentar un drama. Este permiso revela el marco (*frame*)⁵ que define la naturaleza de la actuación y sirve como esquema interpretativo. En pocas situaciones nos encontramos con tan sólo un marco. Además, éstos tienen sus tamaños. Unos, los más grandes pueden abarcar los otros, más chicos. Nuestras experiencias pueden ser ubicadas en varios marcos a la vez. Depende de nosotros o de las condiciones si escogemos éste u otro marco. Por esta razón una negociación entre “actores” determina lo que “sucede” o “lo que está pasando”. El reconocimiento de lo que está pasando entre ellos también puede ser otra cosa para una tercera parte observadora. Esto quiere decir que una presentación puede sufrir de críticas sociales por parte del público u otros individuos pertenecientes a su grupo. Por esta razón el proceso de enmarcamiento interpretativo consta de percepción, interpretación, comprensión y actuación. Una situación se define a través de sistemas simbólicos de significado, cogniciones, normas y perspectivas estéticas. La realidad, aunque es multidimensional, debe tener una estructuración o jerarquización, sobre todo cuando queremos contar algo sobre ella. Intentando de

⁴ Sería interesante preguntar al margen de estas consideraciones ¿Cómo se ubicaría el etnógrafo durante su investigación?

⁵ Otra metáfora que utiliza es la de las claves musicales (habla de *keys* y de *keying*), pudiéndose pasar de una clave a otra («cambiar de chip», se dice hoy a veces de modo castizamente informático).

plasmar la realidad deducimos, aprendemos, investigamos que algunos marcos son más importantes que otros. Los principales niveles son los marcos o esquemas primarios y sus transformaciones. Los marcos primarios («*primary frameworks*») consisten en: 1) el mundo natural de los objetos físicos en el que las personas viven (incluidos sus propios cuerpos), y 2) el mundo social de las personas que interactúan e interpretan y de las relaciones sociales en las cuales están involucradas.

1.C. Victor Witter Turner: interacción-proceso-dramatismo

El pensamiento antropológico de Victor Witter Turner merece un estudio minucioso, el que, sin embargo, no puede darse en este lugar. Un párrafo que le dedicamos apenas puede considerarse como indispensable, aunque no suficiente para darnos cuenta de la contribución turneriana al enfoque dramatúrgico. Su trabajo se presenta como un paseo entre varias tradiciones y enfoques antropológicos. Las raíces de sus estudios y puntos de partida para su teoría encontramos en la escuela de Manchester, y su gran mentor - Max Gluckman. Por este motivo Turner no solo se interesó, sino también fue obligado a realizar sus estudios sobre las tribus africanas, retomando el enfoque dirigido hacia observar los conflictos. Como comenta Max Gluckman en el prefacio del libro *Schism and Continuity in An African Society. A Study of Ndembu Village Life*:

Turner has built his study of Mukanza village around what he calls “the social drama”— one of a series of crises occurring in the history of the village, when either a quarrel between some of the inhabitants, or a misfortune ascribed by the people and by divination to ancestral spirits or sorcery, precipitates threats to the unity of the village. The village as a whole, and its neighbors, as well as component groups within the village, try to use different forms of redress to meet these threats. Turner argues that when the conflict emerges from the opposed interests and claims of protagonists acting under a single social principle, judicial institutions can be invoked to meet the crisis, for a rational attempt can be made to adjust claims which are similarly based. But when claims are advanced under different social principles, which are inconsistent with one another even to the point of contradicting one another, there can be no rational settlement. (Gluckman en Turner 1957: XI-XII)

En sus reflexiones sobre los conflictos, no solo tomaba en cuenta el papel de parentesco, sino también debatía sobre el carácter e importancia de los símbolos para los pueblos estudiados. Su interés por este último tema permite inscribirle en la corriente de la antropología simbólica o interpretativa, especialmente después de su decisión de migrar a Estados Unidos. En su necesidad de no ser estático en cuanto a percibir los símbolos, desarrollaba la visión de verlos como procesos. Esta manera de pensar no solo le otorgó el crédito de ser considerado un procesalista, sino que también reveló su interés por las innovaciones en el aprendizaje antropológico.

El interés por el teatro siempre estaba presente en su vida, sobre todo por razones familiares pues su madre trabajaba como actriz en el teatro. Por este motivo durante toda su carrera, Turner se sentía atraído por las analogías, conceptos, términos y observaciones, provenientes del ambiente teatral. En la búsqueda de los nuevos conceptos, tanto en su trabajo como en la vida personal, se

juntaban de esta manera los espacios antropológicos y los artísticos. Su última obra abriría la puerta para los intentos, pruebas, ensayos de la etnografía performativa.

Turner, como egresado y formado de la escuela de Manchester, opinaba que el orden social no era dado de una vez por todas. La sensación de participar en algo importante nos hace tratarlo como un ideal; su lejanía e inaccesibilidad, en cambio, pone de manifiesto la necesidad de definirlo como un proceso que se despliega enfrentado problemas, conflictos y riesgos del cisma. Turner percibía desde entonces el orden social como un proceso dinámico, que no tanto existe y permanece, sino que se crea y recrea constantemente. Algunos elementos estructurales, especialmente en los rituales, tenían su importancia para la tradición funcionalista dominante. Los funcionalistas, sin embargo, perdían de vista toda la complejidad de la vida arraigada en el transcurso histórico. El enfoque procesual representado por Turner apuntaba a la situación de devenir del orden social, donde su existencia no tanto es dada, sino que se desenvuelve en el proceso de contraponerse de preguntas, dudas, conflictos y crisis constantes en varios niveles de la vida social. La sociedad como una construcción, bajo un cierto aspecto, se opone a lo que comprendemos como normalidad. El nuevo análisis de la cultura debe permitirnos a sacar a relucir este nuevo aspecto de lo carnavalesco y lo teatral.

Los constantes desafíos y choques exigen la reproducción o abandono de algunas normas o valores. Como veremos más adelante, aunque muchas de las tradiciones de los *chenalheros* fueran echados al basurero de la historia, en su lugar aparecieron otros elementos distintivos. En este sentido hay que ser cautelosos en cuanto al uso de tales términos como “comunidad”, “sociedad” y “tradición”, sobre todo, cuando estamos anclados en la tradición funcionalista.

Turner como pensador procesual hacía preguntas sobre la comunidad y la tradición desde la nueva perspectiva enfocada en la actividad dinámica más bien que en la estabilidad. Esta actitud implicaba el proceso re-creativo y re-interpretativo. Percibir la comunidad de manera funcionalista implica varios problemas. Desde Durkheim hasta Talcott Parsons, pasando por Radcliffe Brown, se había tratado de presentar una teoría unificada del orden y el cambio como basada en la metáfora biológica. Siguiendo a Turner nos damos cuenta, que al evocar la palabra “devenir”, nos sometemos a la vieja metáfora del crecimiento y la decadencia orgánica. El devenir (*la transformación*) sugiere continuidad genética, el crecimiento orientado hacia un fin, el desarrollo acumulativo, el progreso, etc. Turner no se oponía de manera total al uso de metáforas. Sabiamente consideraba que éstas se deben elegir cuidadosamente, y sobre todo las metáforas para que podrían ser ampliadas de manera no abusiva y para ofrecer un potencial fructífero. En ciencias sociales conocemos varios ejemplos de este tipo, donde la sociedad se veía como “un gran animal” o una “gran maquinaria”. Este tipo de metáforas como nos indica Turner a través de Stephen C. Pepper se llamaron metáforas-raíces: “Un hombre que desea comprender el mundo mira entorno suyo en

busca de un indicio para su comprensión. Se fija en algún área de hechos de sentido común y trata de ver si no puede comprender otras áreas en términos de esa. El área original deviene entonces su analogía básica o metáfora raíz” (1942: 91).

En su primer libro publicado en 1957, basado en la tesis doctoral defendida en Manchester, Turner describe y analiza la organización social en Mukanza, una aldea Ndembu, aludiendo a lo que llama “el drama social” (Turner 1957: XVII). En su teoría lo define como una serie de crisis ocurridos en la historia de aldea. Con ello comprende disputas y peleas entre los habitantes o desgracias causadas por la actitud de la gente y espíritus ancestrales, también por el motivo de la magia. Estos acontecimientos provocan riesgos para la unidad de aldea, lo que despierta las acciones conciliatorias. Dependiendo del fracaso o éxito, ocurre el cisma o sigue la continuidad. Como lo explica los “dramas sociales” tienen la “forma de procesión”. Así reflexiona sobre su concepto clave:

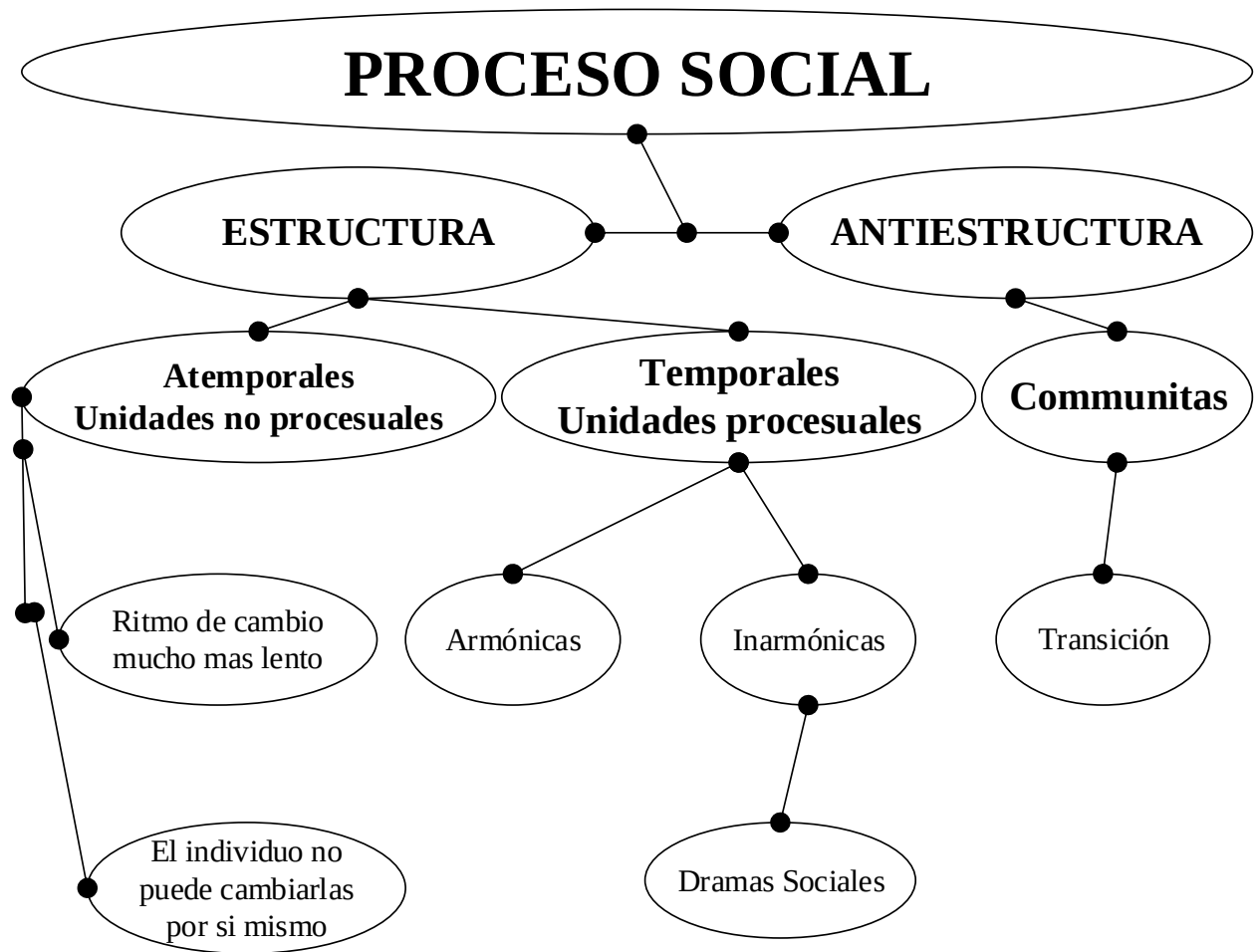
En el drama social, aunque se hacen elecciones de medios, fines y de afiliación social, el énfasis está principalmente en la lealtad y la obligación, al igual que en el interés; el curso de los sucesos puede, entonces, tener una cualidad trágica. Cuando empecé a examinar el drama social, escribí en *Schism and Continuity* (Turner, 1957) lo siguiente: *la situación en una aldea ndembu tiene un paralelismo cercano al drama griego donde se es testigo del desamparo del individuo humano frente a las Parcas; pero en este caso [y también en el de Islandia, según mis hallazgos] las Parcas son las necesidades del proceso social* (ibid.:94). El conflicto parece visibilizar los aspectos sociales, normalmente encubiertos por las costumbres, y hace aterradoramente prominentes los hábitos de la rutina diaria. La gente debe tomar partido como imperativo moral, muchas veces en contra de sus preferencias personales. La elección es rebasada por la obligación. (Turner 2002: 47)

El interés del Turner se enfoca en el conflicto y su resolución, como indispensables partes del proceso social. Éstas pueden aparecer por un lado dentro de la antiestructura y, por el otro, dentro de la estructura. El conflicto y una quiebre o su riesgo pueden ser expresados y simbolizados en un ritual. Ahí muchas veces el orden normal se sustituye por la antiestructura y se refleja en el establecimiento de *communitas*. No es el único momento en que “otras visiones” o agrupamientos entran en debate. Esto puede suceder en la vida cotidiana – en la estructura. Como afirma Turner las dos dimensiones, o sea, la estructura y la antiestructura, tienen que estar relacionados de manera correspondiente:

(...) la acción estructural no tarda en volverse árida y mecánica si quienes participan en ella no se sumergen periódicamente en el abismo regenerador de la *communitas*. Lo más sabio es encontrar en todo momento la relación apropiada entre estructura y *communitas* bajo las circunstancias dadas de tiempo y lugar, aceptar cada modalidad cuando es superior sin que ello signifique rechazar la otra, y no aferrarse a ninguna una vez que haya perdido el impulso momentáneo (Turner 1988: 103).

El proceso social y sus elementos claves para Turner, los podemos presentar a través del siguiente diagrama:

Figura 1.3. Proceso social y su división según Turner



Como podemos apreciar en el esquema, los dramas sociales se encuentran dentro de la estructura cayendo en la categoría de las temporales unidades procesuales de carácter inarmónico. De esta manera Turner, siguiendo a Kurt Lewin, ubica el drama social en la fase “inarmónica” del proceso social. En ésta los intereses y las actitudes de los grupos e individuos se encuentran en una oposición obvia. Los dramas sociales parecen constituirse en unidades del proceso social que pueden aislarse y describirse con exactitud. Por supuesto no todas logran una resolución clara lo que no nos impide afirmar que el drama tiene “forma procesual”.

Los dramas y las empresas sociales —al igual que otros tipos de unidades procesales— representan secuencias de sucesos con una estructura, tal como lo muestra la mirada retrospectiva de un observador. Contraria a la atemporal (que incluye estructuras conceptuales, cognitivas y sintácticas), la estructura temporal está organizada más por relaciones temporales que por relaciones espaciales, donde, desde luego, los mismos esquemas cognitivos son el resultado de un proceso mental y tienen cualidades procesales. Si fuera posible atrapar un proceso social, como una película, para revisar las relaciones coexistentes dentro de una comunidad, como si fueran fotos fijas, probablemente se encontraría que las estructuras temporales son incompletas e inconclusas y tienen un fin abierto. Cuando mucho, estarían encaminadas hacia un fin. (Turner 2002: 47)

Turner, siguiendo a Richard, veía al hombre como un actor atrapado entre el total resplandor de la atención consciente y el nivel más oscuro del inconsciente. Ahí, en casi cualquier nivel endofísico, se encontraría un grupo de ideas, imágenes o conceptos con la etiqueta de “estructuras atemporales”. Se trata de modelos de lo que la gente “cree hacer, debería hacer o gustaría hacer”

(Richards 1939:160) o diciendo en otras palabras “bisagras”. Turner termina su observación basada en Richards con siguientes palabras:

En las representaciones colectivas intersubjetivas de un grupo se descubrirían las estructuras y los sistemas, los patrones de acción propositivos y, en niveles más profundos, los marcos categóricos. Estas estructuras individuales y grupales, inherentes a la mente y al sistema nervioso, tienen una función directriz y cibernética en la sucesión interminable de los eventos sociales, ya que les imponen su orden y, ciertamente, dividen las unidades procesales en etapas. La estructura, como indica Marvin Harris, “es el orden en un sistema”. Las fases estructurales de un drama social no son producto del instinto sino de los modelos y metáforas que los actores tienen en la mente. No se trata aquí de que “el fuego encuentre su propia forma” sino que la forma proporcione un fogón, una chimenea y un extintor para el fuego. Las estructuras son los aspectos más estables de la acción y de la interrelación. El filósofo John Dewey los describió como “los hechos más rápidos e irregulares” del proceso social, que se convierten en “hechos rítmicos más lentos y regulares” por medio de los efectos cibernéticos de los modelos cognitivos y normativos o estructurales. Algunos de los “hechos rítmicos regulares” pueden medirse y expresarse de forma estadística. Pero aquí, antes que nada, debemos interesarnos por la forma, el perfil diacrónico del drama social (Turner 2002: 48).

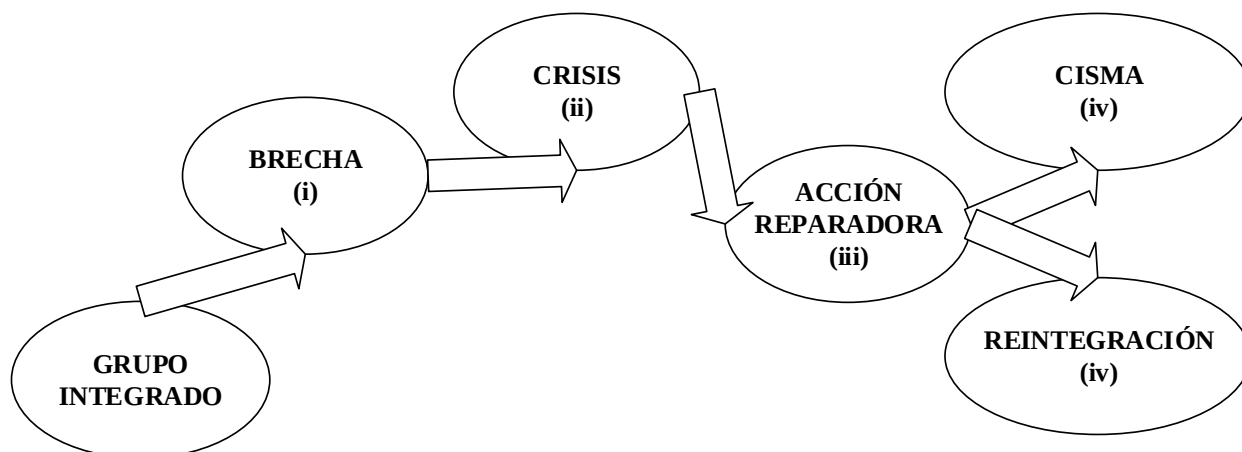
Desde entonces el drama social es visto no solo como un resultado de instinto o intuición del etnógrafo, sino que es el producto “de los modelos y metáforas que los actores tienen en la mente.” Al ver metafóricamente el flujo de la vida social como un fuego, Turner admite que su forma se equipara al fogón: “Las estructuras son los aspectos más estables de la acción y de la interrelación.” En su trabajo de campo Turner mostró que los conflictos provocaban cambios de la estructura en las aldeas tradicionales. El antropólogo quien quería observar estos cambios y conflictos tenía que moverse entre varias aldeas Ndembu para descubrir patrones y maneras de abordar los conflictos en el contexto de la organización social tradicional (Turner 1968: 27-28). En general los conflictos pasaban en el contexto del sistema de parentesco y los sistemas de residencia siendo ambos enraizados en la dicotomía de los roles de producción y reproducción entre hombre y mujer (Turner, 1968: 60).

Aunque Turner percibía elementos estructurales como claves, se concentraba también en la acción y la experiencia. En su perspectiva la vida social produce símbolos y significados que se contruyen como producto del tiempo y contexto. En su juicio la descripción del mundo social no puede concentrarse en el estatus de su existencia estática y estabilidad. Turner nos obliga a distinguir los modelos estáticos y atemporales que los hombres tienen en la cabeza; éstos están vinculados con la dinámica social pues la vida social de un grupo es el proceso dirigido hacia el devenir. Nuestro autor pone fin a las metáforas de la proveniencia orgánica, biológica o mecánica que confundían estas dos perspectivas, a saber, la dinámica y la estática, y no se enfocaban en el cambio social.

Por un lado, en el caso de los ndembu de Zambia, resultaba muy útil pensar “biológicamente” acerca de los “ciclos vitales de la aldea” y los “ciclos domésticos”, el “origen”, “crecimiento” y “decrepitud” de aldeas, familias y linajes. No resultaba natural pensar sobre el cambio como algo inmanente a la estructura de la sociedad ndembu, cuando claramente había “vientos de cambio” de índole económica, política, social, religiosa o legal.

La forma de “procesión del drama” puede ser demostrada en sus fases generales, que Turner descubrió observando proceso social en sus las regularidades y quiebras. Como recordamos en el esquema anterior el drama social forma parte de la estructura y se encuentra dentro de los procesos inarmónicos o a-armónicos. Esta mirada hacia algunos acontecimientos que se juntan en el drama social, Turner debía a van Gennep y su conceptualización del ritual. Turner distinguía cuatro fases de drama social: **i)** la brecha; **ii)** la crisis; **iii)** la acción reparadora; **iv)** la reintegración/cisma, lo que podemos visualizar en la figura que sigue:

Figura 1.4. Proceso social y su división según Turner



El punto de partida para Turner es el grupo integrado, donde no hay divisiones serias. **La brecha (i)** se expresa como un acto público que consiste en la ruptura de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas. Turner lo describe de la manera siguiente:

1. La brecha de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas, la cual ocurre entre personas o grupos dentro del mismo sistema de relaciones sociales, ya sea aldea, jefatura, oficina, fábrica, partido político o cuartel, iglesia, departamento universitario o cualquier otro sistema, conjunto o campo perdurable de interacción social. Tal brecha está señalada por una infracción pública y abierta o por el incumplimiento deliberado de alguna norma decisiva en la interrelación de las partes. La burla a esta norma es un símbolo obvio de disidencia. En un drama social no es un crimen, aunque formalmente puede parecer tal; en realidad es un “detonador simbólico de la confrontación o el enfrentamiento”, para usar los términos de Frederick Bailey. Siempre hay algo altruista en semejante brecha simbólica; siempre hay algo egoísta en un crimen. Un individuo puede realizar una brecha dramática, pero siempre actúa o cree que actúa en representación de otras partes, ya sea que estén conscientes o no de ello. Se ve a sí mismo como un representante, no como un actor solitario (Turner 2002: 49).

En este sentido la disidencia tiene que ser un acto público, donde el protagonista “actúa o cree que actúa en representación de otras partes”. Su infracción o falta de cumplir con alguna norma tiene que romper con alguna relación entre los partes. El drama social puede comenzar con un “detonador simbólico de la confrontación o el enfrentamiento”, o sea, un acto público como manifestación, un secuestro, una destitución del puesto o una demostración de falta de respeto al orden o sus autoridades.

Después del mantenimiento de la situación de quiebra de las relaciones sociales regulares gobernadas por las normas, sobreviene **una fase de crisis creciente (ii)**.

2. Después de la brecha de las relaciones sociales gobernadas por normas, viene la fase de montar la crisis, durante la cual, a menos que la brecha se disipe rápidamente en un área limitada de la interacción social, la brecha tiende a extenderse y expandirse hasta ser coextensiva de alguna grieta en el amplio escenario de las relaciones sociales relevantes, a las cuales pertenecen las partes antagónicas o en conflicto. Esta situación es llamada "escalada" de la crisis. Si se trata de un drama social que involucra a dos naciones en una región geográfica, la escalada podría implicar un movimiento hacia el antagonismo en toda la resquebrajadura global dominante entre los campos comunista y capitalista. Entre los ndembu, la fase de crisis expone el patrón de la intriga faccional común, encubierta hasta ahora y manejada en privado dentro del grupo social, aldea, vecindario o jefatura relevante. Debajo de ésta se hace visible la gradualmente cambiante, menos plástica, más durable, pero básica estructura social ndembu, conformada por relaciones que tienen un alto grado de constancia y consistencia y que son respaldadas por patrones normativos, establecidos en el transcurso de profundas regularidades de acondicionamiento, entrenamiento y experiencia social (Turner 2002: 50).

Durante esta crisis, (a menos que la quiebra pueda ser aislada en el interior de un área limitada de interacción social), existe una tendencia a que la quiebra se extienda hasta que llega a ser coextensiva con alguna hendidura dominante en el conjunto mayor de relaciones sociales relevantes al que pertenecen las partes en conflicto. Esa ampliación normalmente la llamamos la "escalada" de la crisis. Por su permanencia podría implicar un movimiento gradual hacia el antagonismo a lo largo de la hendidura micro hacia más global (Turner 1968: 91). La crisis puede tener varios grados y tomar diferentes formas de desarrollarse. Esto ya depende de nuestra escena, sus actores y tipos de acciones empleados por estos últimos.

Entre los ndembu, como lo muestra Turner, la fase de la crisis pone al descubierto un patrón de intriga entre facciones hasta el momento oculto o privado, en el interior del grupo social, la aldea, el vecindario o la jefatura relevante; por debajo de él se vuelve visible la estructura social (menos plástica, más perdurable pero, sin embargo, en constante cambio), hecha de relaciones que poseen un alto grado de constancia y consistencia; éstas se asientan en esquemas normativos sedimentados en el curso de profundas regularidades de condicionamiento, enseñanza y experiencia social.

La tercera fase consta de **la acción reparadora (iii)** o del desagravio.

3. Esto lleva a la tercera fase: la acción reparadora. Para evitar que la crisis se expanda, muy pronto entran en acción ciertos mecanismos de ajuste y de reparación —y aquí, con gusto, tomo prestada una metáfora de la física—, formales o informales, institucionalizados o, ad hoc, ejecutados por líderes o miembros estructuralmente representativos del sistema social alterado. Estos mecanismos varían según el tipo y la complejidad, de acuerdo con factores tales como la profundidad, el significado social compartido de la brecha, el grado de inclusión social de la crisis, la naturaleza del grupo social dentro del cual se originó la brecha y el grado de su autonomía con referencia a sistemas más amplios o externos de las relaciones sociales. Pueden abarcar desde una advertencia personal y mediación o arbitraje informales hasta la puesta en acción de la maquinaria jurídica formal y legal, para resolver ciertos tipos de crisis o legitimar otros modos de resolución hasta la ejecución de un ritual público. La noción de escalada también puede aplicarse a esta fase: en una sociedad industrial compleja, por ejemplo, los antagonistas pueden trasladar una disputa de una corte con menor jurisdicción a la suprema corte, mediante la intervención de niveles judiciales intermedios (Turner 2002: 51).

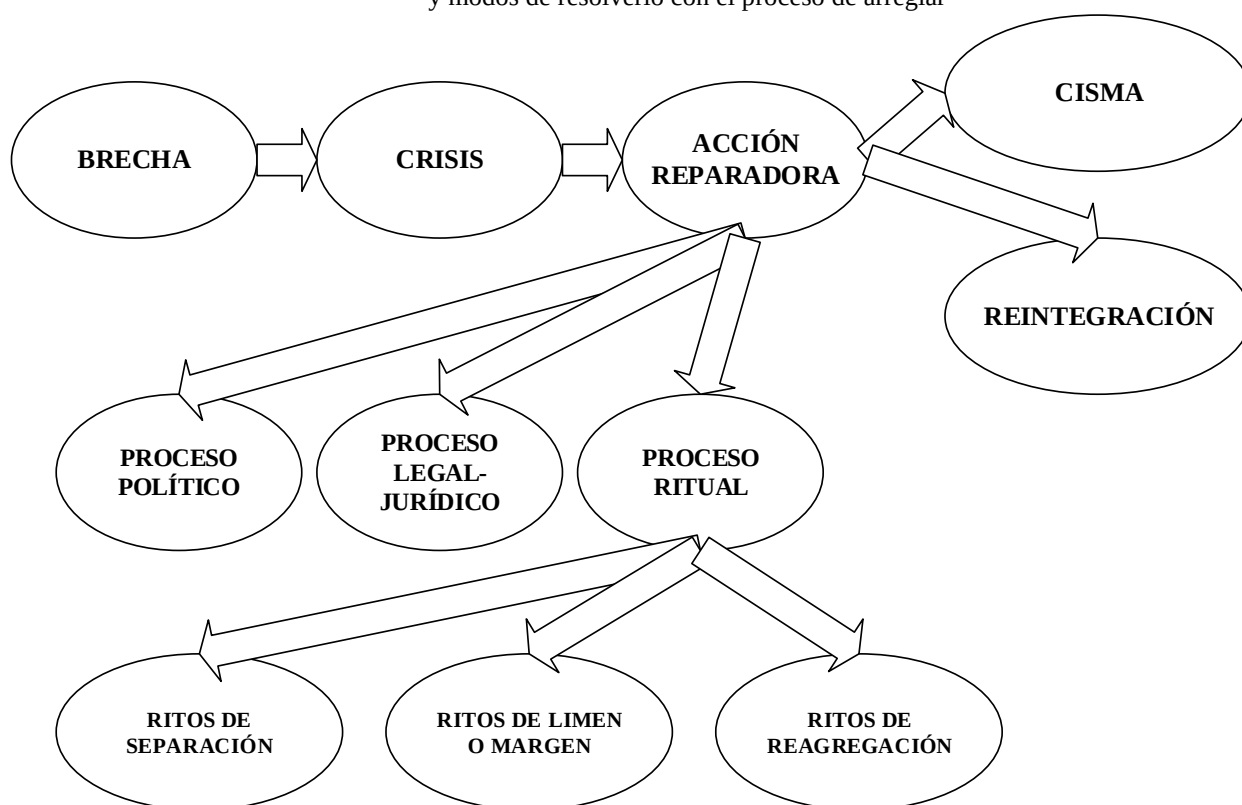
De lo que se trata aquí es de la limitación de la extensión de la crisis. Los miembros conductores o estructuralmente representativos del sistema ponen prontamente en operación ciertos "mecanismos" de ajuste y reparación. El tipo y la complejidad de estos mecanismos varían de

acuerdo con tales factores como la profundidad y la significación social compartida de la quiebra, la extensión social de la crisis, la naturaleza del grupo social dentro del cual tuvo lugar la quiebra y el grado de su autonomía con referencia a los sistemas más amplios de relaciones sociales. Estos mecanismos siguen tales pautas como la amonestación personal, la mediación informal o el arbitraje, hasta la maquinaria jurídica y legal formal, o, para resolver ciertas clases de crisis o legitimar otros modos de resolución, la ejecución de rituales públicos. La noción de “escalada” se puede aplicar también en esta fase. Es decir, varios niveles de la crisis y las acciones reparadoras fallidas forman una escalera de doble destino. Por un lado, tenemos la crisis y sus grados y por otras, las acciones reparadoras.

En los estudios del cambio social debemos, como nos dice Turner, prestar la mayor atención a esta tercera fase. Es la etapa potencialmente reparadora del drama social. En este momento la clave es la observación de la maquinaria de compensación y su funcionamiento lo que permite manipular la crisis al igual que restaurar o restablecer alguna variante del *status quo*, o, si no es posible, llegar a establecer la paz entre los contendientes. En las fases dos y tres, es decir de la crisis y del desagravio, comienzan a crearse nuevas técnicas pragmáticas y/o de la acción simbólica que alcanzan o no, canalizar la crisis y reestablecer la integración del grupo.

En el momento de tensión en la sociedad, el grupo, la comunidad, la asociación o cualquier unidad social, se despierta la “autoconsciencia”. El proceso de reparación tiene sus rasgos liminales. De alguna manera es un momento, un estado de ser, como lo llamaba Turner *betwixt and between* (Turner 1991: 95), “ni lo uno ni lo otro”. Es el periodo cuando en el proceso social aparece *communitas*, se formulan preguntas y se buscan resoluciones. Es el tiempo de estar en un “no lugar”, en el cual se expresa la pregunta sobre un futuro de las reglas, patrones y modelos de comportamiento. Por lo consiguiente aparecen las críticas y/o expresiones de defensa del orden. Unas brechas y las crisis pueden tener varias “caras” o formas dependiendo de la cultura en la que ocurren. Richard Schechner, el tardío colaborador de Turner reflexionaba sobre varios tipos de rituales como la expresión de la performatividad en el proceso de arreglar un conflicto. Se concentraba en la vinculación entre el ritual y el teatro como modo de arreglar la crisis en el campo político y legal-jurídico. Esos procesos pueden ocurrir y normalmente pasan simultáneamente. Sin duda los procesos políticos y legales-jurídicos no están ni pueden ser privados de aspectos performativos lo que podemos apreciar en el siguiente esquema:

Figura 1.5: Las cuatro fases del drama social según Schechner y modos de resolverlo con el proceso de arreglar



Estos procesos pueden esforzarse mutuamente, pero en algunas ocasiones pueden entrar en conflicto. Sus relaciones cambiantes y reconfiguraciones pueden decirnos algo sobre los cambios ocurrientes dentro del grupo estudiado. Se me ocurren varios ejemplos observados durante mi trabajo de campo para visualizar al lector la distinción presentada por Turner y seguida por Schechner. Por ejemplo, mientras que el *soplente* en una capilla de Santa Cruz enfrentaba un conflicto territorial entre Chenalhó y Chalchihuitán pronunciando el rezo ritual llamado *riox* en el que suplicaba la paz social (proceso ritual), los miembros de los Comisariados de Bienes Comunes y los ex-presidentes de ambas comunidades estaban negociando en la asistencia de gobierno estatal (proceso político), consultándolo con el Tribunal Agrario de estado de Chiapas (proceso legal y jurídico). Cada tipo de proceso intenta a aliviar o resolver el conflicto, pero, finalmente las acciones de reparación fracasan, o, peor todavía, hacen la crisis todavía más grave. Los líderes como portadores de nuevas ideas y fuentes de cambio social pueden fungir como estos agentes conflictivos. Sus experiencias y conocimientos muchas veces traídos desde fuera del grupo pueden ser bienvenidos o rechazados. Sus posicionamientos dentro del grupo puede ser la fuente de acciones fraudulentas o ilícitas provocando descontento, brecha y crisis social. Así que el liderazgo se encuentra en un juego constante entre lo conocido o “tradicional” y lo desconocido o “moderno”. Algunos elementos de orden social en las comunidades perturbadas como, por ejemplo, los lazos familiares, son mucho más fuertes en comparación con la confianza depositada en las instituciones. Éstas últimas pueden volverse objeto de críticas, e incluso pueden representar

intereses ajenos que tienen que ser rechazados o internalizados. Existe una tercera opción, entre rechazar la regla e internalizarla, a saber- la división del grupo. Los actores en un mundo de devenir no necesariamente tienen que marchar juntos. La crisis en este caso tiende a convertirse en una cuestión de faccionalismo endémico, persuasivo, latente, sin confrontaciones abiertas y agudas entre partes consistentemente distintas. Los largos periodos de estabilidad social están asegurados por las reconfiguraciones a través de dramas sociales. La estabilidad no puede existir sin la reconfiguración. Aquí pasaremos justamente a la cuarta y la última fase de drama social: **reintegración/cisma (iv).**

4. La fase final consiste ya sea en la reintegración del grupo social alterado o en el reconocimiento y la legitimación de una escisión irreparable entre las partes en disputa —en el caso de los ndembu, esto significaba que una sección de una aldea se separará del resto—. Entonces, con frecuencia, después de un intervalo de varios años, una de las aldeas separadas patrocinaba un ritual importante, al cual se invitaban expresamente los habitantes de la otra aldea para registrarla reconciliación en un nivel distinto de la integración política (Turner 2002: 51).

La fase final de drama social, según Turner, consiste en la posibilidad de crear dos escenarios diferentes hasta opuestos (unidad-división): la paz social y la restitución de orden pueden aparecer en el mismo grupo o en dos grupos divididos. En el primer caso, ocurre la reintegración del grupo social perturbado, que ya no necesariamente se une por los mismos valores que había tenido antes del comienzo del conflicto. En el segundo caso, se presenta el reconocimiento social y la legitimación de un cisma irreparable entre las partes en disputa.

Terminando esta breve presentación con un concepto clave para esta tesis y, a la vez útil en tratar el tema de los líderes indígenas, merece admitir que este modelo era visto por Turner como un tipo específico de unidad de experiencia (*a specific kind of unit of experience*):

This has a protoaesthetic form in its unfolding. In many field situations in markedly different cultures, in my experience of Western social life, and in numerous historical documents, we can clearly discern a community's movement through time as taking a shape to which we can hardly deny the epithet "dramatic". A person or subgroup breaks a rule, deliberately or by inward compulsion, in a public setting. Conflicts between individuals, sections, and factions follow the original breach, revealing hidden clashes of character, interest, and ambition. These mount toward a crisis of the group's unity and continuity unless rapidly sealed off by redressive public action, consensually undertaken by the group's leaders, elders, or guardians. Redressive action is often ritualized and may be undertaken in the name of law or religion. Judicial processes stress reason and evidence; religious processes emphasize ethical problems, hidden malice operating through witchcraft, or ancestral wrath against breaches of taboo or the impiety of the living toward the dead. If a social drama runs its full course, the outcome (or "consummation," as Dewey might have called it) may be either the restoration of peace and "normalcy" among the participants or social recognition of irremediable breach or schism. (Turner 1986: 39)

La "noción" de dramatismo, como afirma Turner, no solo es difícil de rechazar como la característica primordial de la vida social, sino que tiene que aceptarse como una fuente donde se visualizan unidades procesuales. Éstas, conscientemente o no conscientemente, tienen que tomar en cuenta a los líderes, pues ellos son los protagonistas de los dramas sociales.

Capítulo 2 - Las élites y los líderes entran en la escena teórica. Un sobrevuelo desde la perspectiva de filosofía, sociología y antropología política

La popularidad de la palabra “líder” que procede del verbo inglés *to lead* - guiar, mandar, acaudillar, conducir, ir a la cabeza, remonta al siglo XIX, pero el fenómeno de alguien quien guía a su grupo es una idea tan vieja como la historia de los primates. El término “élite”, estrictamente emparentado con “líder” en cambio, es mucho más antiguo. La palabra “elite”, al igual que la “elección”, tiene su raíz en latín y proviene de la palabra *eligere* - elegir, seleccionar, escoger. Antes del siglo XVIII esta palabra se usaba para referirse a la elección en un sentido teológico. Los miembros de la élite eran los escogidos formalmente o indicados por Dios o simplemente los personajes más preferidos y eminentes (Williams 1976: 112–13). Después en el siglo XVIII la palabra se usaba en el sentido más general para expresar la distinción social del rango, como el sinónimo del “mejor”, adscribiéndolo al pensamiento feudal sobre la nobleza. Entre las palabras semánticamente emparentadas se encuentran “la calidad”, “la distinción” y “la elección”.

En este apartado me daré a la tarea de mencionar a los representantes de las concepciones del liderazgo, comenzando por los filósofos pasando por los sociólogos y terminando con los antropólogos. A continuación, pasaré a la cuestión clave: la definición del líder. Argumentaré que ninguna definición desprendida de las concepciones presentadas pueda ser útil tal cual. La debida solución al problema de la definición clásica está en el concepto wittgensteiniano “semejanzas de familia” el que desarrollaré y adaptaré para los fines antropológicos. Finalmente, propondré una mirada al liderazgo desde el enfoque dramático. Quiero mencionar que utilizaré la palabra “líder” y “élite” como términos estrictamente interrelacionados, tratándolos en muchas, aunque no todas las situaciones, como sinónimos. Por un lado, los líderes individuales normalmente forman parte de la élite siendo este último concepto el nombre abstracto que alude a un colectivo. En ciertos casos pueden existir líderes solitarios e individuales que no forman parte de la élite pues ésta no está aún formada o articulada.

2.A. Líderes en la filosofía

Pasemos ahora a algunos ejemplos de las conceptualizaciones del liderazgo en filosofía sociología y antropología. El paradigma clásico identifica a los grandes líderes con los grandes personajes o héroes u “hombres mejores”. Las primeras visiones recopiladas del buen o ideal gobierno y sus modelos debemos a los pensadores de los tiempos de antigüedad, sobre todo a Platón. En sus ojos la capacidad de gobernar dependía del grado de desarrollo intelectual, las virtudes y la educación. Veamos.

Elementos de su doctrina en esta materia están expuestos en *La República*. Pero como demuestran los estudios filológicos modernos se ha llegado a la conclusión que sus diálogos tardíos (*Político* y *Las Leyes*) presentan una fuerte crítica a sus consideraciones previas, especialmente expresadas en la Carta VII. La justicia del estado se podría conseguir a partir de la armonía entre las clases sociales las cuales correspondían, al nivel individual, a una parte del alma. Mientras que esta última era dividida en el apetito, espíritu y razón, el estado ideal se componía de una división tripartita de clases. El primer estrato se componía del grupo de los artesanos o labradores. Los trabajadores podían responder a la parte de “apetito” del alma. El segundo grupo formaban los guerreros o guardianes. Sus atributos y características, como aventureros, fuertes, valientes respondían al “espíritu” del alma. El tercer grupo formaban los gobernantes o filósofos. Estos últimos deberían ser inteligentes, racionales, y sabios capaces de tomar decisiones a favor de la comunidad. Se los identificaba con la “razón” del alma. Esto sugiere que no todos individuos son capaces para gobernar. No la retórica y persuasión sino la razón y la sabiduría (*episteme*) son las que deben fundamentar al estado y pensamiento de los gobernantes.

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano (Platón 1988: 282).

En Platón los gobernantes-filósofos se oponen a la mayoría de los gobernados procedentes de las clases inferiores. La moderación del estado depende de la coincidencia entre los unos y los otros de acuerdo con el principio de que la mejor parte debe gobernar a la peor. La falta de los buenos gobernantes contribuye al deterioro del estado que se deja clasificar como un *continuum* de los sistemas con sus formas degeneradas correspondientes: la monarquía se degenera en tiranía, la aristocracia en timocracia (el gobierno de los guardianes) y posteriormente en oligocracia (el gobierno de los ricos), la democracia (el gobierno del pueblo) en otra tiranía, pero esta vez, en la de la mayoría o plebe. Platón está convencido que el primer sistema es el mejor porque representa claramente la división de clases tripartita (filósofos-guardianes-trabajadores).

De entre los autores modernos quienes siguen el paradigma tradicional del liderazgo hay que mencionar a varios pensadores decimonónicos como Thomas Carlyle o Walt Waldo Emerson. Tomas Carlyle era el exponente de la teoría de los héroes como constructores de los hechos históricos. Entre los grandes hombres mencionados por Carlyle están el héroe legendario danés - Odín, el profeta Mahoma, los grandes hombres de literatura - Dante, Shakespeare, Rousseau, Burns, los famosos sacerdotes - Lutero y Knox, los políticos - Cromwell y Napoleón Bonaparte. Vale la pena notar que Carlyle, en contraposición a Platón, amplía las categorías de los líderes: desde los artistas, hasta los políticos y líderes religiosos. Los líderes no son los que velan por la

justicia del Estado estático e inmutable sino los hombres grandes que cambian la historia son “el alma de la historia del mundo entero”. No son los que siguen el estado ideal sino los que crean los estados reales.

A mi modo de ver, la historia universal lo realizado por el hombre aquí abajo, es, en el fondo, la historia de los grandes hombres que entre nosotros laboraron. Modelaron la vida general los grandes capitanes, ejemplos vivos y creadores en vasto sentido de cuanto la masa humana procuró alcanzar o llevar a cabo; todo lo que cumplido vemos y a través nuestra atención es el resultado material y externo, la realización en la práctica, la forma corpórea, en pensamiento materializado de los grandes hombres que nos enviaron, Su historia para decirlo claro, es el alma de la historia del mundo entero (Carlyle 1985: 31).

En esta misma línea argumenta Emerson subrayando, paradójicamente, la naturaleza pasional y los defectos, de los grandes hombres:

Se dice que los mejores hombres son moldeados con sus defectos. Grandes educadores y abogados y, en especial, generales y líderes de las colonias, confían principalmente en esta materia prima y consideran que los hombres de fuerza pasional e irregular son los mejores. Cierta vez un hombre juicioso y enérgico, el último director de la Escuela de Agricultura del puerto de Boston, me dijo: «No quiero a ninguno de vuestros buenos chicos: dadme los malos». Esa es la razón, supongo, por la que tan pronto como adivinan que los niños son buenos, las madres se asustan y piensan que van a morir. Mirabeau dijo: «Sólo los hombres de fuertes pasiones son capaces de alcanzar la grandeza; sólo ellos son capaces de merecer la gratitud pública». La pasión, aunque sea un mal regulador, es una fuente poderosa. Toda pasión absorbente tiene el efecto de liberarnos de los pequeños problemas y cuidados de cada día; es el calor lo que hace girar nuestros átomos humanos, lo que supera la fricción al cruzar el umbral y lo que nos dirige primero en la sociedad y nos reporta un buen principio y velocidad, fácil de mantener una vez se ha empezado. En suma, no hay hombre alguno que no esté en algún momento en deuda con sus vicios, así como no hay planta que no se nutra del estiércol. Sólo insistimos en que el hombre mejora y en que la planta crece y convierte la naturaleza mezquina en algo mejor (Emerson 2014: 1311-1312).

De la naturaleza pasional se siguen otras características de alma grande: la incoherencia y la soledad, pues son ellos que no son comprendidos por las masas mediocres. Emerson, paradójicamente, ve en estas características lo esencial y lo bienvenido del liderazgo espiritual:

La absurda coherencia es el duende travieso de los espíritus menores; los estadistas, filósofos y teólogos la adoran. A un alma grande la coherencia le trae simplemente sin cuidado. Mejor haría en preocuparse de su propia sombra en la pared. Di ahora sin tapujos lo que piensas, y mañana no vaciles en volver a decirlo, aunque contradiga cada una de las palabras que dijiste hoy: «Ay, pero no tengas dudas de que no te comprenderán». ¿Es acaso tan terrible no ser comprendido? Pitágoras no fue entendido, ni Sócrates, ni Jesús, ni Lutero; y tampoco lo fueron Copérnico, Galileo o Newton, ni ninguno de los espíritus puros y sabios que han pisado la tierra. Ser grande es ser mal comprendido (Emerson, 2014: 313).

2.B. El liderazgo en la sociología

Aunque la sociología como disciplina nacería en el siglo XIX, la perspectiva social estaba presente en la antigüedad griega. Fue representada por los sofistas contra los cuales debatía Sócrates y Platón. Los gobernantes según Sócrates deben ser justos y virtuosos. Pero, a los sofistas no les interesaba la reflexión ética sino la perspectiva social y política: no preguntaban ¿Cómo debe ser un gobernante? sino ¿Cómo llega al poder un gobernante?

En el libro I de *La República* Sócrates se encuentra discutiendo con Trasímaco de Calcedonia - uno de los sofistas jóvenes (Platón, 1986: 73, 79). La lección que ofrece Trasímaco suena tan simple como esto: “lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (ibidem: 76). Lo que quiere decir Trasímaco es que la justicia es un invento de los que están en poder para

poder manipular al pueblo. Cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es “conveniente” para él: la democracia – las leyes democráticas; la tiranía – las leyes tiránicas, la aristocracia – las leyes aristocráticas:

Una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte. (ibidem)

Hasta aquí, lo que propone Trasímaco, es una clara explicación acerca de la función de “justicia” y del porqué su contenido difiere de un sistema político al otro. Lo que Trasímaco asume tácitamente es que: 1) todos los hombres desean el poder político; 2) Los que son más fuertes lo consiguen; 3) Para mantenerse en el poder imponen las leyes; 4) juegan con el concepto de “justicia” para justificarlas. Hasta aquí Trasímaco puede bautizarse como el gran predecesor de Karl Marx.

Karl Marx era el teórico de estratificación social y sociedad de clase. Se enfocó en el análisis de las relaciones entre las clases sociales en la mitad del siglo XIX partiendo de la comparación entre la élite feudal y la nueva élite burguesa. Al analizar la historia en términos de modo de producción y sus componentes como fuerzas productivas (medios de producción más fuerza de trabajo) además de relaciones de producción, ideología, estructura/base, pasa a formular la teoría del materialismo histórico: la estructura determina la superestructura. Los portadores de las ideas no son individuos o líderes individuales puesto que los mecanismos reales de la historia son las clases sociales como colectivos y las ideologías dominantes que expresan sus intereses:

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho, en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a las ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia' de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división, de poderes, proclamada ahora como “ley eterna” (Marx y Engels 1974: 50-51).

Marx y Engels apuntan a que el estado no es neutral, sino que brinda apoyo a la clase poseedora de los instrumentos de producción económica. Las revoluciones no han sido más que el reemplazo de una elite por la otra: “todas las revoluciones se habían reducido a la sustitución de una determinada dominación de clase por otra: pero todas las clases dominantes anteriores sólo eran pequeñas minorías, comparadas con la masa del pueblo dominada” (Engels 1979: 10). Las

revoluciones sociales no son el resultado de las luchas entre las élites sino de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de relación, como base de la revolución social (Marx y Engels 1974: 33) Dado que la lucha de clases llega a su fin en la última fase del desarrollo, es decir el comunismo, el papel de los líderes colectivos cesará. La sociedad sin clases será al mismo tiempo la sociedad sin líderes:

al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos (ibidem: 34).

La corriente marxista se volvió objeto de la crítica por parte de Wilfredo Pareto al final del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. La esencia de la historia no consiste en que luchan las clases sino en que luchan las élites. Veamos algunas características claves de éstas últimas.

i) La élite se encuentra en el estrato superior de cada sociedad, forma la clase selecta o como la llama Pareto - “aristocracias” que se opone a la mayoría de los gobernados o subordinados, los de la no-élite. En el estrato inferior o no-élite se encuentra la mayoría de los individuos que no tienen influencia destacada ni en la política ni en otras actividades; **ii)** Las élites constan de individuos superiores bajo el aspecto de inteligencia, carácter, capacidades y poder frente a las masas inferiores que no poseen tales cualidades; **iii)** La clase selecta se divide en dos categorías: la clase selecta de gobierno es la que participa en el ejercicio del poder; la clase selecta que no es del gobierno encabeza diferentes actividades en tales dimensiones como la religión, el deporte, el arte, etc. (Pareto 1980: 70-71); **iv)** Las élites perpetuamente “circulan”, o sea mientras que unas se modifican, otras mueren y otras nacen: “La historia es un cementerio de aristocracias”- dirá Pareto. En las aristocracias se observa el declive de energía y un desgaste de fuerzas y motivaciones, hecho por el cual la élite se degenera en número y calidad; **v)** Las élites degeneradas pueden renovar su fuerza a través de la implementación de varias estrategias que son imposibles de predecir *a priori*:

Gracias a la circulación de las clases selectas, la clase selecta de gobierno está en un estado de continua y lenta transformación, fluye como un río, y la de hoy es distinta de la de ayer. De vez en cuando se observan repentinas y violentas perturbaciones, como podrían serlo las inundaciones de un río, y después la nueva clase selecta de gobierno vuelve a modificarse lentamente: el río, vuelto a su cauce, fluye de nuevo regularmente. (...) Las revoluciones se producen porque, bien por el entorpecimiento de la circulación de la clase selecta, bien por otra causa, se acumulan en los estratos superiores elementos decadentes que ya no tienen los residuos capaces de mantenerlos en el poder y evitan el uso de la fuerza, mientras que crecen en los estratos inferiores los elementos de calidad superior que poseen los residuos capaces de ejercer el gobierno y que están dispuestos a utilizar la fuerza (ibidem: 71).

vi) La clase selecta minoritaria necesita una inmensa mayoría de los gobernados quienes dan su consentimiento a los gobernantes. Es por eso que las élites, para mantenerse en poder, actúan de muchas maneras: muestran su admiración y respeto a las capas inferiores, controlan sus sentimientos, hacen pactos ilusorios, usan lisonjas. La estrategia principal es „comprar” su legitimidad o mostrar „magnanimidad” al incorporar algunos sujetos más capacitados de las capas inferiores; por más duradera que puede ser esta estrategia, no resulta suficiente:

En un primer momento, el poder se mantiene mediante concesiones, y nace el error de que se pueda seguir manteniendo así indefinidamente. Así, el Imperio romano de la decadencia compraba la paz de los bárbaros con moneda y con honores; así, Luis XVI de Francia, tras consumir en un período muy breve el heredado patrimonio de amor, respeto y reverencia casi religiosa por la monarquía, pudo ser, cediendo siempre, el rey de la revolución; así, la aristocracia inglesa pudo prolongar su poder en la segunda mitad del siglo XIX hasta la aurora de su decadencia (...) a comienzos del siglo XX (ibidem: 72).

vii) El uso de violencia, en principio, no es deseable porque conduce a las revueltas sociales, pero, en ciertas situaciones, el uso inteligente de tales medios como los asesinatos, las persecuciones, la cárcel, la demagogia, la violencia económica, el ostracismo, el exilio, puede resultar efectivo (Pareto 1980: 267-270). **viii)** Aunque la movilidad social es el medio más apropiado para evitar y prevenir las revoluciones, el nivel bajo de la educación y de cultura de las masas es la garantía de la continuidad en el ejercicio del poder. Los líderes no luchan contra las masas, luchan entre ellos mismos.

A la teoría de Pareto, le dieron la continuidad Gaetano Mosca (1986) y Robert Michels (1979). Sus teorías adscriben tanta preponderancia a las élites como la marxista a las clases sociales. Los que les une es que en la corriente paretiana: la superioridad de las élites frente a las masas gobernadas está imbricadas con sus intereses mientras que para Marx son éstos últimos que definen la acción de las clases sociales antagónicas. Pareto, como ha observado Winch (1990), fue muy importante para el trabajo de Evans-Pritchard en este sentido que su distinción entre conducta «lógica» y «no-lógica» aunada a la teoría de los residuos y derivaciones es algo más que una simple definición de ciertos términos para su propio uso. Este intento es algo mucho más amplio, es algo que nos lleva a ciertos presupuestos metafísicos.

2.C. Líderes y élites en antropología social

El problema de los líderes y las élites seguían abrumando el sueño de los analistas sociales a lo largo del siglo XX hasta nuestros días incluyendo la nueva disciplina - la antropología. La antropología en sus principios era una ciencia que había seguido el modelo evolucionista y difusionista, quería categorizar todo tipo de datos según criterios propuestos en las teorías. La ausencia del estado y su organización formaba desde entonces la fuente de la diferenciación de los grupos humanos y servía para la clasificación de las sociedades. La imperdonable falta de reconocimiento del poder en las sociedades tribales que lo limitaba a los lazos de parentesco, la experiencia bélica o mágica, dejó una huella en los tempranos estudios antropológicos. El interés por las élites se derivaba de otras necesidades y no fue parte de la reflexión teórica. En la organización social de “los primitivos”, no existía ningún tipo de poder.

El poder, fue expulsado de esta manera por la puerta de la consciencia teórica, pero regresaba por la ventana de lo inconsciente histórico forjado en el proceso del colonialismo. La

dominación y la supuesta superioridad de los colonizadores se expresaba en la creación de las nuevas relaciones de desigualdad. Esta situación abría posibilidades de trabajo para los misioneros y antropólogos en los lugares más remotos del globo. Sus dedicaciones y labor servían para los dominios coloniales, gobiernos, intereses de las compañías. En estos primeros contactos, los antropólogos que procedían de las élites del mundo occidental se dirigían a la minoría de los miembros de las sociedades investigadas, especialmente éstos procedentes de las elevadas capas sociales o “las elites” indígenas que representaban el pueblo. De esta manera, las élites de los colonizadores promulgaban sus estudios de las élites de los colonizados. La antropología no solo reflexionaría *sobre* las élites, sino, desde su origen, fue hecha *por* las élites *a partir* de otras élites – las indígenas (Nugnet y Shore, 2002: 12).

El punto de partida para los estudios de las élites fueron las aproximaciones a los llamados intermediarios culturales. La reflexión antropológica sobre estos temas no apareció hasta la era poscolonial. Las décadas de los 50s y 60s del siglo pasado fueron cruciales para este enfoque y pueden ser tratados como la preocupación por el cambio social y una respuesta decisiva al ahistoricismo inherente en el funcionalismo malinowskiano y el estructural-funcionalismo. El advenimiento de los estudios políticos globales abrió el nuevo parangón en la disciplina. Cuando el objeto de estudio ya no era únicamente la cultura de los pueblos indígenas sino también las relaciones del poder en el mundo globalizado y compartido, el interés por las élites, sobre todo en la dimensión política, apareció naturalmente como sustituto de los viejos estudios de la cultura o las costumbres. La clave en los estudios de las élites es la manera de concebir el poder en la sociedad y el hecho de atribuir a aquella la responsabilidad personal en vez de verla como un colectivo de agentes impersonales. El precedente importante para los estudios de los líderes debemos, por un lado, a la escuela de Manchester y su “análisis situacional” (Gluckman, Mitchell, Barnes, 1949; Fallers, 1955). Por otro lado, aparece en la mirada conceptual de Redfield (1956) especialmente en su visión de la relación entre partes y totalidad y la relación entre pequeñas y grandes tradiciones en sociedades complejas y su interés por lo que llamó “grupos bisagra”:

At the bottom the series of units consists of people in personal and traditional relationship to one another; there kinship and neighborhood are the prevailing connections. At the top of the series are people in more impersonal and formal institutional relationship to one another. As a system of hierarchically arranged social relations, a peasant society is two connecting halves. We may be able to see a sort of link or hinge between the local life of a peasant community and the state or feudal system of which it is a part in an Indian community of western Guatemala, where the local life and the national life are wide apart, the link or hinge is very obvious; it consists of the administrative officers sent down from the city to relate the Indian community, which is organized within itself, to the national life. The parish priest and some shopkeepers may be other parts of the hinge (Redfield 1956: 42-43)

Surgió también la necesidad de revisar el viejo cliché según el cual el liderazgo aparece en las sociedades desigualitarias, no igualitarias. Aunque los antropólogos han encontrado grupos humanos que se presentaban más igualitarios que otros, la igualdad absoluta no existe en ninguna

organización o sistema social. La igualdad es una característica de grado, no de clases, es decir que igualdad forma una escala o un *continuum*. Aunque a primera vista, las élites pertenecen a las sociedades menos igualitarias, también en las sociedades más igualitarias se pueden encontrar individuos o especialistas en algunos campos, por ejemplo, a los que opinaban sobre los asuntos de la caza o necesidad de realizar una oración a favor de alguna deidad. A pesar de este hecho que había pasado por desapercibido en los primeros trabajos antropológicos, el verdadero interés por el liderazgo nació junto con la nueva perspectiva teórica y metodológica – la globalización, la antropología política y el procesualismo. Los estudios de las élites, incluyendo las indígenas, deberían ser enfocadas en los procesos, mecanismos, estrategias que surgen en las condiciones de las reconfiguraciones del poder en las condiciones del mundo globalizado (Rothkopf 2008; Seidel, 2010). Las élites fueron percibidas como fuente de creación, recreación y ruptura en mundo de los símbolos y simbolismos (Daloiz 2007; 2010) en condiciones transnacionales (Beaverstock 2002; Beaverstock, Hubbard y Short 2004; Graz 2003; Robinson 2010). Otro autor importante, a saber, Max Gluckman enfocó su atención en la importancia de los líderes en la situación del conflicto. La competencia por poder llevaba a los conflictos, pero éstos no desestabilizaban el equilibrio del sistema. Al contrario, despertados en algún lugar o nivel servían para esforzar la integridad. Los conflictos no son amenaza para el sistema social sino la parte integral de la vida social (1965: 141). En la opinión de Gluckman, los conflictos incluyendo las guerras fueron y siguen siendo la manera de canalizar las presiones (1963: 18).

El precedente importante para los estudios de los líderes, intermediarios culturales debemos por un lado a la escuela de Manchester y su “análisis situacional” (Gluckman, Mitchell y Barnes, 1949; Fallers 1955). Por otro lado, a grandes rasgos, también aparece en la mirada conceptual de Redfield (1956). Todos estos trabajos desembocaron en las aportaciones clásicas de Eric Wolf, Clifford Geertz, Fredrik Barth y Abner Cohen, quienes desarrollaron explícitamente la idea del intermediario cultural como una forma de describir formas cambiantes de autoridad política y la relación transformadora entre aldea y metrópoli después de la descolonización en México e Indonesia, respectivamente.

El primer autor que vale la mencionar en extenso es Eric Wolf. En su artículo “Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico” Wolf estudia las relaciones entre las comunidades y el todo más grande en la cual éstas están ancladas - la nación y sus instituciones correspondientes. Argumenta que un sistema complejo como México es más que la suma aritmética de las comunidades que lo constituyen. Es también más que la suma de las instituciones nacionales. Es incluso más que la suma de las comunidades y las instituciones nacionales tomadas por separado. Según él el sistema “está conformado de la red de las relaciones grupales que conecta localidades con las instituciones al nivel de la nación” (Wolf, 1956: 1066). El método de Wolf es histórico: ve

los grupos locales en su relación con los grupos que representan las instituciones nacionales de un vuelo de pájaro a través del tiempo: desde la conquista, colonia, independencia, revolución hasta la modernidad. Wolf repasa la historia enfocándose en la estructura política y económica de las instituciones predominantes en cada época: la encomienda en la colonia, la hacienda en el tiempo de independencia o ejido⁶ en los tiempos post-revolucionarios. En cada época investiga las relaciones entre las personas orientadas hacia la nación y las orientadas hacia la comunidad. Estas relaciones consisten en llevar a cabo la función de intermediar, negociar, estar a caballo entre ambas formas de vida. El grupo que se da a esta tarea son así llamados “intermediadores culturales” (*cultural brokers*).

Este autor caracterizaba a los *cultural brokers* como “grupos de personas que median entre grupos orientados hacia la comunidad en comunidades y grupos orientados hacia la nación, que operan a través de instituciones nacionales” (Wolf, 1956: 1075). Los intermediarios tienen la doble cara, como en el caso de Jano - el dios de la mitología romana - miran hacia adentro sin que dejen de mirar hacia afuera. Su doble rol les permite cuidar las puertas de la comunidad de las influencias negativas del mundo exterior, trazar nuevos caminos, facilitar las transiciones entre las culturas “vigilando las coyunturas o sinapsis cruciales de las relaciones que conectan los sistemas locales a la totalidad mayor” (ibidem: 1075-6). Son también ellos quienes negocian durante los conflictos, sin que los resuelvan. Su papel es negociar no solucionar. Si solucionaran los problemas, caerían al lado de unos u otros y perderían su autoridad como intermediarios. En su lugar aparecerían otros líderes negociadores mejor preparados.

En cada época los intermediarios eran reclutados de grupos diferentes. En el tiempo de la colonia, estaban formados por los líderes de las comunidades corporativistas y funcionarios del rey; en la época de la independencia este papel representaba el emprendedor local, por ejemplo, el dueño de la hacienda. Finalmente, después de la revolución dicha función ha sido reservada para los “miembros de las comunidades locales orientados hacia las instituciones nacionales quienes han establecido lazos con el nivel nacional y quienes sirven como intermediarios entre el grupo orientado hacia la comunidad y el grupo orientado hacia la nación” (ibidem: 1075).

⁶ “El ejido no es un conjunto de tierras, sino una persona moral y como tal tiene personalidad jurídica y patrimonio propio, el cual se encuentra conformado por un conjunto de bienes y derechos denominados propiedad ejidal. El reconocimiento constitucional de los ejidos se encuentra plasmado en la fracción VII del artículo 27 que en su parte conducente señala”: ART. 27.-VII. Se reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de población ejidales y comunales y se protege su propiedad sobre la tierra, tanto para el asentamiento humano como para actividades productivas. La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas. La ley, considerando el respeto y fortalecimiento de la vida comunitaria de los ejidos y comunidades, protegerá la tierra para el asentamiento humano y regulará el aprovechamiento de tierras, bosques y aguas de uso común y la provisión de acciones de fomento necesarias para elevar el nivel de vida de sus pobladores. La ley, con respeto a la voluntad de los ejidatarios y comuneros para adoptar las condiciones que más les convengan en el aprovechamiento de sus recursos productivos, regulará el ejercicio de los derechos de los comuneros sobre la tierra y de cada ejidatario sobre su parcela. (Garibay Pascual 2010: 163-164).

Cuatro años después de la publicación del artículo pionero de Wolf sobre *cultural brokers*, otro autor retomó la misma batuta conceptual para concertar con ella el material etnográfico reunido en el trabajo de campo en Indonesia. Este antropólogo - Clifford Geertz - ganaría su fama una década más tarde con un paquete de conceptos que le daría a la antropología estadounidense un decisivo giro interpretativo: la descripción densa, el punto de vista del nativo, la cultura como un texto, la antropología como disciplina semiótica, entre otros. En el artículo “The Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broker” (1960) Geertz, como antes de él – Wolf – se enfoca en la élite que se construye a partir de las complejas relaciones entre el campo y el estado nacional:

One of the most serious problems facing the post-revolutionary Indonesian political elite has turned out to be the maintenance of mutual understanding between themselves and the mass of the peasant population. The attempt to build up a modern national state out of a plurality of distinct regional cultures has been hampered by the difficulty of communication between people still largely absorbed in those cultures and the metropolitan-based nationalist leadership more oriented to the international patterns of intelligentsia culture common to ruling groups in all the new Bandung countries (Geertz 1960: 228).

Por un lado, están los collares blancos de la inteligencia y sus intentos de construir un estado integrado de Indonesia cimentado sobre las bases democráticas occidentales, por el otro se encuentran los campesinos javaneses, bugineses, chinos o sundaneses de las áreas culturales que muestran la organización social típicamente comunitaria y local. Entre estos dos niveles de la integración socio-cultural existen vínculos de carácter muy frágil.

The result is, in extreme cases of maladjustment, separatism; in more moderate ones, a passive resistance to central government programs and policies by various regional populations. The danger of a widening gulf between a metropolitan intelligentsia better able to understand members of similar groups in India, Mexico or the Gold Coast than their own villagers, and a peasantry to whom their own national leadership seems almost foreign is thus quite real. In such a situation, the individuals and groups who can communicate both with the urban elite and with the rural followers of a particular local tradition perform an altogether critical function. It is these groups and individuals who can "translate" the somewhat abstract ideologies of the "New Indonesia" into one or another of the concrete idioms of rural life and can, in return, make clear to the intelligentsia the nature of the peasantry's fears and aspirations (ibidem: 229).

Lo que hace falta, según Geertz, son los estudios acerca de la élite política local, estos intermediarios culturales entre el campesinado y metrópolis, entre la tradición y modernidad, entre la cultura urbana y la del campo, entre la tradición grande y la chica, de los cuales dependerá el éxito del experimento nacionalista tanto en Indonesia como en otros países. Geertz adopta el concepto de Wolf - *cultural brokers*- y alude a un personaje que representa dicho rol en Java - el maestro local islámico o *kijaji*. A continuación, Geertz, analiza la historia de este personaje revelando su doble naturaleza. Por una parte, su prestigio queda legitimado por los vínculos con la Meca y la doctrina musulmana basada en la síntesis de la teología sufi y sunni, por el otro - su adaptación a la tradición preislámica de Java encarnada en el *dukun* o un curandero local cuyas actividades incluían el ejercicio del sacerdocio local con todo lo que éste implicaba, o sea la distribución de amuletos y talismanes, la consulta del oráculo para conocer el futuro, la lucha contra los espíritus malignos. Otro rol procedente de la tradición hindu - budista que el *kijaji* adoptó era el de *guru* o el maestro o el guía en el camino del misticismo. Esta nueva clase de los

intermediarios culturales que ha sido tan exitosa en Java encuentra dos grandes amenazas o desafíos. Por un lado, contribuye a una fragmentación política del *kijaji* y por el otro, dada su poca preparación política, puede hacerse presa fácil, de las maniobras de los políticos nacionalistas representantes del estado (ibidem 247). Aunque Geertz como Wolf utiliza el concepto de *cultural brokers*, las diferencias entre ambos se vuelven visibles al hacer la pregunta por la explicación de este fenómeno: mientras que para Wolf marxista - el papel de los intermediarios queda definido dentro de las relaciones de la producción, para Geertz - el futuro interpretacionista - su prestigio crece a raíz de su labor hermenéutica de traducir los mensajes locales en nacionales y viceversa.

El tercer autor que promovió los estudios sobre el liderazgo fue el antropólogo noruego - Fredrik Barth. El enfoque que propone podríamos llamar el modelo transaccional y constructivista. Fue elaborado para comprender la dinámica de los procesos étnicos y se deja caracterizar como el conjunto de tres postulados: **i)** La etnicidad debe ser vista como organización social; **ii)** Su fundamento de esta organización es el transaccionalismo y la innovación cultural como resultado de los liderazgos de los innovadores culturales; **iii)** las estrategias de los innovadores obedecen el principio de la optimización de los beneficios. Veamos punto por punto.

Según el paradigma tradicional la identidad étnica queda definida por la raza, territorio y cultura. En primer lugar, nuestro autor observa que el propuesto casamiento de la etnicidad y cultura “impide comprender el fenómeno de los grupos étnicos y su lugar en las sociedades y culturas humanas” (Barth 1976: 11-12), pues asume el aislamiento de los grupos humanos: “(...) esta historia ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que, legítimamente, puede ser aislada para su descripción como si fuese una isla” (ibidem: 12). Pero, las culturas no son islas y cambian constantemente. ¿Cómo explicar el hecho que los grupos étnicos continúan mientras que su cultura cambia? La tesis de Barth es radical y novedosa: la etnicidad no se define en términos del contenido cultural sino en términos de la organización social apoyada en el proceso de la dicotomización basada en la distinción entre “nosotros” - “ellos” siendo la frontera étnica fundada en la interacción y los intercambios entre los grupos. Esta intuición de Barth es interesante. Un ejemplo que la ilumina es la paradoja del barco de Jasón procedente de Aristóteles. ¿Si en un barco cambiamos una pieza tras otra, al cambiar todas las piezas posibles, será el mismo barco o será otro? La respuesta de Barth podría ser ésta: todo puede cambiar en la cultura, pero el grupo étnico mantendrá su continuidad pues su organización tan solo indirectamente depende de la cultura.

¿De qué depende la organización social? Aquí Barth introduce el concepto de los líderes o innovadores culturales.

El cambio social sucede cuando los sujetos diferenciados culturalmente llamados “líderes” o innovadores recurren a las estrategias subjetivas para definir su etnicidad: éstas incluyen negociaciones, conflictos, autoadscripciones, heteroadscripciones, críticas, autocríticas, etc. Los innovadores pueden optar por subrayar

algún nivel de identificación de entre la variedad ofrecida por la tradicional organización social: la tribu, la casta, la lengua del grupo, la región o el estado; todos tienen aspectos que los pueden convertir en una adecuada identidad étnica básica para la referencia del grupo (...)” (ibidem: 43).

Los agentes son los individuos racionales, o como los llama “innovadores”, que aunque estén lejos de establecer contratos, se someten a las reglas del juego para posteriormente cambiarlas a su beneficio: “Gran parte de la actividad de los innovadores políticos está dirigida a la codificación de modos de expresión: la selección de señales de identidad, la asignación de valor para estos diacríticos culturales y la supresión o negación de vigencia a otras diferencias” (ibidem: 44). La posibilidad de la manipulación de las normas no fue un invento de Barth. Antes de él fue Leach quien admitía que las normas y reglas de la vida social, aunque constitutivas para la sociedad, pocas veces se cumplían (Leach, 1954). El mejor modo de analizar este incumplimiento es estudiar los intereses de los agentes del cambio: ¿cuáles son las posibles estrategias que ofrecen mayores ventajas y cuáles son las consecuencias de organización que traerían consigo las diferentes elecciones por su parte? Los agentes, en este caso, son las personas catalogadas, de modo etnocéntrico, como las nuevas *élites*: las personas pertenecientes a grupos menos industrializados y que tienen un contacto y una dependencia mayor respecto de los bienes y organizaciones de las sociedades industrializadas.

Las actividades de los innovadores se describen en términos de las estrategias que tienen carácter racional, es decir, su fin es optimizar la situación deseada. En efecto, “los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellos que los actores mismos consideran significativos” (Barth, 1976: 15). Esta y muchas otras citas de Barth nos hacen regresar al viejo argumento de Trasímaco: los líderes son hombres fuertes quienes, velando por sus propios intereses, imponen su voluntad sobre la mayoría del pueblo.

El análisis de Barth muestra varias características de los líderes y élites en los pueblos indígenas. Los líderes son los representantes de las culturas o grupos étnicos equipados de ciertas habilidades especiales. Sus dones les permiten entrar en la competencia grupal o intergrupal, atraer a los seguidores, ser escuchados y seguidos por la gente. En este sentido, líderes o elites representan una fuerza innovadora dentro de las tradiciones, prácticas o creencias y la cual emanan valores, creencias, y vinculados con estos rituales, tradiciones. Son ellos quienes a menudo toman las decisiones y escogen las estrategias para garantizar el seguimiento del grupo o inspirar los cambios culturales. En algunas ocasiones se espera de ellos que tengan la capacidad de o bien resistir, o bien provocar transformaciones necesarias para el futuro del grupo. En este sentido les toca el juego constante de tira y afloja entre la tradición y modernidad.

Aunque muchos siguen pensando según las bisagras de la tradición, pueden proponer usar tecnologías comunicativas a las cuales tienen acceso - los blogs y medios sociales. Mientras que

los líderes se apoyan en la tecnología, la tecnología se apoya en los líderes. Se sigue fortaleciendo la competencia o emergencia de los nuevos grupos de los líderes en varios campos como por ejemplo la ley, la economía, la política, el entrenamiento o el deporte. Siendo representantes de una cultura, no solo miran hacia “lo exterior”, sino que también están obligados a comunicarse con “los otros”, aprender de ellos, negociar y pactar para elegir “lo mejor”. No siempre queda claro lo que “es mejor”. “Lo mejor” a corto plazo para un líder no necesariamente tiene que ser “lo mejor para la sociedad”. Todo depende de situación, momento, escenario, estrategias. Muchas veces, como demuestran los ejemplos etnográficos, los líderes manipulan varios aspectos de la vida social para obtener ventajas, privilegios o beneficios (Leach, 1954). Dentro de varias causas y razones del liderazgo podemos encontrar, por ejemplo, estatus económico, profesional y moral, preocupación por el futuro del grupo, condiciones en las cuales se encuentra el colectivo, etc. Unos nuevos desafíos aunados a las situaciones conflictivas pocas veces se encuentran con la unanimidad grupal; la búsqueda de una solución se desenvuelve a partir de varias opciones, visiones o perspectivas presentes en el tejido cultural. Unos temen los cambios, otros se embriagan con lo nuevo. Mientras que algunos líderes defienden la tradición y *status quo*, otros se vuelven promotores del cambio. Se crean grupos opositorios y alianzas guiadas por líderes. Pocas veces se encuentra un *consensus* y, a la vista, está el enfrentamiento o un conflicto social (Gluckman 1963). Este conflicto puede tener muchos grados y puede amenazar la integralidad de grupo de varias maneras.

El cuarto autor que debería despertar nuestro interés no solo por el tema y enfoque vinculado con las élites sino también con la perspectiva dramática es Abner Cohen. Cohen ya era considerado un pionero en la antropología social de la etnicidad al publicar los resultados su estudio sobre los comerciantes hausa (1969) y el volumen editado por él titulado *Urban Ethnicity* (1974). Su interés por las élites se hace más visible en su libro titulado: *The Politics of Elites Culture* (1981). En el primer apartado de este último libro leemos lo siguiente:

This book is an attempt to analyze the dramatic process underlying the development of a mystique in the articulation of elite organization. The body of symbolic beliefs and dramaturgical practices involved forms a normative culture which through various processes of mystification resolves a major contradiction in the formation and functioning of an elite group (Cohen 1981: 1).

Cohen incorporó la noción de “dramaturgia”, aplicándola al estudio de las élites políticas en Sierra Leone quienes, al amparo de sus rituales y secretas logias masónicas, podría ocultar y redefinir su estatus en el país y así conservar el poder durante mucho tiempo. Su cuarto trabajo etnográfico, *Masquerade Politics* (1993), conserva el lenguaje analítico de la dramaturgia y describe cómo los diferentes grupos de inmigrantes que llegaron a Londres desde el Caribe y África fusionaron sus diferencias convirtiéndose, en efecto, en una etnia única y distintiva a través de la participación común en el Carnaval de Notting Hill.

Los críticos de Cohen no veían en él nadie más que un continuador del enfoque estructural-funcionalista propugnado por Gluckman. Las sociedades estudiadas por él estaban desgarradas por un conflicto directo donde la gente cambiaba su comportamiento de acuerdo con transformaciones en cuanto a las expectativas y presiones. Las microhistorias presentadas indican qué es lo que hacen las personas, según Cohen, a lo largo del tiempo, de generación en generación. Esta característica le distancia de estructural-funcionalismo. Sus estudios de casos históricos exhiben variados patrones interpersonales y sociales mostrando una interacción cuasi marxista de poder y simbolismo. Por esta razón sería difícil ver el él un seguidor de un tal Radcliffe-Brown o Malinowski. Esta manera reduccionista de ver su propuesta se hace evidente cuando nos damos cuenta que el simbolismo y las relaciones de poder no son campos separados de actividad sino los aspectos de todas las instituciones. Cohen estaba interesado en las categorías distintivas para la comprensión de una sociedad. A la hora de describirlas lo hacía de manera aislada sin contar con otros principios. Su objetivo central era presentar los poderosos sistemas de creencias, las clasificaciones del mundo fuertemente arraigadas en las personas que representaban partes en conflicto entre grupos de interés. Esto nos lleva a una cierta paradoja en sus afirmaciones teóricas. Por un lado, siguiendo a Victor Turner, argumentaba que los sistemas simbólicos son autónomos. Éstos no son simplemente determinados por reclamos y cambios de poder. Por otro lado, admitía también que los grupos no siempre exponían símbolos y sentimientos que a la larga iban en contra de sus intereses. La autonomía de los sistemas simbólicos no es plena porque no soporta cambios de acuerdo con los intereses del grupo, sobre todo, cuando las diferencias en las tasas de cambio, generalmente, desequilibran el poder y el símbolo.

Las formas simbólicas son los productos del trabajo creativo. Su estructura interna es una estructura dramática y su estudio es parcialmente un estudio de la sociología del arte. Muchos símbolos son la creación de artistas anónimos. Es sólo en las sociedades literarias más avanzadas y sofisticadas donde artistas especiales, elegidos, son encargados de crear símbolos para funciones específicas: diseñar una bandera, escribir la letra de un himno, componer música para un himno, pintar un cuadro de un santo, poner en escena un ceremonial. No obstante, todos somos creadores potenciales de símbolos. Debido a nuestros sueños, ilusiones, actividades espontáneas, momentos de reflexión y al fluir general de nuestro conocimiento, continuamente reproducimos símbolos y los manipulamos. Muchos hombres mantienen su creatividad simbólica para sí mismos. Otros la exteriorizan y tratan de compartirla con otros hombres. Esta fecundidad simbólica en cada uno de nosotros no es totalmente nuestra creación autónoma, sino que es el producto de una interacción dialéctica entre nosotros y nuestra realidad social. En épocas de cambio, algunas formas simbólicas de los hombres pueden proporcionar soluciones mejores a los problemas generales de un grupo que otros símbolos, y aquellos hombres que los crean, movilizan y articulan pueden llegar a ser líderes y conseguir que sus símbolos sean adoptados por el grupo. Existe, pues, un cierto grado de creatividad artística en el líder político quien, a través de su retórica, slogans y tácticas maneja los símbolos existentes o crea otros nuevos. Cuando esta creatividad es particularmente original, cuando ayuda a articular u objetivar nuevas agrupaciones y relaciones, lo describimos como «carismático» (A. Cohen en Llobera 1979 61-62).

Esta cita de Cohen construye el hilo conductor entre la antropología simbólica, la experiencia personal y los intereses. Cohen afirma que un hombre ambicioso y listo, un líder o miembro de una elite, es capaz de interpretar o reinterpretar los símbolos para lograr sus objetivos.

Algunos teóricos de la acción aceptan las reglas del juego, es decir, los símbolos que dirigen la conducta social, como dadas y externas a la «arena» en que tiene lugar la lucha por el poder, cuando de hecho estos símbolos se implican dramáticamente en todo el proceso en cada una de sus etapas. En otras palabras, este enfoque presupone estabilidad cuando estudia el cambio. Un hombre ambicioso y listo, capaz de manejar a otros hombres, debe ser capaz de manejar símbolos al interpretarlos y re-interpretarlos. Estos símbolos son representaciones colectivas de grupos y sólo cuando un hombre participa él mismo en tales grupos y acepta las coacciones de estos símbolos puede que tenga éxito en su esfuerzo (A. Cohen en Llobera 1979: 68-69).

Cohen plasma la diferencia principal entre la ciencia política y la antropología política. La primera estudia los fenómenos desde punto de vista macro, es decir, abarca territorios grandes y grupos complejos. La segunda ve los fenómenos desde la perspectiva micro. Ambas perspectivas son útiles y ambas deben complementarse.

(...) la antropología política trata de áreas mucho más pequeñas de la vida política, pero compensa esta limitación de escala por la mayor profundidad del análisis. Como he sugerido, se ocupa del análisis de la interacción dialéctica entre dos variables principales: las relaciones de poder y el simbolismo. Esta es fundamentalmente una preocupación colectiva, aunque individualmente los antropólogos difieren en su énfasis de una variable más que de la otra. (Cohen en Llobera 1979: 77-78)

La dialéctica entre las relaciones del poder y el simbolismo permite poner fundamentos no solo para su investigación sino además para la disciplina entera:

En mi opinión, ahora es posible para la antropología política, sobre la base del trabajo ya hecho, proceder a investigar cuestiones como las siguientes: ¿Cómo articulan los símbolos las diferentes funciones organizativas de los grupos políticos? ¿Cuál es la clase de variación en las formas simbólicas que representa la misma función simbólica en los contextos políticos bajo tradiciones culturales diferentes? ¿Qué es común y qué es diferente entre estas formas simbólicas? ¿Difieren estas formas distintas en su eficacia y eficiencia en el desarrollo y mantenimiento de relaciones de poder específicas? ¿Cuáles son las potencialidades políticas de los modelos de conducta simbólica asociadas con diferentes clases de relaciones interpersonales? ¿Cómo interactúan las actividades políticas y simbólicas unas con otras en la organización de la biografía individual? ¿Cuáles son los tipos diferentes de técnicas simbólicas, encontrados en tradiciones culturales diferentes, para mantener vivas las ideologías? ¿Cómo influyen los procesos simbólicos y políticos entre sí en situaciones de cambio rápido? ¿Cómo influye el arte y cómo es influido por las relaciones políticas? (Cohen en Llobera 1979: 78)

Los estudios de las élites vistas como intermediarios o innovadores se inscribieron de esta manera en las nuevas tendencias en dos últimas décadas del siglo XX. La primera tendencia se hace visible en el libro *Anthropology of Policy* publicado en 1997, bajo la coordinación de Cris Shore y Susan Wright en el cual los autores intentan responder la pregunta: ¿Cómo funciona política (*policy*)? En lugar de centrarse en las comunidades, el antropólogo se enfoca en analizar conexiones entre niveles y formas de proceso social y acción viendo como éstos funcionan en la dimensión local, nacional y global. Este enfoque no es lo que Nader (1972) quiso llamar “estudiar hacia arriba”, o el intento de centrarse en corporaciones, élites y centros de poder como un antídoto a “estudiar desde abajo”. Se trata más bien de “estudiar a través” (Reinhold, 1994) para, rastrear formas en que el poder crea redes y relaciones entre actores, instituciones y discursos a través del tiempo y espacio (Shore y Wright 1997: 11).

La segunda tendencia estribaba en los estudios de grupos minoritarios o informales. Eric Wolf treinta años después de la publicación de su primer artículo sobre los líderes, presenta una doble naturaleza de la política: un averso y un reverso. Mientras que el averso está constituido por

las relaciones formales y oficiales entre las instituciones, el reverso está encarado por la red de los contactos informales y ocultos tras las instituciones, procedimientos, regulaciones. Wolf también estudiaba las sociedades campesinas de los territorios eslavos del sur, el *mir* ruso, al igual que los grupos de los campesinos mexicanos permeados por las relaciones clientales (Wolf, 1996: 105). En este mismo marco se ubica Sydel Silverman quien trata de desarrollar los conceptos de Wolf, ofreciendo criterios para funcionamiento de los “brokers”, entre otros, situacionalismo y exclusividad (1965: 173). La misma tendencia se reflejaba en la obra de Boissevain quien se enfocaba en redes y “quasi grupos” o sea, los grupos informales como amigos, organizadores de las fiestas, etc. en diferentes pueblos de Europa o europeos en otros continentes (1966, 1969, 1974, 1982, 1999, 2001 con Silverman). La tercera tendencia, emparentada con las otras dos fue bautizada “procesualismo” hacía hincapiés en el estudio de las relaciones entre las comunidades y el estado-nación en las condiciones del mundo descolonizado y la teoría de la acción, sobre todo en las estrategias individuales en el proceso social encaminado a la lucha por poder (Dohnal, 2013: 135; Lewellen 2000: 31; Kurtz, 2001) siendo un elemento importante de esta lucha los conflictos sociales que podían verse, como vimos en el capítulo anterior, como dramas sociales (Turner 1980) o como mecanismos para esforzar la integridad y canalizar la presiones en la vida social (Gluckman 1965: 141)⁷.

2.D. Los estudios de las elites en México y Chiapas

El tema de las elites y los líderes en México es crucial para entender lo político en este país y sus regiones, incluyendo los Altos de Chiapas. Los trabajos pioneros mencionados en el párrafo anterior, no se quedaron sin eco en México. Estos estudios los podemos dividir *grosso modo* en dos grandes grupos – los pertenecientes al nivel macro que refieren al problema de liderazgo al nivel nacional y los ubicados al nivel micro, o sea, los que investigan este tema al nivel local, incluyendo la formación de los líderes y las élites en las comunidades indígenas. Veamos algunos ejemplos.

⁷ Contamos con un amplio catálogo de los trabajos sobre las elites en el mundo occidental que no hemos podido mencionar en este apartado. Véase, por ejemplo: Mills (2000 [1956]); Dahrendorf (1959); Dahl (1961); Dreitzel (1962); Bottomore (1993 [1964]); Putnam (1976); Domhoff (1978); Etzioni-Halevy (1993); Lerner, Nagai y Rothman (1996) y Bourdieu (1979, 1989). Existen también los trabajos más recientes como los de Higley y Burton (2006), Hartmann (2007), Engelstad y Gulbrandsen (2007), y Daloz (2010) y otros textos más populares dirigidos a un público amplio, siendo su tema dominante las elites estadounidenses, como por ejemplo Schwartz (1987), Rothkopf (2008), Wedel (2009). Este último libro demuestra algunas semejanzas con el libro clásico de C. Wright Mills's intitulado *The Power Elite* (2000 [1956]).

Al nivel nacional, no faltaba trabajos sobre los procesos sociales y políticos moldeados por el conflicto de intereses entre diferentes grupos de poder o élites. El primer paso a que nos llevan los estudios de las élites fue mirar hacia los países de Occidente, los que, a pesar de presentarse como propagadores de democracia, derechos humanos, libertad e igualdad, era imagen viva de como las condiciones de neoliberalismo llevan a los políticos a las alianzas con la gente de negocios de las empresas transnacionales, a los lazos y redes que no solo deciden en cuestiones nacionales sino también mundiales.

Recorramos algunos ejemplos procedentes de las últimas tres décadas. Algunos estudiosos se enfocaban en el “caciquismo” como la manera de modelar los procesos nacionales por los locales (Lomnitz-Adler 1992). Otros se oponían a la visión de alta centralización nacional (Rubin 1997; Pansters 1997; Aitken, Craske et al. 1996). Otros antropólogos al igual que los historiadores (Mallon 1995) exploraban la identidad y la memoria histórica para exponer algunas paradojas presentes en la historia mexicana (Nugent, 1993). El interés por las culturas de élite y su organización desencadenó los estudios de las relaciones entre el grupo privilegiado y minoritario y el mayoritario de los subalternos.

Para obtener una visión más clara de las élites tuvimos que esperar hasta el inicio del nuevo siglo, marcado con la publicación del libro colectivo *Elite Cultures. Anthropological Perspectives* (Shore y Nugent 2002). Sus coordinadores hacen las siguientes preguntas claves: “¿Cómo mantienen las élites su posición de dominación en diferentes sociedades? ¿Cómo se reproducen las élites a lo largo del tiempo? ¿Cómo se representan las élites? ¿Cómo podemos estudiar las élites antropológicamente? ¿Qué implicaciones tiene este estudio para la disciplina de la antropología?” (ibidem 2002: I). En el libro, encontramos el texto de John Gledhill: “The Powers Behind the Masks: Mexico’s Political Class and Social Elites at the End of the Millennium” (Gledhill 2002: 39-61). El título nos dice algo sobre el poder escondido tras máscaras, aludiendo al espacio de la lucha política visto como un campo teatral y/o ritual, donde nada está dicho directamente. La presentación y el análisis de Gledhill toca el surgimiento y la aparente desaparición de la maquinaria política que gobernó México durante los setenta y hasta las elecciones presidenciales de 2000:

El neoliberalismo siguió siendo una cuestión de debate ideológico en el ámbito político, alimentando las dudas acerca de las perspectivas de una coalición entre el PAN, partidario del libre mercado, y el PRD, que defendía la intervención en el mercado y prometía la redistribución de la riqueza, colaborando en el gobierno de una manera que pudiera satisfacer a sus respectivos electorados. Por otra parte, algunos de los contendientes para la nominación del PRI de cara a las elecciones del año 2000, que se habían redefinido a sí mismos como neopopulistas y opuestos al neoliberalismo, disfrutaban de la más negra de las reputaciones como actores del «estado en la sombra», que todavía podía dotarles de los recursos necesarios para la conquista pacífica del poder estatal. Nada de esto sugería que fuera a resultar fácil «romper el molde» de la manera de gobernar en México, cualquiera que fuera el resultado de las elecciones (Gledhill 2000: 188-189).

Gledhill intentó mostrar cómo se había contruido una élite política nacional en el curso de la formación del estado nacional “moderno”, y cómo se habían asegurado los compromisos entre las facciones de élites contendientes en el México posrevolucionario. Después de un *resume* posrevolucionario en que el PRI había logrado su primacía en la escena política de México llegó el cambio – el puesto de presidente de México por primera vez ocupó el representante del otro partido, a saber, Vicente Fox de Partido Acción Nacional (PAN). Este momento en la historia parece ser para Gledhill un cruce de caminos entre el caos o la recomposición, entre el desorden y el *status quo*, en pocas palabras un *turning point* para México carcomido por corrupción, violencia, nepotismo. Espero que la expresión *shadow state* de Gledhill cobre sentido más preciso a la hora de presentar algunos datos etnográficos y conclusiones para esta tesis.

Fuimos ya los testigos de como Eric Wolf empleaba el concepto de los “intermediarios culturales” para analizar las relaciones entre lo local y lo nacional en caso de México (Wolf 1956). Pero, el tema de los liderazgos fue también el objeto de interés de otros antropólogos quienes empezaron a hacer sus trabajos de campo en el área maya a partir de las primeras décadas del siglo XX. Contamos con los textos importantes que nos acercan a este tema en el periodo de tres primeras décadas del siglo XX (Starr 1900; Blom y La Farge 1927). Sin duda, a partir de este tiempo, se ofreció una descripción y conceptualización más elaborada de la organización socio-política de los indígenas del sureste de Mesoamérica, la que más tarde se nombraría “sistema de cargos”. La palabra hizo su primera aparición en el artículo de Sol Tax: “The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala” (1937). El autor se enfoca en la descripción general de los grupos indígenas que rodean el Lago Atitlán sin olvidar de tomar en cuenta la organización político-social:

In brief summary, there is a hierarchy of secular officials in each municipio with functions ranging from those of a combined mayor and justice of the peace to those of janitors and messengers: there is a parallel hierarchy of sacred officials in charge of the important santos of the municipio. The officers are theoretically “elected” but actually they take turns, starting with the lower offices and gradually moving higher and higher: in the progression there is an alternation between the secular and sacred hierarchies, so that the two are effectively linked. Eventually, having passed through all of the offices, the individual becomes a principal, an elder in the community exempt from further service to the town. (Tax 1937: 442-443)

Sol Tax menciona los siguientes elementos de esta organización: 1) jerarquía secular en cada municipio (alcalde, juez y etc. hasta consejeros y mensajeros); 2) al lado de ésta, funciona otra jerarquía paralela de funcionarios religiosos a cargo de los santos importantes del municipio. 3) Los portadores de ambos tipos de cargos se turnan comenzando con cargos inferiores y moviéndose, gradualmente, por puestos más altos. 4) En esta progresión hay una alternancia entre las jerarquías secular y sagrada, de modo que las dos están vinculadas. 5) Después de haber pasado por todas las funciones - el individuo - ya anciano - se vuelve el principal que ya no está obligado a tener obligaciones con el pueblo.

Al final Tax (1937: 443) admite que existe un sinfín de variedades de este sistema y las ubica en, por lo menos, siete campos: 1) existencia y participación de los gobiernos o representantes ladinos (depende de la conformación del municipio, el número de sus habitantes y porcentaje de los ladinos); 2) municipios, sobre todo, los grandes, pueden contener otras jerarquías vinculadas con algunas subdivisiones locales; 3) la participación de los hombres en funciones depende del tamaño del municipio y el número de la población lo que indica la posibilidad de obtener algún cargo; 4) los representantes llamados seculares, en realidad participan en varias ceremonias religiosas 5) cada municipio tiene su propio grupo de los santos y las fiestas vinculadas con esos, según el calendario establecido por la comunidad, santo puede requerir celebraciones especiales; 6) la importancia de los santos y sus fiestas depende y varía dependiendo del municipio, al igual que la forma de celebrarlo, por ejemplo, en la cuestión de participación del público más amplio; 7) Los funcionarios religiosos y políticos en diferentes municipios pueden tener obligaciones y tareas diferentes de acuerdo con la tradición.

Las ideas sobre la organización cívico-religiosa de los indígenas estaban retomadas por otros antropólogos y así comenzó la “cargología” es decir, una serie de estudios etnográficos acerca de esta institución. Dentro de una pléyade de trabajos acerca de este tema, vale la pena mencionar cinco paradigmas claves.

El primer paradigma (i) veía en el sistema de cargos una organización netamente indígena y comunitaria encaminada a las prácticas de integración interna y resistencia hacia el mundo exterior. Manning Nash nos presenta varios aspectos de actividades religiosas, las que se vinculan con asuntos políticos o de identidad:

Los aspectos religiosos o sagrados de la jerarquía relacionan a toda la comunidad, a través de sus representantes elegidos, con lo sobrenatural. Al ocupar un cargo en un cargo religioso, un individuo actúa para toda la comunidad en el mantenimiento de las relaciones de la sociedad con lo sobrenatural, el cuidado de la planta física de la iglesia y las ceremonias propias de los santos y el calendario religioso. La jerarquía organiza las fiestas comunales, desde la celebración del santo patrón hasta los días de culto señalados en el calendario religioso y ceremonial. La impersonalidad de la religión indígena parece provenir del hecho de que es la carga de los funcionarios, en lugar de la privada (Nash 1958: 69).

Nash sostiene que la participación en la jerarquía cívico-religiosa “define los límites y los miembros de la comunidad” (ibidem: 68).

Otros estudiosos subrayaron esta vinculación directa entre lo religioso y lo político como un fundamento de la identidad. Por ejemplo, Carrasco comentaba la observación de Tax concerniente a la organización poscolonial de las repúblicas de los indios y sus comunidades: “El sistema de escala también tiene un valor de supervivencia en el sentido de que mantiene a la comunidad unida al controlar la diferenciación interior, económica y social, que tiende a destruir la comunidad, mientras que las condiciones económicas y sociales exteriores no permiten su total asimilación en una sociedad mayor” (1979: 336).

Otro autor – el etnólogo francés Henri Favre en su libro *Cambio y continuidad entre los mayas de México* agrega que la fuerte posición de este sistema era resultado de la decaída de papel del parentesco y “la jerarquía de los cargos públicos representa la principal de esas instituciones” (Favre 1973: 261).

Así pues, el funcionamiento de la jerarquía es generador de solidaridades particulares, cuya trama reposa en lo que los individuos han recibido en el ejercicio de sus cargos y en lo que deben dar en el ejercicio de los cargos a aquellos de quienes han recibido. Aunque sean de naturaleza muy diferente, esas solidaridades tienden a sustituir funcionalmente a las que derivaban de las relaciones de parentesco y alianza, así como a la pertenencia a un grupo de ascendencia común para asegurar el mantenimiento de la cohesión comunitaria (Favre 1973: 279).

El sistema de cargos crea las solidaridades constituyendo el factor de la cohesión social. Las solidaridades y la cohesión social son las condiciones indispensables de la existencia de una comunidad. Dado que esta institución se ha desarrollado en el seno de las comunidades indígenas, sirven para su perpetuación y sobrevivencia.

Frank Cancian, el antropólogo estadounidense se sitúa en la misma línea del análisis cuando argumenta lo siguiente:

A diferencia de la acción de repulsa, la acción de penetración que aplican los ladinos a partir del *teklum* tiende a disgregar a la comunidad. Pero lo que debe destacarse aquí es que la comunidad sometida a esta acción no se disgrega para reconstituirse en otra parte, en uno o más lugares, como si sus elementos disociados fueran portadores de otras tantas comunidades virtuales. Esas comunidades nuevas son del todo semejantes a las que, al disgregarse, las engendraron y resultaría perfectamente arbitrario discriminarlas con el pretexto de que se manifiestan en ellas ciertos rasgos culturales originales que, por lo demás, son menos un signo de aculturación o de ladinización, que el índice de que la comunidad en formación desarrolla su propia identidad. A despecho de todas las apariencias, el ciclo de desarrollo comunitario no se ha roto pues: sólo se desenvuelve a un ritmo más rápido, sólo sufre una aceleración (Cancian 1973: 144-145).

Según Cancian, el sistema de cargos es un signo de la identidad y sin este sistema la comunidad indígena no podría sobrevivir. Cancian intentaba profundizar la cuestión económica concerniente a sistema de cargos. Su trabajo marca un *turning point* para los estudios anteriores. Con su trabajo etnográfico reveló que las diferencias económicas no eran indispensables para el funcionamiento del sistema de cargos, es decir, su funcionamiento no las borra y no restituye ningún equilibrio (1989: 137-138). Cancian realizaba su trabajo de campo entre los Zinacantecos a mediados de 1960. Su funcionalismo iluminado no le permitió mantener la hipótesis de una viable nivelación económica a través de este sistema. Su modelo de estratificación demostró, al contrario, que las diferencias económicas pueden servir en cuanto de la integración de la comunidad.

Los trabajos que pertenecen al segundo paradigma (ii) veían en esta organización un mecanismo del democratismo indígena y una estrategia igualitaria de nivelar las diferencias económicas. Fernando Cámara mantenía la misma idea sobre el papel nivelador del sistema de cargos, aunque todavía no tanto en el campo de lo económico. Su funcionamiento se veía más en el terreno de la cultura y la ideología: “teóricamente por lo menos el bienestar de la comunidad tiende a ser considerado como más importante que el bienestar del individuo” (Cámara 1952: 143).

Por esta manera, según Cámara, en estas comunidades llamadas por él “centrípetas”, se mantienen en vigor las tradiciones sociales y culturales. Ahí en corazón encontramos el sistema de cargos en condición intacta y funcional (ibidem: 143-144). Carasco decía en los años setenta del siglo pasado: “Se puede caracterizar como un tipo de democracia donde todos los oficios están al alcance de todos los hombres y donde el resultado del funcionamiento del sistema de escalafón es que todos, en turno, comparten las responsabilidades de gobierno” (Carrasco 1979: 323). La visión homogenizadora y democrática del sistema de cargos, como observaba A. Medina (1988) fue un resultado de una mirada demasiado romántica sobre todo en la época contemporánea.

La misma tendencia era representada por el mencionado ya Henri Favre quien apunta a su función niveladora:

Entre los individuos que la comunidad clasifica en la categoría de marginados o de desviacionistas y cuya elección para formar parte de la jerarquía favorece a fin de que se socialicen, figuran los que poseen un capital mayor, un ingreso más importante, un nivel de vida más elevado que el promedio general, en breve, los “ricos”. Bastan muy pocas cosas para parecer rico entre los tzotzil-tzeltales. Pero por escaso que sea el margen que lo distinga, el rico siempre es considerado como peligroso. Con frecuencia es sospechoso de brujería. Su situación económica particular, atribuida a las ligas que habría formado con las potencias oscuras, lo aísla y hace de él la víctima de cualquier venganza comunitaria en caso de epidemia o de calamidad (Favre 1973: 275-276).

Al rico entonces se presentaba, como nos cuenta Favre, como peligroso y lo esperaba “sospechas y castigos”. La única resolución para su prosperidad era la aceptación de los cargos, para compartir con otros su riqueza y de esta manera demostrar su pertenencia al grupo.

El rico no es aceptado por la comunidad a no ser que consienta en renunciar a su riqueza y en destruir el excedente de sus bienes personales en provecho de todos, ejerciendo un mayor número de cargos en la jerarquía. Mientras más rico se es, más cargos habrán de cumplirse y, en la mayor parte de las comunidades, los individuos que llegan a los escalones superiores de la jerarquía son por lo común los más acomodados. Pero mientras más cargos se cumplan, más aumenta el prestigio, de modo que destruyendo el excedente de sus bienes de la manera prescrita, el rico no sólo entra en la norma, sino que aumenta su status. Así, pues, la comunidad no castiga sistemáticamente la riqueza, como se ha afirmado con frecuencia. Sólo obliga a los ricos a convertir su excedente económico en status social, y el instrumento de esta conversión es la jerarquía. (ibidem: 276).

Favre continua su reflexión comparando las “democracias” occidentales con las indígenas de la manera siguiente:

Si las sociedades occidentales son “democracias de abundancia”, la sociedad tzotzil-tzeltal en la que el equilibrio socioeconómico se restablece de continuo por una nivelación en la base, podría ser calificada, sin abusar del lenguaje, como una “democracia de pobreza”. Así, pues, la sociedad indígena y la sociedad ladina persiguen objetivos opuestos. En tanto que la sociedad indígena no permite ni la acumulación, ni la formación de capital, la sociedad ladina tiende por entero hacia ese fin. La primera canaliza todas las actividades económicas hacia metas sociales; la segunda orienta todas las actividades sociales hacia metas económicas. Por su modo de organización, las comunidades tzotzil-tzeltales están destinadas al estancamiento a fin de mantener su cohesión interna, en tanto que la sociedad ladina está condenada a un crecimiento y a una expansión teóricamente indefinidas. Así, la sociedad ladina será llevada a proyectarse sobre las comunidades indígenas y a establecer con ellas relaciones generadoras de riqueza. (ibidem: 110).

La institución descrita estaba comprendida como manera de redistribuir los productos o la riqueza producida en la comunidad para evitar acumulación de los bienes o dinero, lo que podría llevar a su inestabilidad. Esta idea la desarrollaba Luis Chávez Orozco en una serie de artículos (Chávez

Orozco 1943). La idea parecida se puede encontrar en la obra *Europa y la gente sin historia* de Eric Wolf:

Para controlar a las poblaciones americanas nativas, el nuevo orden hizo que sus comunidades fueran instituciones de gobierno indirecto, cuya autonomía estuviera determinada siempre por las disposiciones del sector español. Los indios daban a este sector trabajo y artículos de primera necesidad baratos, y en el adquirían mercancías, a menudo bajo coacción. A los indios se les permitía construir dentro de sus comunidades sus propias jerarquías de funcionarios, que representaban a las comunidades ante el exterior, a la vez que ordenaban sus cuestiones internas mediante la jerarquización civil-religiosa, la redistribución económica y la administración de símbolos religiosos que conjuntaban formas culturales cristianas y locales. Dentro del sistema general español, el sector indio, descompuesto en una multitud de entidades locales, constituía una reserva de mano de obra y productos (Wolf 1987: 194-195).

En palabras de Wolf este mecanismo y su sistema: “(...) permite despojar a quienes poseen algo para convertir a todos en desposeídos” (Wolf, 1967: 194). Por esta razón Wolf propuso llamar la comunidad como “cerrada” y a la vez corporativa (Wolf 1955, 1957).

Durante décadas aparecían investigaciones que retomaban varios elementos del modelo nivelador, por ejemplo: Verbitsky Hunt (1961), Hermitte (1970), Zavala (1971), Sepúlveda (1976), Stephen y Dow (1990), entre otros. El afán para su formulación debemos, principalmente, a Eric Wolf con su formulación más explícita de la idea de nivelación y su importancia para el modelo de la “comunidad corporativa cerrada de campesinos”. En cambio, la crítica de la visión del sistema de cargos como una institución niveladora encontramos en el autor citado en el párrafo anterior - Cancian. Como vimos, este autor ha mostrado que el sistema de cargos es una institución que, en vez de nivelar, justifica las desigualdades.

Dentro del tercer paradigma (iii) se consideraba el sistema de cargos más bien como un residuo de los tiempos coloniales que una institución indígena autónoma, igualitaria y democrática. Así una cierta dosis de romanticismo vinculada con el funcionalismo, el supuesto aislamiento y la búsqueda de orígenes, fue sustituida por un análisis enfocado en influencias coloniales y formación del poder por fuerzas externas. El aspecto económico sobresale en una monografía de la comunidad indígena guatemalteca en donde Charles Wagley dice:

(...), those *pobres* who must keep continually at work for wages in order to support their families lose prestige in another direction: they can never afford to sacrifice a year from work to public office nor can they pay for the numerous ceremonial meals, the candles, the copal, and the sacrificial fowls for public ritual which the officers of higher ranks must provide. Both authority and prestige are in considerable measure derived from public service in Chimaltenango and to the poor man the higher offices are not open (Wagley 1941: 82).

Wagley confirmaba la existencia de los oficiales y su jerarquía propugnando la fundamentación del sistema de cargos en el modelo de expropiación (Wagley y Harris 1958). Las personas con pocos recursos no podían alejarse de sus ocupaciones diarias por el periodo de un año para fungir los cargos religiosos. Como Wagley tiene una fuerte ligazón con el marxismo, no sorprende que se haya popularizado durante los años previos de la debacle del socialismo real, cuando el materialismo histórico había impregnado considerablemente gran parte de los círculos

académicos. Esta oleada dejaría su impronta en los trabajos de Juan Castaingts (1977), Waldemar Smith (1981), Greenberg (1981, 1990).

Mientras que para Wagley, el sistema de cargos no solo no nivela las desigualdades económicas, sino que además las mantenía y perpetuaba, otro antropólogo mexicano - Gonzalo Aguirre Beltrán - le lanzó al sistema de cargos una mirada parecida, aunque no idéntica. En una de las obras clásicas acerca del indigenismo mexicano, a saber, *Regiones de refugio* (1967), indicaba que “los integrantes de una comunidad organizan su vida en torno a una serie de cargos escalonados que constituyen la jerarquía del poder” (Aguirre Beltrán 1967: 192)

El sistema de cargos, que compone la estructura de poder en la comunidad indígena, es básico para la existencia y la continuidad de la cultura tradicional; sin él la segregación que mantiene distintas a las sociedades india y ladina se desvanece. Se debe lo anterior a que la jerarquía del poder tiene funciones eminentemente integrativas que directa o indirectamente, se encaminan a sustentar la cohesión del grupo propio y a defenderlo de los contactos con el mundo de fuera y de sus efectos desorganizantes (ibidem: 198).

Para Beltrán, el sistema de cargos civico-religiosos es una forma de la organización del poder heredada de la época colonial. Y admite en el espíritu integracionista representado por Instituto Nacional Indigenista: “Cuando la nación está en condiciones de hacer a un lado a la jerarquía intermediaria y entra en tratos directos con los integrantes de grupo étnico, este deja de constituir una comunidad indígena, sociológicamente considerada, y se integra verdaderamente en la sociedad y en la política nacional” (ibidem: 210).

Parece que el autor más radical que Wagley y Aguirre Beltrán era Marvin Harris. Para Harris la comunidad campesina en América Latina no es nada más que un artefacto creado por los invasores, para certificar que el nivel gubernamental de organización no caiga, otra vez, bajo el control indígena (Harris 1964: 30). Refiriéndose al sistema de cargos admitió: “Lejos de proteger a la comunidad indígena en contra de la encomienda, peonaje por deuda y excesivo tributo e impuesto, fue una parte integral y constante de los mecanismos por los cuales estas nocivas influencias ganaron acceso al mismo corazón del pueblo” (ibidem: 29).

El cuarto paradigma (iv) vincula el sistema de cargos con la economía de prestigio lo que encuentra expresión en la forma de vida indígena. El antropólogo mexicano de origen danés – Leif Korsbaek – analizaba el sistema de cargos en una serie de textos (1987, 1990, 1995, 1996, 2000). Entre varias ideas está también la concepción del sistema de cargos como una expresión de así llamada economía del prestigio:

El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se turnan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo periodo de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos – o a casi todos – los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su período de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente

relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como pasado o principal (Korsbaek 1996: 82).

Korsbaek compone su definición juntando algunos elementos, bien conocidos de la discusión sobre el sistema de cargos. En primer lugar, nos dice que el “número de oficios que están claramente definidos”; pero ¿A qué se debe esta clarificación: ¿Se trata del reconocimiento por parte de los miembros de la comunidad? ¿La gente conoce todos los cargos? ¿Todos saben quien funge tal o cual cargo? En realidad, una supuesta “claridad” de estos cargos, termina cuando nos acercamos a la realidad estudiada. El segundo elemento de esta definición dice que “oficios están ordenados jerárquicamente”; en un plano general, esta observación es adecuada. Sin duda esto no es el único aspecto de la organización de los cargos. La tercera cuestión es la siguiente: “los cargueros no reciben pago alguno durante su período de servicio”; esta observación se falsea en el capítulo VII, pues actualmente las personas que fungen los cargos, reciben remuneración. La cuarta cuestión: “a cambio de un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en dinero en efectivo” se obtiene una “compensación” que el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad”.

Como lo muestra el material reunido en esta tesis, la situación parece más complicada. Los municipios indígenas ya no son tan homogéneos, es decir, las vías para obtener algunos cargos son más diversas y no necesariamente tan unidireccionales. Sin duda, la experiencia adquirida, el reconocimiento y/o el prestigio sirven como factores que intervienen en el proceso de fungir los cargos más elevados. En cuanto a la compensación, ésta puede ser convertida en otros fueros más vinculados con el manejo del presupuesto municipal. La quinta cuestión toca a “dos jerarquías separadas”, pues la división entre la esfera religiosa y la política no es tan clara y depende de la situación local. Korsbaek observa que están “íntimamente relacionadas”. Pero, aquí surge la pregunta: si están relacionadas, ¿en qué consiste su relación? La gente que ha logrado pasar por los cargos importantes logran el título de ser pasados y pueden seguir ocupando los cargos en el poder político municipal. Éste último, sin embargo, no necesariamente retiene su prestigio desde los poderes tradicionales, aunque, sin duda, tiene que haber una mediación entre estas jerarquías.

El quinto paradigma (v) ponía de manifiesto lo que faltaba en otros cuatro. Algunos antropólogos sentían que debían acercarse más a las concepciones indígenas ubicadas en el entorno inmediato. Lo que se quería explicar no eran únicamente los cambios estructurales, sino que también las motivaciones y las estrategias de los individuos concretos. Se necesitaba otro enfoque que permitiría observar el surgimiento de nuevos actores regionales chiapanacos, los que, gracias a las concesiones en el campo de transporte, lograron amasar riquezas y una posición social elevada (Rus 2012: 50-52).

En otras palabras, lo que se propone dentro del quinto paradigma es el rescate del punto de vista *emic* en detrimento de la perspectiva *etic*⁸. Entre los antropólogos quienes tomaron parte del conflicto entre la perspectiva *etic-emic* a favor de esta última, estaba Henning Siverts. A la hora de hablar sobre la organización política de Oxchuc dice al respecto:

“el cual es una jerarquía formal de cargos nominados. A éstos se hallan ligados labores y zonas de autoridad limitadas y para algunos de ellos existen trajes e insignias especiales (...). El consejo se forma, a saber, por el mismo número de representantes de cada calpul [barrio del pueblo]... Sin considerar la diferencia en las cifras de los miembros de los calpules, deberán aportar el mismo número de funcionarios con idénticos grados y misiones...deberá conducir a una forma de organización piramidal sin posibilidad de obtener poder sólo para los representantes de uno de los calpules (Siverts, 1969:14).

Siverts observaba un cambio en el liderazgo indígena, que no tanto servía como “defensa”, sino como el medio para comunicación entre comunidad y el mundo mestizo. No podemos olvidar que estas relaciones existían antes, pero las políticas indigenistas extendían sus formas de influencia y presiones. El apoyo en campo médico y agricultor, programas del desarrollo se llevaban a cabo gracias a los intermediarios, promotores culturales, maestros bilingües y funcionarios indigenistas. Este proceso fue uno de otros tantos que provocó la transformación del poder en las comunidades indígenas. En la parte introductoria de su texto titulado “The Cacique of K’ankujk’ (Cancuc) leemos:

In an earlier treatment of politics and leadership in Highland Chiapas, it was argued that a certain type of Indian leader is likely to emerge when problems of communication are present in the dealings which take place between Spanish speaking representatives of the Mexican administration and the Indian speaking tribal authorities (Siverts 1964). This form of leadership is based on non-traditional sources of authority and involves, among other things, the acquisition of fluency in the Spanish language, literacy, and a knowledge of ladino (non-Indian) culture generally. Indians who possess this knowledge are usually younger men who have had an opportunity to attend State or Federal schools, established in the recent past. These men form a literate “elite”. Their rise to prominence and power may be attributed to a steady (and may be increasing) demand for the service reliable interpreters and intermediaries. Considering the high percentage of monolingualism (60% - 80%) in this area and given the setting of Ladino-Indian political contest and contention, it is not unlikely that great importance he attached to bilingualism and administrative “know-how”. (Siverts, 1965: 339)

Según Siverts el hecho de formar el concejo tribal no es solo derecho, sino es también una serie de características indispensables: *todo hombre tiene obligación de servir a su calpul*. Ese trabajo muchas veces colectivo y gratuito como el servicio de cargos u otras tareas a favor de la comunidad garantiza el prestigio. Siverts subraya también *primacía del sexo*, en cuanto a los elegibles para fungir con cargos son los hombres. Observa también que la mujer toma parte en las tareas del marido. Otro aspecto importante es la *edad y experiencia*. Con una edad más avanzada

⁸ Los conceptos *emic* y *etic* fueron acuñados por el lingüista Kenneth Pike. *Emic* de *phonemic* (fonología), refiere a la pronunciación única de cada individuo; *etic* de *phonetic* (fonética) recurre a las normas oficiales acerca de cómo deben pronunciarse las palabras (Pike 1967). Fue Marvin Harris quien introdujo estos conceptos a la antropología en su libro *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture (El materialismo cultural)*, de 1979 (Harris 1982: 46-61). Según él, lo que debe interesar a los antropólogos son los hechos, no significados; no lo que la gente dice o piensa sino lo que hace, no el lenguaje nativo sino el lenguaje científico del analista, no lo *emic* sino lo *etic* (Harris 1987: 107-126). En el polo opuesto se sitúa Clifford Geertz con su concepción del punto de vista del nativo. Geertz argumenta que su rescate es indispensable en antropología que es una disciplina semiótica en busca de los significados y no leyes (Geertz 1994).

podemos esperar que el individuo ha fungido o está previsto para cumplir con los cargos más elevados o cuenta con *dotes y conocimientos especiales*. Conocimientos rituales, dotes sobrenaturales (mágicas) y pericia práctica y administrativa tienen un papel muy importante. El siguiente es la *solvenia económica*, pues requieren gastos directivos. Sin duda también hay que tomar en cuenta los lazos de parentesco y amistad, el parentesco consanguíneo, la vecindad y la amistad como factores que deciden sobre la elección del candidato por la autoridad proponente. La selección de los miembros que integrarán el próximo concejo tribal corre a cargo del funcionario en turno. Por supuesto, la palabra decisiva la tiene el funcionario de más alto rango en el calpul quien es el emite su juicio a partir de la consideración de las cualidades del candidato. La relación es simple: más cargos ha desempeñado el miembro de la comunidad más grandes será su prestigio, por eso a tal anciano los jóvenes y adultos le guardarán respeto y obediencia.

Puede ser que el estado de cosas descrito por Siverts y otros antropólogos padece de postura idealista o romántica. De hecho, Siverts admitía en otro lugar que sus estudios padecían de varios huecos: “Todavía no tenemos un estudio detallado del carácter político del sistema de cargos” (Siverts, 1965: 340). Sin duda, el sistema de cargos es una institución híbrida que amalgamó en su seno elementos, de épocas diferentes: la mesoamericana, la colonial, la de México independiente y la posrevolucionaria. Esto como veremos más adelante, no les impide a los indígenas verlo como algo propio y tradicional. La “tradición inventada” se vuelve natural a lo largo del tiempo. ¿Estamos condenados a aceptar una u otra definición del sistema de cargos y los que conlleva – el liderazgo indígena? O ¿Existe una alternativa viable?

2.E. El escándalo esencialista: consideraciones teóricas alrededor de la definición del liderazgo⁹

La revisión breve de la literatura acerca del sistema de cargos puso de manifiesto un problema: ¿Cómo definir la institución del sistema de cargos? Mientras que los primeros cuatro paradigmas buscaban la explicación del sistema de cargos en términos *etic*, el quinto paradigma representado por Siverts expresaba la preocupación por no perder de vista el enfoque *emic*.

Vemos ahora mejor la relación entre los estudios sobre el sistema de cargos y el liderazgo y/o las élites. Los trabajos sobre el sistema de cargos imponen una interpretación de lo que era el líder tradicional pues este último era por definición el portador de los cargos cívico-religiosos. Según el **primer paradigma (i)**, el líder es quien vela por identidad e integración del grupo. Según **el segundo (ii)**, es quien nivela las diferencias económicas trabajando para el bien común. Según

⁹ Agradezco las ideas y discusiones con dr Witold Jacorzynski, que me sirvieron para escribir este capítulo (comunicación personal).

el tercero (iii), el líder es tan solo un funcionario del sistema del poder dentro de la comunidad corporativista que no se integra a la nación. Según **el cuarto (iv)**, es quien compite, a través del sacrificio económico, por el prestigio de la población. Finalmente, según **el quinto (v)** - el líder es quien está considerado como alguien importante e influyente dentro de su propia sociedad y según la visión local nativa. Hasta ahora no hemos introducido la dimensión *emic* en esta tesis. Lo haremos en el capítulo VIII. Por ahora, nos daremos a otra tarea, a saber, a considerar la cuestión de la definición del liderazgo. ¿Es posible una definición del líder? Y si nuestra respuesta es positiva ¿Debe la definición ser formulada en términos *etic* o *emic*?

¿Acaso estamos condenados a contestar la pregunta? Quizás, en lugar de optar por una u otra alternativa, debemos de cuestionar la misma pregunta. Debo confesar que la dicotomía *etic/emic* se parece a una antinomia kantiana en la cual todos los representantes de las doctrinas opuestas tienen razón sin que nadie, en particular, la tenga. En contra de los cuatro primeros paradigmas, sentimos que el antropólogo no debe de perder de vista la perspectiva del nativo. Aún así, no estamos proclives a aceptar el enfoque *emic* en detrimento del *etic*. Sentimos que la tarea de los antropólogos no debe limitarse a repetir lo que dice el nativo sino analizar también los cambios estructurales que están ocultos a los ojos de los actores primarios. ¿Cómo encontrar la salida de este laberinto?

Me atrevo a poner en tela del juicio la definición de líder en términos de una definición clásica en la cual se busca un género próximo y la diferencia específica según el principio: *Definitio fit per genus et differentia specifica*¹⁰. Para definir a un líder de la comunidad debemos ser capaces de mostrar su *genus* (el habitante de la comunidad) y sus características específicas que lo diferencian de otros habitantes de la comunidad (inteligencia, disciplina, vocación, preocupación por los demás, etc.). ¿Somos capaces de ofrecer una definición de este tipo? ¿Debe el líder vivir en la comunidad? ¿Debe preocuparse por los intereses de su gente o puede abogar por los suyos propios? ¿Quiénes son su gente?

Zalles, uno de los autores que trabajan sobre el concepto de liderazgo confiesa: “Esta curiosa circunstancia de que no exista una definición clara y generalmente aceptada de qué significan “liderazgo” y “líder”, como sí la existe de “medicina” y “médico”, resulta particularmente preocupante en tanto “liderazgo” y “líder” son conceptos a los que asignamos enorme peso en la

¹⁰ La definición escolástica del hombre, por ejemplo, es la siguiente: “El hombre es el animal racional” donde animal es el género próximo y “racional” el nombre de la característica específica que distingue al hombre de otros animales. Decimos que la racionalidad es la esencia del hombre, o sea, es lo que todos los hombres comparten en contraposición al resto de los animales. La palabra **esencia** procede del latín *essentia* que a su vez proviene del griego οὐσία siendo ambas palabras las que refieren a lo que hace que la cosa es lo que es, lo que es el sujeto, o aquello en que descansan las propiedades y la identidad de la cosa. El padre del esencialismo es sin duda Sócrates quien a través de las preguntas incómodas irritaba a sus interlocutores: ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la retórica? ¿Qué es la virtud? ¿Qué es la muerte? ¿Qué es la belleza? Sus interlocutores eran frecuentemente regañados por Sócrates porque en lugar de una definición, le ofrecían ejemplos o alababan el objeto de la discusión como algo útil y bello.

teoría y en el discurso social, (...)” (Zalles 2011: 5). El comentario de Zalles acerca de la medicina y el médico despierta más preguntas. Mientras que el médico es la persona que ha terminado los estudios en ciencias médicas y tiene diploma, no existe ninguna escuela para los líderes ni diploma por el cual se reconoce a alguien como líder. ¿Es posible salir de la situación “preocupante”? ¿Es posible proponer una definición de liderazgo y las élites lo suficientemente ancha para incluir en ella todas las características mencionadas arriba? ¿La del hombre sabio de Platón, la del hombre grande de Carlyle, la del ser pasional de Emerson, la del hombre fuerte quien satisface sus intereses de Pareto, la del *cultural broker* de Wolf o la del innovador cultural de Barth? El mencionado ya Zalles evoca tres elementos “esenciales del liderazgo”: **(i)** “el ejercicio por la persona *líder* de ciertos roles críticos para el grupo (guiar, dirigir, mandar, encabezar)”; **(ii)** “la prominencia o posición superior de la figura *líder* dentro del grupo (primacía, primer lugar, mando, delantera)”; y **(iii)** “la aceptación de esa primacía y la sumisión ante ella por parte del resto del grupo” (Zalles 2011: 9).

A primera vista, todo está resuelto. A la segunda vista nos acechan varias dudas. Primero no sabemos que significa **(i)** “ciertos roles críticos”. ¿Pertenece a un tal rol - el rol del consejero o el de traductor, abogado, funcionario del gobierno local? Segundo, los roles en cuestión pueden entrar en conflicto **(ii)**. El líder que satisface sus intereses, el hombre fuerte de Trasímaco o Pareto, no guía a su grupo, aunque sí - manda y castiga la desobediencia. Pero el líder que castiga al grupo no tiene prominencia por lo menos en parte de la población. La condición **(iii)** despierta todavía más dudas. ¿Cuál es el resto del grupo? ¿Acaso la unanimidad del grupo es la característica indispensable de ser líder?

Frente a estos argumentos críticos, debemos de abandonar la definición esencialista y buscar una alternativa. Esta alternativa está en el concepto wittgensteiniano “la semejanza de familia”. Wittgenstein cuestiona la posibilidad de definir los términos generales y abstractos como “juego”:

¿Qué es el juego? ¿Qué es lo que comparten todos los juegos? “— No digas: “Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos ‘juego’ ” — sino mira si hay algo común a todos ellos. — Pues si los miras, no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. (...) Y el resultado de este examen reza así: vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y en detalle. (IF: 66)

La palabra “líder” o “liderazgo” está en la misma situación epistemológica que “juego” o cualquier nombre abstracto procedente del lenguaje natural. La conclusión de Wittgenstein no se deja esperar. “Agustín (Conf, XI/14): *quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio*”. Esto, no podría decirse de una pregunta de la ciencia natural (por ejemplo, la pregunta por el peso específico del hidrógeno) (IF: 89)”. La práctica que decide sobre significatividad de las palabras y oraciones es lo que Wittgenstein llama “**juego de lenguaje**” o sea el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (IF: 7). Esta

conclusión asume que las palabras del lenguaje natural no pueden definirse porque poseen significados diferentes, están plagadas de polisemia. La solución wittgensteiniana es salomónica. Las palabras homónimas se parecen, en cuanto a su significado, como los miembros de la misma familia: “No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. — Y diré: los ‘juegos’ componen una familia (IF: 67). La solución gráfica del problema de la definición esencialista del liderazgo la podemos apreciar en la siguiente tabla:

Figura 2.1. La presentación grafica de semejanza de familia: liderazgo

	A	B	C	D	E	F
1	X	X	X	X	X	
2	X	X	X	X		X
3	X	X	X		X	X
4	X	X		X	X	X
5	X		X	X	X	X
6		X	X	X	X	X

En esta tabla marcamos con letras de A a F - las características del líder y con números a los líderes del grupo. El esquema muestra que no existe una sola característica que compartan todos los seis líderes. A pesar de este hecho, estamos inclinados a decir que las seis personas se parecen bajo ciertos aspectos. A este problema regresaré en el capítulo VIII de la tercera parte de esta tesis donde presentaré mi propuesta de las características no-esenciales de ser líder en Chenalhó además de los conceptos *emic* en tzotzil que refieren a esta figura.

Capítulo 3 – Antropología, los Altos de Chiapas y Chenalhó: de un disfraz de poder hacia su rechazo imposible

En este repaso de la literatura me enfocaré primero en los libros clásicos sobre la región de los Altos, segundo en las publicaciones sobre Chenalhó que se vinculan más afanosamente con el tema de mi investigación. En la literatura presentada me dedicaré al tema específico de esta tesis, es decir: líderes, gobernantes, elites y política sin volver al concepto de “sistema de cargos” como una forma de la organización socio-religiosa pues éste lo retomé al final de capítulo anterior. En la etapa inicial de presentación de literatura sobre Chenalhó escogí el orden cronológico.

Los primeros libros sobre Chenalhó pueden verse como clásicos. Los tempranos estudios antropológicos sobre Chenalhó se escapan de la rutina típica para las publicaciones sobre los Altos de Chiapas. En el primer apartado me limitare a las tres publicaciones tempranas sobre Chenalhó que parecían un fresco viento para la teoría antropológica y los estudios regionales, contribuyendo considerablemente, a 1) la construcción de una alternativa para la antropología funcionalista con un giro hacia la antropología dialógica; 2) la antropología escrita por un nativo, 3) la perspectiva de género/feminista. En el segundo apartado tocaré el tema de los libros más generales sobre la región, los cuales rompen con afán funcionalista e intentan abordar la historia de los indígenas de la región. En el tercer apartado me basaré en las publicaciones sobre el neozapatismo y la masacre de Acteal, como momentos importantes que dieron impulso para estudios antropológicos. En la última parte quería enfocarme en los libros más recientes y novedosos sobre Chenalhó que aportan de manera importante a la teórica antropológica.

La antropología en su totalidad, incluyendo los estudios dedicados a los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas, nació y se formó como una ciencia politizada. Por un lado, sus principios surgieron ahí donde la revolución industrial provocó un gran aceleración tecnológica y económica. Su desarrollo se produjo por los grandes cambios industriales, económicos y políticos los cuales promovieron otra ola expansionista en los países capitalistas. Por otro lado, la mayoría de los precursores de los antropólogos quienes había tenido contacto con la población nativa, por ejemplo, abogados, médicos o ingenieros, representaban altas esferas de la sociedad occidental y contaban con un alto estatus económico. Por la regla común, los primeros antropólogos se reclutaban de la capa alta de la sociedad la que era vista, en sus países de origen como - la elite. Muchos tenían oficios libres o títulos importantes incluyendo los de la nobleza. Al formarse en las mejores universidades, se desempeñaban como profesores formando las nuevas generaciones de los antropólogos. Además, sus investigaciones, en varios casos sustentaban la presencia colonial de las potencias del mundo occidental cuya meta práctica era obtener ganancias que se nutrían de las relaciones desiguales entre los colonizadores y los colonizados. Lo que definía la situación

colonialista era la tenencia de materias primas, recursos, esclavitud, mando de obra asalariada pero barata. Por este motivo, las principales razones de conocer al Otro, la organización social o cultura de los colonizados, tenía un toque pragmático. El conocimiento era visto a grandes rasgos como herramienta de poder que servía a la hegemonía de unos y la sumisión de otros.

La multiplicación de las ganancias en el proceso de la administración de las colonias de manera efectiva tomó la forma de explotación. Las potencias mundiales que tenían a su disposición las colonias en varios lugares del globo hacían lo posible para realizar allí sus negocios. La división entre el Occidente y los del Norte y el Sur nos dice algo sobre quien representaba las potencias coloniales y quien formaba el grupo de los territorios colonizados. Vale la pena mencionar que los recursos para las investigaciones antropológicas provenían de estados o empresas privadas muchas veces empleadas en la acción colonialista. Sin duda, los conocimientos acumulados por misioneros, curas, administradores coloniales y antropólogos sirvieron para elaborar maneras de dominar los pueblos originarios, influyéndolos y creando nuevas sociedades. En general la misma historia se repetía en el territorio de Nuevo Mundo y Nueva España, la que hoy llamamos México. En el periodo de surgimiento de antropología, es decir, a finales de siglo XIX, el país ya estaba independiente lo que no quiere decir que estaba libre de las influencias de las tres décadas de la época colonial. Así la antropología nació e iba creciendo o bien, enmascarando las relaciones de poder o bien siendo parte del teatro del poder. Jugaba el papel de la misión civilizadora de los propios colonizadores y se volvió responsable de la cientifización del proceso de la colonización y después la globalización del mundo (Krzywicka 2002: 91-92).

La literatura antropológica, sociológica e histórica sobre Los Altos de Chiapas es vasta. No siempre fue así. Lamentablemente, en esta región, no contamos con ningunos documentos prehispánicos. Tal vez por falta de centros religiosos importantes, la civilización maya se desarrollaba más bien en las tierras bajas que en las altas. Datos sobre tempranos habitantes del territorio chiapaneco nos ofrece la arqueología y la epigrafía. Los sitios arqueológicos más importantes de Chiapas son: Palenque, Yaxchilán, Bonampak, Chincultic, Toniná, Tenam Puente, Lagartero – pertenecientes a la cultura maya; Tonalá¹¹ e Izapa – vinculados a la cultura mixe-zoque, Napiniacá – zoque-chiapaneca (Lee 1989; Šégota, 2000; Olko, Żrałka, 2008). Todos estos vestigios de la época antigua quedan fuera de la región de los Altos y solo algunos sitios se ubican en sus límites.

La herencia de la cultura maya prehispánica en cuanto a la organización social y el poder representa pocas similitudes con las instituciones y las practicas contemporáneas. El abandono de antiguas ciudades, las migraciones, la conquista, la época colonial y el surgimiento del país

¹¹ Ese sitio arqueológico últimamente se suele llamar con un nombre compuesto: Iglesia Vieja-Tonalá.

nacional provocaron grandes rupturas y despertaron nuevos procesos. El cambio cultural y la hibridación fueron inducidos por los colonizadores españoles, los misioneros y los jerarcas eclesiales. Algunos de estos procesos podemos observar en los testimonios dejados por los cronistas como, por ejemplo, fray Bartolomé de las Casas, el primer obispo de Chiapas y a la vez el gran defensor de los nativos. La necesidad de dominar y gobernar en estos territorios exigía también algún grado de conocimiento sobre los grupos dominados. Por eso en el periodo colonial aparecieron primeras elaboraciones de los diccionarios y gramáticas de algunas lenguas indígenas de la región. El primer documento escrito en tzotzil fue el *Diccionario en lengua sotsil* o conocido también como *Diccionario grande* compilado por un autor anónimo en el siglo XVI. El manuscrito original se preservó hasta la primera década del siglo XX y fue copiado bajo la curaduría de obispo de Chiapas Francisco Orozco y Jiménez. La copia se preservó antes de la entrada de las tropas revolucionarias. El original probablemente fue destruido cuando la caballería de Carranza se estableció en la biblioteca de obispo en 1915. La copia de documento se ha preservado y, actualmente, se encuentra en Rare Book Collection de la biblioteca de la Universidad Princeton en Estados Unidos. Tenemos conocimiento de otros documentos parecidos en la cuales se elaboraba idiomas indígenas de la región o de Chiapa (Gossen, 1985: 66)¹².

Sin duda el interés arqueológico estalló primero como parte de los estudios sobre los pueblos indígenas de Mesoamérica. La población indígena fue empujada a vivir en las márgenes de la sociedad nacional, pero algunas construcciones monolíticas, vestigios monumentales de sus predecesores despertaban curiosidad y no encuadraban en la imagen del indio atrasado. Los principios de la arqueología en México se remontan hacia los finales del siglo XVIII. Por ejemplo, Carlos Navarrete lo quiere ubicar en 1784, cuando tuvieron lugar los primeros trabajos arqueológicos en Palenque. La otra propuesta viene del historiador Eduardo Matos Moctezuma el cual traslada el inicio hacia el año de 1791 en que tuvo lugar el descubrimiento de dos piezas muy importantes para los estudios de culturas prehispánicas en México, a saber, la Piedra del Sol y el monolito conocido como la Coatlicue. El último acontecimiento después del paso de un año fue descrito en un libro de Antonio Alzate; este texto es, probablemente, la primera descripción arqueológica editada en México. Basta decir que, independientemente de los dudosos intentos de trazar los orígenes de la disciplina en tal y tal año, los mencionados descubrimientos y su descripción, despertaron el interés en conocer el significado de los hallazgos.

¹² Francisco de Zepeda *Artes de los idiomas chiapaneco, zoque, tzendal y chinanteco* (1560) – desaparecido; Juan de Rodaz *Arte de la lengua tzotzlem o zinacantecaca* (1688, contiene datos de calendario). En 1732 Dyonysio Perreyra describió, basándose en esta última publicación concerniente la terminología de parentesco. Otro trabajo apareció en siglo XVIII y fue de autoría de clérigo Manuel Hidalgo. El documento no se preservó, pero sabemos sobre su existencia de otros dos creados a partir de su base *Gramática de tzotzil* (1818) y el Libro en que se trata de la lengua tzotzil (1832). También otras publicaciones parecen surgir de del trabajo de Hidalgo (Charencey 1866; 1885; 1889; 1910; 1912; Sanchez 1895; Schuller 1925). Robert M. Laughlin (1975:2) y Antonio García de León (1971:13) creyeron que el trabajo de Hidalgo fue basado en el material obtenido en Chamula.

La entrada en la escena de las ciencias interesadas en estudiar a los grupos indígenas vivientes, lamentablemente, tenía que postergarse. El escenario mexicano a partir del siglo XIX fue dominado por las discrepancias acerca de la composición futura del país. Para consolidar los intereses científicos y hacerlos visibles en la política nacional habría que esperar hasta los tiempos de dictadura de Porfirio Díaz. Se mandaron amplios recursos económicos para “epidemia de moda hoy en México”, como se llamaba la arqueología en estos tiempos. Se volvió “moda” no por ampliar conocimientos sobre el pasado sino como una herramienta más del gobierno que se empeñaba en fortalecer los ideales o símbolos nacionalistas. El proyecto científico porfirista fue diseñado en el fondo como un proyecto político, donde la búsqueda de “un pasado glorioso” daba sentido y argumento a la fundación del sentimiento nacionalista.

Los primeros esfuerzos de forjar la disciplina en la región de Mesoamérica y de Los Altos de Chiapas se agradecen a tres extranjeros: un danés, un norteamericano y una suiza. El primero, Franz Blom, después de sus estudios en Historia del Arte en la Universidad de Copenhague se vinculó con algunas universidades estadounidenses. El paso de la historia del arte hacia la arqueología resultó en su caso- fluida y fructífera. Blom, siendo fiel a su vocación, realizó por su cuenta varios trabajos de documentación sobre la cultura maya. Con este antecedente, llegó a la Universidad de Harvard donde estableció una relación con el mayista Sylvanus G. Morley, quien lo motivó a seguir con los estudios sobre los mayas. Al terminar sus estudios en Harvard, Blom fue contratado por la Universidad de Tulane bajo cuyo patrocinio realizó varias visitas viajes a diversos sitios arqueológicos de Mesoamérica dando preferencia al estado de Chiapas en México. Su interés por las antiguas culturas indígenas le llevó a encontrarse con Olivier La Farge, un etnólogo y arqueólogo que se dio a conocer también como un fino escritor. Ambos estudiaban en la Universidad de Harvard y compartían el interés por las culturas mesoamericanas. La Farge, recién graduado de arqueología en la Universidad de Harvard (1923), buscaba oportunidad para seguir investigando. Su sueño hizo realidad en 1925 cuando se unió a Blom en una expedición organizada por parte de la Universidad Tulane para realizar exploraciones, primeramente, en la región olmeca. Ahí descubrieron La Venta, el más importante centro político y religioso olmeca. La descripción de este acontecimiento apareció en el libro *Tribes and Temples. A Record of the Expedition to Middle America* (1925) escrito por ambos científicos y publicado por la Universidad Tulane como reporte de la expedición. Este libro fue el primer libro arqueológico sobre la región, siendo además el primer libro escrito para los no-especialistas. Después de cuatro años de este acontecimiento La Farge logró titularse como doctor en arqueología en su Alma Mater. En el año 1930 fue galardonado con el prestigioso Premio Pulitzer por su novela *El Muchacho que ríe*¹³.

¹³ Al margen de su ensayo escrito en coautoría *Tribes and temples* (*Tribus y templos*, 1927) y su novela *Laughing boy* (1929) - donde narró las vicisitudes sentimentales y los problemas sociales de un joven indio navajo. La Farge publicó

Desde el 1943 cuando terminó su vinculación con las universidades estadounidenses, se mudó definitivamente a San Cristóbal de las Casas. Ahí se encontró y, finalmente, se casó con Gertrude Elizabeth Loertscher, la cual después la sería conocida como Gertrude Duby Blom alias “Trudy”. La pareja fue conocida por su amplio interés por la región: recolectaba datos, testimonios y artefactos. La exposición de este largo y amplio trabajo de documentación de los pueblos indígenas de Chiapas podemos apreciar en su casa, convertida ahora el Museo *Na Bolom* en San Cristóbal de Las Casas. Entre esta documentación están los materiales valiosos sobre las etnias lacandona, tzotzil y tseltal. Trudy publicó varios libros, por ejemplo: *Los Lacandones, Su Pasado y Su Presente* (1944), *Chiapas Indígena* (1961), *Gertrude Blom: Bearing witness* (1986).

El verdadero *boom* para estudiar *bats’i viniketike* (los hombres verdaderos) estalló antes de la segunda parte del siglo XX, aunque las vísperas de este auge pudimos observar ya en la última década del siglo diecinueve. Por este motivo contamos con varios trabajos monográficos y artículos especializados sobre la región. La bibliografía concerniente a Chenalhó, por supuesto, cabe en este grupo, pues es uno de los municipios de la región. Los grupos más estudiados son los hablantes de dos idiomas mayences: los tzotziles y los tseltales, pero los trabajos más recientes se enfocan también en los mestizos, habitantes de San Cristóbal de Las Casas, las migraciones y las resistencias a las nuevas identidades.

El primer trabajo de índole antropológico fue realizado en la tercera década del siglo veinte por Ruth Bunzel. Su investigación dio frutos en tres publicaciones (1940, 1959, 1960) sobre Chamula. Alfonso Villa Rojas, prácticamente en el mismo tiempo, realizó su estudio en Oxchuc. El siguiente investigador interesado por los habitantes de los Altos de Chiapas fue Sol Tax. Trabajó con los Zinacantecos entre 1942-1943 en la compañía de los estudiantes mexicanos. Dentro del grupo dirigido por él se encontraban los futuros antropólogos importantes como, por ejemplo, Fernando Cámara Barbachano, Ricardo Pozas o Miguel Acosta. Este trabajo, a parte de los materiales etnográficos acumulados en el archivo de Universidad de Chicago, se plasmó en algunas publicaciones después de 1944. El trabajo de Sol Tax abordaba la organización socio-religiosa de los mayas de Guatemala y Chiapas, conocida después como “el sistema cargos” (Tax, 1937: 423-444). Más de una década después, en la región de Los Altos de Chiapas hizo su investigación Calixta Guiteras Holmes (en Chenalhó) y Ricardo Pozas Arciniegas (en Chamula). A la primera autora volveremos más adelante pues merece nuestro trato especial por ocuparse del municipio de nuestro interés. Otro autor, uno de los estudiantes invitados por Sol Tax, volvía a la

algunas narraciones extensas de gran interés, entre las que cabe destacar las tituladas *The sparks fly upward* (*Las cenizas vuela hacia arriba*, 1931), *Long Pennant* (*Pennant largo*, 1933), *The enemy gods* (*Los dioses enemigos*, 1937) y *The copper pot* (1942). Asimismo, publicó los libros de narraciones breves *All the young men* (*Todos los hombres jóvenes*, 1935), *A pause in the desert* (*Una pausa en el desierto*, 1957), y *The door in the wall* (*La puerta en la pared*, publicado póstumamente en 1965). Sus memorias aparecieron en 1945 bajo el título de *Raw material* (*Materia prima*, 1945).

región en varias estancias; en 1959 publicó el libro: *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas*, enfocado en tres temas claves: la organización social, la estructura económica y la organización político-religiosa. En los años siguientes aparecieron tres artículos de William Holland (1961a, 1961b, 1965) sobre Larrainzár y en 1963 un libro monográfico sobre la medicina maya.

La descripción y reflexión sobre la región de Los Altos de Chiapas había crecido enormemente con las investigaciones llevadas a cabo en marco de los proyectos lanzados de las universidades estadounidenses. Los más importante se realizaron en la Universidad de Chicago, Harvard y Princeton. El primer intitulado *Man-in-Nature* bajo la tutoría de Norman McQuown dejó mucho material antropológico cualitativo al igual que el cuantitativo no publicado, accesible en forma de microfilm. Asimismo, se publicó el libro colectivo intitulado *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas* bajo la coordinación de Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers. Encontramos ahí capítulos sobre varios municipios de Los Altos de Chiapas¹⁴.

Otra institución importante para el trabajo en la región de Los Altos de Chiapas fue *Summer Institute of Linguistics* apoyada por el gobierno de México para recolectar vocabulario, elaborar gramáticas y preparar algunos materiales pedagógicos. El objetivo principal de esta organización evangélica estadounidense sería la traducción de Nuevo Testamento; los misioneros, por añadidura, recolectaban narrativas en tzotzil¹⁵. El diccionario español-tzotzil en su variante de Larrainzar, fue elaborado por A. Delgaty y Agustín Ruiz Sánchez (1978) y costó tres décadas del trabajo. Aunque los misioneros de SIL, a parte de su actividad proselitista, elaboraban los materiales lingüísticos de manera bastante profesional, el material recogido estaba prácticamente privado del contexto etnográfico (Gossen, 1985: 69-70).

Otro proyecto antropológico realizado en la región organizó la Universidad Harvard. El puesto del director obtuvo Evon Z. Vogt. El objetivo general del proyecto fue visualizar el cambio cultural entre los tzotziles, especialmente entre los zinacantecos, y después, entre los chamulas. El proyecto fue financiado por las agencias estadounidenses al igual que por las mexicanas, especialmente por Instituto Nacional Indigenista. El Proyecto Harvard puede ser considerado como un enorme esfuerzo en el campo de los estudios de la cultura, lenguaje y tradición oral de los tzotziles. Durante varios años se publicaba una vasta bibliografía de los textos dedicados a este grupo. Decenas de antropólogos visitaban la región de Los Altos de Chiapas, entre ellos: Lore M. Colby, Robert M. Laughlin, Victoria R. Bricker, George A. Collier, John B. Haviland, Gary

¹⁴ Sobre San Bartolomé de los Llanos (Venustiano Carranza): Bartolomé Hidalgo Sabanilla, McQuown et al., Mariano Gomez Takiwah; sobre Chalchihuitan: Nicholas A. Hopkins; sobre Zinacantán: Antonio López (Pérez) Tzintan, Hopkins; sobre Chamula: Textos de Chamula; sobre Iztapa: Vocabulario tzotzil de Iztapa.

¹⁵ Entre los trabajos de los autores vinculados con Instituto Lingüístico de Verano: Marion M. Cowan, Kenneth Jacobs, Robert E. Longacre, Kenneth y Nadine Weathers, William R. Merrifield, Pedro Pérez M., Alfa Delgaty, Colin C. Delgaty, Ethel E. Wallis.

Gossen. Sarah C. Blaffer y por supuesto Evon Z. Vogt. A la “producción” científica de estos proyectos acompañaban también las publicaciones editadas por el Instituto Nacional Indigenista, varias veces reimpresas. En algunos casos esta última institución mexicana publicaba las traducciones de los trabajos escritos por investigadores estadounidenses (Holland 1963 [1989]; Cancian 1976 [1989]; Vogt 1966 [1980]; McQuown, Pitt-Rivers 1970 [1990]) (Gossen, 1985; 70).

En este vasto mar de aportaciones también encontramos antropólogos independientes que trabajaron en la región. Una pareja estadounidense de los etnomusicólogos: Frank Harrison, Joan Harrison, su paisana Nancy Modiano, algunos alemanes como Ulrich Köhler, Norbert Ross (1994, 1997) y un español - Pedro Pitarch. Este último ha publicado varios libros sobre tzeltales entre los cuales destacan: *Ch’ulel. Una etnografía de las almas tzeltales* (1996), *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales* (2013), *The Jaguar and the Priest. An Ethnography of Tzeltal Souls* (2013), *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena* (2013). En este grupo también podemos encontrar algunos antropólogos indígenas como, por ejemplo: Jacinto Arias o Elías Pérez Pérez, por suerte ambos de Chenalhó, hecho por el cual volveremos a ellos en un instante.

No podemos olvidar de las aportaciones literarias sobre la región. Entre los antropólogos, quienes escribían biografías de los indígenas destacados en sus comunidades está, sobre todo, Ricardo Pozas Arciniega con su *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil* (1948); entre otros trabajos del mismo autor encontramos su texto sobre el municipio de *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas* (vol.1 – 1959; vol. 2 – 1977). Pozas fue uno de los científicos sociales interesados en el cruce del género literario con el científico. Tenía varios predecesores, especialmente en el campo artístico. Dentro de los otros autores clásicos encontramos una escritora chiapaneca Rosario Castellanos Figueroa. Varias de sus obras, poesías, novelas y cuentos denuncian la explotación de los indígenas en Chiapas, como *Balún Canan* (1957) y *Oficio de tinieblas* (1962). Fueron también algunos historiadores quienes se enfocaron en los personajes importantes para la región, por ejemplo, Prudencio Moscoso Pastrana, el autor del libro sobre Jacinto Pérez “Pajarito” (1972) - el líder de la insurrección indígena de 1911. Aparte de estos autores mexicanos, vale la pena mencionar dos autores extranjeros.

El primero es Bruno Traven, que escribía bajo varios nombres de pluma. Fue uno de los escritores más enigmáticos, pues nunca hemos conocido bien su historia de vida. Escribió una serie de novelas *The Jungle Novels* y entre éstas *March to the Monteria* (1971). Más de diez obras de cine o televisión se basaron en sus novelas y cuentos. Una de estas obras encontró su camino a Hollywood: *The Treasure of the Sierra Madre* (1948). El segundo autor es Hugh Steven, veterano de *Summer Institute of Linguistics* (SIL) quien entre 1970 - 2012 publicó más de dos docenas de libros como, por ejemplo, las memorias de Townsend en cuatro volúmenes, biografías de otros

misioneros de SIL y además conversos que retomaron el papel de líderes en sus comunidades. Entre estos libros destaca una novela sobre Chamula intitulada - *They Dared to be Different* (1976).

El registro de los libros y artículos dedicados a Chenalhó es más limitado. Por un lado, lo provocó la distancia desde el antiguo centro colonial San Cristóbal de Las Casas. Los 40 km para llegar a San Pedro Chenalhó, hace algunas décadas, costaba un largo viaje. Por esta razón los tempranos estudios se enfocaron en los municipios como Chamula o Zinacantán, más cercanos a San Cristóbal. En otros municipios más lejanos, pero colindantes con Chenalhó, como por ejemplo Chalchihuitán o Larráinzar, realizaban sus investigaciones dos antropólogos alemanes Ulrich Kohler (1975) y Norbert Ross (1994. 1997) respectivamente. Chenalhó después de la apertura en esta investigación esperó su momento. El nuevo impulso llegó con futuros conflictos en la región, la erupción de EZLN y, finalmente, la masacre de Acteal.

3.A. Entre lo clásico e innovador. Los primeros libros sobre Chenalhó

La primera investigación sobre Chenalhó se realizó con las becas estadounidenses y con asesoría de los investigadores de Universidad de Chicago. El estudio desarrollado en el municipio no formó parte de ningún proyecto grande dedicado especialmente a Los Altos de Chiapas. La persona que tomó esta labor fue contratada para recoger el material y recolectar los datos para un estudio comparativo de “las visiones del mundo”. A esta tarea se dio una mujer, ni estadounidense ni mexicana, ni europea. Como sabemos, por un lado, en aquel tiempo ser una mujer antropóloga que gozaba del reconocimiento académico fue algo extraordinario. Por otro lado, la mayoría de las antropólogas que trabajaban en la región, a parte de México, provenía de Estados Unidos, España o Alemania. No es lugar para presentar la biografía más extensa de la autora, pero algunos de los episodios de su vida nos pueden echar la luz sobre el contexto en el cual se hizo su libro.

Guiteras Holmes, de la cual se trata, pertenecía a la familia de líderes revolucionarios socialistas cubanos expulsada de la isla. Sorprendentemente, el refugio lo encontró en Estados Unidos. La familia mantenía la colaboración con el Partido Revolucionario Cubano durante su estancia en Filadelfia. En 1905 nació Calixta. Los cambios políticos y el fin de dependencia de Estados Unidos crearon las condiciones favorables para la vuelta a casa. El padre de Calixta obtuvo una oferta de trabajo como profesor del Instituto de Segunda Enseñanza de Pinar del Río en su isla natal. Antonio, el hijo y, a la vez, el hermano de Calixta, siguió las huellas de su padre para volverse en los años 20 y 30 del siglo pasado, un importante líder de movimiento socialista cubano. Mientras tanto Calixta estudió Filosofía en la Universidad de La Habana, donde se involucró en la oposición a la dictadura de Gerardo Machado y perteneció al primer Directorio Estudiantil Revolucionario. Se graduó de la carrera universitaria en 1935. Otro vuelco para la historia familiar ocurrió con el asesinato de su hermano y problemas causados por el desempeño de la ideología

socialista en Cuba. Esto fue lo que llevó a la familia de Calixta a un nuevo exilio. Esta vez México resultó más hospitalario para los socialistas que Estados Unidos. La vida de Guiteras Holmes dio este y otro vuelco: la iniciación en la vida en el otro país y otra disciplina que la que había estudiado en Cuba. Desde 1938 cursó antropología en el Departamento de Antropología del Instituto Politécnico Nacional, creado por el presidente Lázaro Cárdenas. Cuatro años más tarde, en 1942, cuando se fundó la Escuela Nacional de Antropología e Historia, concluyó sus estudios en esta institución. En la segunda parte de aquella década, Guiteras comenzó a estudiar las comunidades indígenas de los Altos Chiapas, como parte del proyecto dirigido por Sol Tax, antropólogo de la Universidad de Chicago. Algunos de sus primeros estudios, como *Clanes y sistema de parentesco de Cancuc* (1947), *Organización social de tzeltales y tzotziles* (1948) y *Sistemas de parentesco huasteco* (1948) tenían forma de folletos que resumían los hallazgos de aquellas investigaciones. Los trabajos en Los Altos de Chiapas, en la huasteca, y en el sur de Veracruz la consolidaron como profesora de Etnología, Antropología y Cultura Maya en la ENAH, la UNAM, al igual que en la Universidad de Mérida. En 1952 publicó su primer libro- *Sayula*- sobre un pueblo del sur de Veracruz. Por todos sus esfuerzos antropológicos, por su minuciosa dedicación y meticulosidad en el trabajo, se dio a conocer como una prometedora etnógrafa.

Estos antecedentes le abrieron camino para la colaboración en un proyecto dirigido por Robert Redfield, otro antropólogo de Chicago. El enfoque de Redfield en aquel tiempo se centró en la “visión del mundo” de las comunidades indígenas mayenses. Guiteras por su experiencia en Chiapas, pudo aportar a este tema con algún material valioso. Primero pensó en investigar en Cancún, el pueblo tzeltal que ya había estudiado en la década de cuarentas del siglo pasado. La difícil situación en el municipio la empujó por otro lado. Recordaba el contacto con un líder importante de Chenalhó – Manuel Arias Sojom. Mientras trabajaba sobre el enfoque de “la visión de mundo” con su informante clave, la relación entre ambos se volvió más personal. Calixta decidió centrarse en el mencionado personaje quien el que, en aquel entonces, fue respetado no solo por los miembros del linaje Sojom sino que también por otros pedranos. Entre 1952 y 1956 Calixta Guiteras fue becada por la Universidad de Chicago y la Fundación Ford. En este periodo viajaba regularmente a los Altos de Chiapas para entrevistar a Manuel Arias. Resultado de aquella investigación fue un libro muy excepcional para estos tiempos pues, en partes, mantuvo estilo dialógico. De esta manera nació el primer libro sobre Chenalhó: *Los Peligros del Alma. Visión del mundo de un tzotzil* el que se editó primero en inglés (1961), y luego en castellano por el Fondo de Cultura Económica (1965).

Su título, como podemos suponer, evoca uno de los capítulos de *La rama dorada*. Otro libro clásico de la corriente evolucionista de autoría de James George Frazer. La autora, al escogerlo se centró en una cuestión crucial para el entendimiento de la visión del mundo de los

tzotziles, es decir “el alma”. Por un lado, el tema de la vinculación del alma con el mundo natural, llamado por los investigadores *magualismo* (*nahualismo*), fue ampliamente descrito, analizado y discutido por sus contemporáneos. Por otro lado, esta cuestión también abonaría y dominaría reflexión en las siguientes generaciones de los antropólogos.

En la entrevista con Arias se tocó innumerables temas, no solo el del alma sino, en general, de la espiritualidad. Entre los temas más destacados estaba, por ejemplo, el temor por las cosas nuevas, entre otras, los nuevos elementos traídos del monte para la casa o incluso usados para su construcción. En este sentido la transformación del objeto, el cambio del propietario o, la alteración del uso por apropiarse de una cosa, e incluso la compra de una cosa nueva, pueden ser algo peligroso para el alma. Cualquier ganancia implica el ofrecimiento de algo a cambio en un gesto de reciprocidad. Esta obligación provenía de la creencia de que todo entorno estaba dotado de alma. El hecho de llevar algo de bosque de montañas los obligaba para devolver, intercambiar, ofrecer algo a cambio de las cosas recibidas. Normalmente se ofrecía alimentos o *pox*. La falta de intercambio podía provocar la exposición del alma al mal, enfermedad o muerte.

El libro está dividido en 5 capítulos. Guiteras abre su libro con introducción, tratada como el apartado primero. Después sigue el segundo capítulo intitulado: *San Pedro Chenalhó. Tierra, gente costumbres instituciones y creencias* donde podemos apreciar la descripción del contexto: de historia regional y municipal, relaciones interétnicas, formas de vida, vestimenta y alimentación, percepción del tiempo y calendario, elementos de economía, la organización social, organización política y religiosa. En el tercer capítulo, intitulado “Visión de las cosas” se dedica a presentar amplias entrevistas con Manuel Arias Sojob. El material proporcionado ahí está privado de comentarios o análisis algunos. Para ello tenemos que esperar hasta el capítulo cuarto. Ahí encontramos la descripción analítica de la visión del cosmos, fuerzas y seres, de la naturaleza de las cosas, las prácticas tradicionales y los mitos. En el quinto capítulo la autora nos proporciona con las informaciones hasta aquel entonces no conocidas, es decir, las narrativas sobre la vida anterior del protagonista y su excepcional papel en la lucha para retomar el poder de las manos de los ladinos. Manuel Arias Sojom, como recordamos, batallaba para recuperar la dignidad y el poder por parte de los indígenas, y se confrontaba con abusos de los mestizos. La victoria en el enfrentamiento con los opresores mestizos no solo le garantizó el papel del líder del pueblo, sino que también le dotó de una nueva experiencia. Lo que entendió Manuel fue que solo por el camino del estudio se podía arreglar difícil situación de indígenas: “son sordos, pues no saben idioma de los extraños” (Guiteras Holmes 1996: 251). Esta convicción le llevó a fundar una escuela y a volverse maestro. Dedicó a esta labor una década mandando sus alumnos a los internados para los indígenas de la región. No fue nada fácil convencer a los jóvenes para que salieran de municipio. Los padres estaban acusándolo de tener tratos con los ladinos. El final del libro consta de un

epílogo escrito por Sol Tax en el cual el autor intenta responder la pregunta: ¿Cómo se escribió este libro? En este lugar se presentó un intercambio de correspondencia entre Guiteras Holmes y Redfield. Sería difícil pasar por alto el valor informativo de la investigación en curso además de importe teórico en los tiempos posfuncionalistas. Los subtítulos revelan la perspectiva desde la cual ambos autores veían Chenalhó y su informante clave. También los interesaba la reflexión de Arias sobre su rol como informante, al igual que el papel de antropólogo. Redfield comenzó a cuestionar el relativismo cultural y la objetividad en las ciencias sociales. Ponía en manifiesto que cualquier esfuerzo para “democratizar” las periferias que hacía caso omiso del concepto de cultura, estaría condenado al fracaso. Las mismas reformas emprendida en diferentes lugares en mundo no causarían las mismas consecuencias. Por esta razón Redfield se interesaba en las “visiones del mundo”, tratándolas como putos de partida.

La recolección de varias versiones de las cosmovisiones mayances plasmadas en la gente y su “visión del mundo” servían como un fundamente para un análisis comparativo. Así que Manuel Arias Sojom y su visión del mundo no solo se hizo importante para los chenalheros, sino que también jugó un papel primordial en el desarrollo de la teoría antropológica. Por un lado, este primer libro antropológico dedicado a Chenalhó, se centró en personaje de un líder indígena que batallaba por el respeto y recuperación de la tierra de los chenalheros. Ese personaje nos serviría como un ejemplo para debatir sobre liderazgo indígena en el dado momento histórico. El trabajo, insistencia y lucha del Manuel, creó un grupo de los nuevos líderes y abrió la puerta a los cambios en el municipio. Su herencia también tuvo una dimensión más personal. Uno de sus hijos – Jacinto - decidió dedicarse a la antropología y se ocupó de impulsar las políticas culturales en la región. Su objetivo no fue fácil. Ser hijo de un líder chenalhero famoso le valió enfrentar las comparaciones con su padre. Como veremos, Jacinto caminó por un largo camino para poder llegar a las alturas de Manuel. Primero, se preparaba para el sacerdocio para, después, cambiar de la decisión y aventarse a estudiar la antropología en las universidades estadounidenses. Jacinto es uno de los protagonistas de esta tesis, hecho por el cual, volveremos a él en el último capítulo etnográfico de esta tesis.

La obra de Jacinto Arias, el autor indígena, cumplía de alguna manera con la reorientación teórica en la antropología. La problemática de autoridad etnográfica nos llevó a estudiar las culturas indígenas desde la perspectiva de los mismos indígenas. Fue Jacinto, el investigador indígena quien intentó describir y analizar su propia cultura. La primera tarea prevalece en las publicaciones como *San Pedro Chenalhó: algo de su historia, cuentos y costumbres*. El libro se publicó en tres ediciones (1985, 1990, 2009). El mencionado esfuerzo se aprecia también en su *Historia de la Colonia de “Los Chorros”* publicada en la versión bilingüe. Dentro de los trabajos pertenecientes al afán descriptivo-histórico el autor tocó cuestiones religiosas, al igual que las

médicas. La primera temática encontramos en el artículo intitulado *Ojoroxtotil = Dios Padre Providente* (1984) y la segunda en la colaboración como traductor y asesor de David Werner, el coautor del libro: *Bu muy'uk jloktor* (1980). Al segundo grupo de las publicaciones más enfocadas en el análisis teórico pertenece el primer libro de Jacinto Arias publicado en español: *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos* (1975, 1991). En los años siguientes se publicaron también algunos artículos de Arias en los libros colectivos: *El arreglo de los pueblos indios: la incansable tarea de reconstitución* (1994) y *Chiapas: una nueva visión para una nueva política* (2002). Por lo menos dos publicaciones de Jacinto Arias merecen nuestra atención.

En su primer libro *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos* (1975, 1991), (la traducción de su tesis escrita originalmente en inglés) el autor bebe de las experiencias experimentadas en su municipio de origen. En el texto pocas veces menciona Chenalhó y en el título narra, en general, sobre los mayas, aunque, obviamente, el pueblo que más conoce es su municipio natal. Desde la entrada, el autor nos dice que para escribir su libro no había realizado “ningún trabajo de campo sistemático” (Arias, 1975: 14). El libro se compone de las experiencias y observaciones vinculadas con la vida del pueblo. El autor se presenta como pedrano, pero también como persona orientada hacia el mundo. La perspectiva étnica se combina con el punto de vista del observador externo.

El libro está dividido en dos partes. En la primera se presenta la “estructura numinosa” contemporánea de los mayas alteños. Arias propone un adjetivo “numinoso”, para describir la vida de los mayas contemporáneos de los Altos de Chiapas. El antropólogo indígena, sigue a Goodenough, en que niega que la cultura esté hecha de cosas, pueblos, comportamientos o emociones y argumenta que es un conglomerado de estas cosas (1975: 15). Arias indica dos objetivos que iluminan su trabajo: 1) “Abandonar todas las tendencias tradicionales a la materialización de la cultura, es decir, a confundir el símbolo con lo simbolizado, minando por tanto el concepto de simbolismo cultural” (ibidem); 2) “Dado el hecho de que cultura es, en diversos aspectos, un término anticuado y desvirtuado, existe la necesidad práctica de buscar un término mejor que pueda hacerse extensivo a la inteligencia y los sentimientos humanos, una categoría potencialmente presente siempre que lo humano esté dado o realizado en sus aspectos infinitos.” (ibidem: 16). Arias presenta tres opciones de explicaciones: 1) laberinto; 2) ethos; 3) visión del mundo. La primera aprovecha de Wallece (1961:16) y otros dos de Geertz (1970: 16 y 325). A continuación, explica este rechazo y opta por usar el termino “numinoso”:

Los términos anteriores, lo mismo que el de metacultura, están desvirtuados o no son lo suficientemente plenos a causa de su excesivo contenido étnico o lógico. Numinoso, término teológico, parece más apropiado para el caso. Otto lo utilizó para expresar ese algo que se halla más allá de la bondad perfecta y la racionalidad de la experiencia de la sacralidad divina. El término deriva de numen, la palabra latina empleada para señalar un poder divino sobrenatural. (Arias 1975: 15)

En la segunda parte del libro, analiza dos situaciones. Cuando lo numinoso indígena es consistente, el simbolismo cultural ladino intruso da lugar a los símbolos de lo numinoso indígena y se le asignan funciones de acuerdo con sus analogías con el conjunto de símbolos culturales nativos preexistentes. En la segunda, cuando lo numinoso indígena es inconsistente, el mismo simbolismo cultural pasa a ser algo que no se compone de los símbolos de lo numinoso ladino ni indígena. La consecuencia de esa ambivalencia se manifiesta en una desorientación psicológica y una dolorosa enajenación.

Por un lado, el autor intenta describir elementos claves para los mayas alteños. Se enfoca en el alimento básico, es decir el maíz y también esboza términos claves para el hombre y su entorno. A continuación, presenta el mundo en que los indígenas entran en contacto con los ladinos. Escoge dos ejemplos. En primer lugar, son las creencias católicas a través de las cuales se visualiza el impacto del “simbolismo cultural ladino” a lo numinoso que actualmente se encuentra en el estado de transición. En segundo lugar, es el sistema educativo indígena, financiado por el gobierno. Aunque la creación de las nuevas plazas y el esfuerzo educativo no debe menospreciarse, Arias sospecha, que estos procesos conducen al ablandamiento de la cultura original: “El mundo maya de las tierras altas de Chiapas se describe en este libro como un campo de lucha socio-psicológica, donde el proceso de cambio cultural se tiene que interpretar a partir de la estructura indígena de referencia” (Arias 1975: 7).

Arias se da cuenta del alto nivel de abstracción de su tesis, aunque, en principio, no intenta a comprobar teoría alguna, sino despertar la conciencia de estos quienes participan activamente en las transformaciones culturales. Este fin ubica el trabajo de Arias como una voz crítica, de un indígena quien se encuentra frente a las influencias y presiones ejercidas “de las civilizaciones predominantes” que amenazan a los grupos minoritarios con la aniquilación. En este sentido Arias ve este tipo de amenaza a los grupos étnicos indígenas por parte de la nación mexicana. Su historia de vida, presentada en el capítulo VIII de esta tesis nos ayudara descubrir una paradoja. Las contingencias de la vida le llevaron trabajar para el gobierno de México, sobre todo para las instituciones estatales chiapanecas dedicadas a los indígenas. Esta experiencia en la práctica de trabajo para instituciones mexicanas resultó decepcionante, lo que con más detalle veremos más adelante.

Otro libro intitulado *San Pedro Chenalhó: algo de su historia, cuentos y costumbres* es un intento de presentar Chenalhó de manera monográfica. La forma de la narración se ajusta al patrón de la serie de libros publicados por el gobierno del estado apoyado por la Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas de la Subsecretaria de Asuntos Indígenas. El origen del autor, al igual que los lazos de parentesco que lo vincularon con uno de los líderes indígena más importante de Chenalhó - su padre Manuel Arias Sojob, definen su posicionamiento. El libro es

una edición bilingüe hecho por el cual la pueden aprovechar los interesados en la vida del pueblo al igual que los mismos pedranos.

El libro cuenta con introducción, cuatro capítulos y conclusión. En el primer capítulo se presenta algunos de los cuentos sobre el pasado pedrano enriquecidos por las leyendas recopiladas de *Popol Vuh*: La inundación, La formación del hombre, Ojorioxtotil (Dios padre providente), Yusumpul, K'ox, Los Gemelos: Junajpu e Ixbalanke, El negro, el greñudo. El águila: como desaparecieron Kajleytik (2009: 22-108). En el segundo capítulo intitulado *Manuel Arias Sojob, arreglador del pueblo* se relata la historia de un pedrano destacado y a la vez el padre de autor (ibidem, 108-159). En el tercer capítulo el autor describe los cargos (ibidem, 160-265). En el cuarto capítulo describe una de las fiestas ancestrales de los pedranos conocida como *Toy anjel* o *mixa* (ibidem 266-305). El autor nos lleva entonces a la aventura precolombina, a las historias orales reflejadas en los cuentos chenalheros. Es una descripción de los tiempos difíciles cuando los indígenas tuvieron que oponerse a los mestizos y el sistema de organización socio-religiosa con la ritualidad más contemporánea. Es una mezcla multivocal de los cuentos, historias y descripciones en los cuales se visibilizan algunas complejidades municipales. El libro de Arias se publicó por primera vez en 1985, cuando surgían los nuevos fenómenos y procesos que son de especial interés para esta tesis.

En la segunda parte de los ochenta del siglo pasado, el trabajo de campo en Chenalhó comenzó Christine Engla Eber. Su objetivo principal fue recolectar material etnográfico para su disertación doctoral. La aventura antropológica de Eber fue que ella pasó de orientaciones simbólicas y discursivas a la antropología comprometida. A esta situación influyeron dos elementos: la teoría y la práctica. El primer elemento comenzó con dos cursos tomados con Liz Kennedy entre los años 1982 y 1983. Esta experiencia transformó su orientación. Se enfocó en género, tomando la perspectiva feminista. La formación obtenida a través de cursos universitarios para los graduados le permitió conocer varios aspectos de la vida de mujeres en sociedades sin clases y con clases. Este tiempo aprovechó también para leer a los clásicos de antropología feminista. En el libro, aparte de Liz Kennedy, se siente el impacto de Robert Dentan, Nancy Modiano, June Nash, Jane Collier. Eber pone en la lupa la opresión de las mujeres centrándose en los estudios de la dominación masculina omnipresente en los rituales, creencias y símbolos.

El paso práctico se dio con el trabajo de campo. La elaboración de la tesis de doctorado intitulada: *Before God's Flowering Face: Women and Drinking in a Tzotzil-Maya Community* dio otro fruto: varias amistades. La defensa se realizó en 1991 en el Departamento de Antropología de *State University of New York* en Buffalo, pero las amistades se preservaron por varias décadas. Con base en su tesis publicó en 1995 su primer libro intitulado *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*. En el año 2000 salió su edición actualizada y

después en 2008 la versión en castellano: *Mujeres y alcohol en un municipio maya de los Altos de Chiapas/Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Agua De Esperanza, Agua De Pesar*. En su libro Eber retoma la perspectiva de género enfocándose en la vida de las mujeres chenalheras. Las etnografías sobre la región escritas por varios antropólogos mexicanos o extranjeros presentaban, en principio, la perspectiva masculina la que Eber pone en la picota resaltando algo nuevo. En este sentido su libro aportó nuevas informaciones, ofreciéndonos la posibilidad de aproximarse a la vida de algunas mujeres de Chenalhó. El tema principal del libro, es el consumo de alcohol. Ese fenómeno, en caso de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas, posee varias facetas. Las etnografías tempranas sobre los campesinos de los Altos de Chiapas dejaban la impresión de las mujeres dominadas y pasivas o incluso como víctimas de la organización social patriarcal. La observación acordaba con la conceptualización occidental de familia, economía y política. Los hombres se realizaban en su trabajo asalariado y lideraron en varias instituciones, en cambio mujeres fungían como amas de casa. Los antropólogos antiguamente se centraron “por costumbre” en las formas de poder ejercidos por hombres en la escena política asumiendo una débil posición de mujeres. Desde la década de los noventa del siglo pasado en la literatura sobre América Latina se integran las cuestiones de género. En el caso de libro de Eber se trata de presentar las vidas de las pedranas para explicar algo de las tradiciones colectivas al igual que demostrar como la comunidad responde al cambio. Adicionalmente la autora escogió el tema de alcoholismo que sufre las descripciones occidentalitas como la “enfermedad bio-psicológica”. Por un lado, es parte de la vida, la forma de festejar y ofrecer sacrificios a los santos, pero por otro lado también se vincula con la prosa de la vida la que en muchos casos versa sobre el sufrimiento y la exclusión. El interés etnográfico la hace preguntar: 1) ¿Cómo está cambiando la relación de las mujeres con el alcohol en Chenalhó? 2) ¿Cómo las pedranas manejan y resuelven sus propios problemas y los de los demás?”. En el libro se visualiza el papel ambiguo de *pox*. Por un lado, el *pox* es una bebida crucial para la espiritualidad tradicional. Por otro lado, el consumo exagerado es algo indeseado para el individuo desde el punto de vista de los santos tanto como del de la comunidad. Por este motivo el *pox* es a la vez potenciador y debilitante, constituye la amenaza y la cura. Eber nos recuerda que, aunque el alcohol era una herramienta efectiva de los ladinos para abusar de los indígenas, para muchos resultó también un alivio del dolor de la explotación económica. Por una parte, el alcohol, aumentó el suplicio de las mujeres y los niños al intensificar la violencia doméstica, pero por la otra, su venta resultó ser la única fuente de ingresos para algunas familias. De esta manera paradójicamente, la explotación económica de los ladinos no solo contribuyó a la pobreza y la violencia doméstica en los hogares indígenas, sino que también, aumentó la capacidad de la comunidad para mantener su cultura y rechazar el mestizaje. Sin

embargo, Eber muestra asimismo que el mestizaje es, sobre todo para los jóvenes, una alternativa a la pobreza y la opresión.

El alcohol es tan solo uno de muchos factores que contribuyen a los cambios culturales, de género y estructurales que ocurren en las comunidades de Los Altos de Chiapas. La dominación ladina de los pueblos indígenas generaba un desequilibrio de poder cada vez más intolerable. Los conflictos internos de poder dentro de la comunidad se expresaban también en conflictos sobre la tierra y el cambiante rol de mujer, donde se ponía en manifiesto la lucha por la autonomía y la liberación de la explotación ladina. A medida que los pedranos se vuelven más impotentes y conscientes de esa condición, recurren con mayor frecuencia a la violencia doméstica que pone en peligro la estructura familiar y comunitaria, así como la salud y la vida de las mujeres y los niños (Eber, 1995: 200). La inestabilidad económica en México contribuye a la redefinición y reubicación significativa de los roles de género tradicionales pues las mujeres se ven obligadas a convertirse en sustentadoras de forma total o parcial de las familias (ibidem: 69).

El método de análisis feminista de Eber se centra en sistemas simbólicos, materialismo histórico y construcción social de género proporcionando un marco de investigación sólido, pero no rígido. Uno de los aspectos más intrigantes y efectivos de este libro es la elección de la narración como vehículo para presentar su investigación y análisis. Esta plataforma le permite dar voz a las mujeres con las que trabajó en Chenalhó. Si bien esa voz se filtra a través de los supuestos y la experiencia personal y profesional de Eber, es sin embargo un intento sincero y bastante efectivo. Eber no pretende ser un observador participante "objetivo". Más bien, incluye sus entretijos sus pensamientos, sentimientos y acciones con las narrativas de las mujeres nativas. La metodología y el estilo literario de Eber dotó de profundidad su análisis del sistema cultural, social y económico.

En el capítulo sobre "Tradiciones, religión y bebida", el análisis de Eber de los aspectos espirituales, religiosos, económicos, políticos y culturales de la acción católica, el protestantismo y el tradicionalismo es especialmente poderoso. Las iglesias protestantes ofrecieron a las comunidades pedrano la entrada en un sistema económico capitalista (217), mejoraron las condiciones de vida y exigieron la abstinencia del alcohol. Con la ayuda de sacerdotes y monjas, los líderes laicos de Acción Católica "organizan sus comunidades en pequeños grupos que identifican y estudian las fuentes de su explotación económica y opresión política, y desarrollan estrategias para enfrentarlos (223). Las monjas (madres) trabajan con mujeres ayudándoles ubicar su "agenda dentro de un contexto general de liberación económica y política" (226) sin enfatizar al radicalismo propio de la teología feminista.

El enfoque que nos ofrece Eber no está privado de un esfuerzo de amplia contextualización: conocemos el fondo histórico, el marco cultural y la dimensión espiritual de la vida de los chenalheros. Eber siendo activista no nos bombardea con consejos, moralejas o ideologías. Su

enfoque no es hermético, su visión no intenta ser hegemónica por lo que nos da chance a comprender la vida comunitaria en su conjunto. Su “misión” conocemos a través de un relato, que se le “escapó” de su diario de campo. Es un sueño en el cual aparece el personaje femenino confirmándole su destino y su cargo. Así las siguientes paginas nos permiten descubrir poco a poco su misión, visión y papel. Este libro es una contribución importante a los estudios de las comunidades indígenas y especialmente a las cuestiones de género dentro de ellas. Está claramente analizado, escrito artísticamente y perceptivo. Quizás una de las contribuciones centrales de este trabajo es la lección que Eber le atribuye a Pedranas por haberle enseñado. "[T] tome las preocupaciones de las mujeres de un marco occidental de derechos individuales y colóquelas en su marco de supervivencia comunitaria y cultural". (242) Este mismo consejo es especialmente útil al estudiar y analizar diferentes culturas, etnias y razas. También es una de las tareas más difíciles de un investigador que es crucial para intentar dar la voz a las personas con las que estudiamos y trabajamos.

Nancy Modiano (1973) fue una de los representantes de antropología de educación. Su formación obtuvo en *New York University School of Education* (B.S. 1951, M.A. 1956), después trabajaba como maestra en varias escuelas, también fungiendo como asistente de investigaciones en el campo de psicología juvenil para después titularse como Profesora Asociada en la Universidad Católica de América (*The Catholic University of America*). En la década de los cincuenta y sesenta por varios periodos largos permanecía en México. Uno de sus intereses más profundos fue la introducción y el desarrollo de educación bilingüe por las instituciones mexicanas. Su obra maestra se basó en el caso de los Altos de Chiapas y se publicó primero en inglés (1973) y después en español (1974) por Instituto Nacional Indigenista. Modiano preparó una evaluación y análisis del sistema educativo bilingüe con estos implementados por las escuelas para elite. Pudo observar el amplio crecimiento del sistema educativo en Chiapas de 1504 niños y 46 maestros en 1952 a 1,450 maestros y 50,000 niños en el momento de la publicación de su obra maestra. Ahí plasmo el maestro como *cultural broker*, siguiendo la idea creada por Eric Wolf. Ese término nació en el contexto mexicano y después fue usado en el contexto educativo también por Robert y Eva Hunt¹⁶. Los datos presentados por Modiano demostraron que, aproximadamente, la mitad de los graduados se habían convertido en maestros u otros empleados del gobierno. Fue un principio de la creación de una estructura burocrática central y además de la formación de un grupo de los eruditos comunitarios que lograron establecer su posición a través de educación, el trabajo asalariado y la vinculación con el gobierno. El trabajo asalariado los dejó alienados de las

¹⁶ Muriel Eva Verbitsky de Hunt (1934–1980) fue una antropóloga cultural, académica y escritora argentina que se mudó a Estados Unidos a finales de la década de 1950. Se la conoce por sus contribuciones a la etnohistoria y antropología simbólica. Junto con su marido Robert Hunt, realizó un trabajo regional innovador en Oaxaca, México, en la década de los 60.

preocupaciones cotidianas de la gente. La distancia que se creó entre los maestros y sus alumnos provocó la ceguera de los primeros en cuanto a los obstáculos que tenían que enfrentar las nuevas generaciones. El proceso de mestizaje vinculado con el mejoramiento del estatus de los maestros fue otro factor que daba esperanza para un futuro mejor. La realidad frustrante dejaba la otra mitad viviendo en su comunidad natal.

3.B. Descubriendo la historia de los indígenas de Los Altos

Después del periodo en el cual se desarrollaba la antropología funcionalista llegó el tiempo de historiar al indígena. En vez de enfocarse en su característica *sui generis* y poco argumentadas revelaciones de la semejanza con los mayas del periodo clásico, se comenzaron las investigaciones para decir algo sobre el pasado indígena, sus contactos interétnicos, la influencia ejercida por poderes coloniales.

La ardua labor de descubrir la historia de los indígenas de Chiapas la tomó un exjesuita belga Jan de Vos. Sus primeras publicaciones abordan las temáticas fuera de la región de los Altos de Chiapas y se dedican al territorio de la Selva Lacandona (1980, 1988a, 1988b, 1990, 2002). Otras publicaciones tocan el tema de la historia colonial de Chiapas (1985, 2005); historia regional (1985a, 1985b, 1992, 1993, 1994, 1998, 2010, 2012), y finalmente, la historia de San Cristóbal de las Casas (1986) además de las vidas de las personalidades de la iglesia católica (1981).

Otro extranjero, el estadounidense - Jan Rus - desde el principio de su trabajo en Los Altos de Chiapas fue orientado hacia trabajo social. Se dedicó a esta tarea dentro del Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (INAREMAC). Colaborando con varios indígenas y sus organizaciones asumió la idea de que las comunidades no existían en un mundo separado, sino que eran afectadas directamente por las relaciones de subordinación y explotación existentes. Los trabajadores y colaboradores del INAREMAC documentaban el impacto de la economía y la crisis al igual que las políticas neoliberales en la vida y percepciones de los habitantes de las comunidades. Los problemas y agravios analizados no fueron suficientes para los miembros de la organización. En vez de observarlos como los actores pasivos, se centraban en las formas de organización, solución y resistencia por parte de las comunidades. Su quehacer antropológico comenzó con algunos artículos de reflexión sobre: *Antropología social en los Altos de Chiapas: Historia y apuntes de lectura*, INAREMAC, San Cristóbal (1977); influencias de las acciones de proselitismo protestantes: *Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico del Verano (ILV)* (1979, 1981) y sobre las jerarquías civil-religiosas en el centro de Chiapas (1980). En el nuevo milenio aparecieron varias publicaciones colectivas bajo su co-coordinación y con sus aportaciones, por ejemplo: *Tierra, Libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo* (2002), *Mayan lives, Mayan Utopias: The Indigenous People of Chiapas and the Zapatista*

Movement (2003), México 2006-2012: Neoliberalismo, movimientos sociales, y política electoral (2006), *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas* (2012) además del *El Taller Tzotzil, 1985-2002, Un proyecto colaborativo de investigación y publicación en Los Altos de Chiapas* (2016).

La aportación importante sobre Los Altos de Chiapas nos ofreció Robert Wasserstrom. En su temprano trabajo el autor nos dejó una nueva perspectiva de mirar hacia los grupos indígenas de la región, aunque su carrera profesional le llevó hacia otros objetivos y territorios. Su tesis doctoral defendida en 1977 en *Harvard University* se dedicó a las relaciones entre los indígenas y ladinos en los Altos de Chiapas - *White fathers and red souls: Indian-Ladino relations in Highland Chiapas (1528-1973)*. Antes de publicar su tesis logró escribir algunos artículos: “La evolución de la economía de Chiapas: 1528-1975” en *América Indígena* (1976); “Minifundismo y trabajo asalariado. Estudio de Caso II: San Juan Chamula. Informe Preliminar” (1976); “La investigación regional en ciencias sociales: una perspectiva chiapaneca en Historia y Sociedad” (1977), “La tierra y el trabajo agrícola en la Chiapas central: un análisis regional” (1977). Después de su examen de grado aparecieron otros textos: “The Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious Change in Southern Mexico” (1978); “Population growth and economic development in Chiapas, 1524-1975” (1978). También se publicó varios artículos de coautoría con Jan Rus: *Chamula, los caciques y misioneros contra los indígenas* (1976), *Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico del Verano (ILV) en México* (1979) y otro texto importante, que se ha mencionado describiendo el sistema de cargos: *Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective* (1980). De alguna manera el año 1983 fue la cúspide de las publicaciones sobre Los Altos de Chiapas. En este año se publicó el libro coeditado por MacLeod, Murdo y Wasserstrom intitulado: *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica: Essays on the History of Ethnic Relations* y su obra maestra: *Class and Society in Central Chiapas*. La última publicación merece nuestra presentación más detallada. Es el libro etnohistórico, sintetizó una multitud de aportaciones sobre la región y, aunque emergiera de la tradición de Proyecto Harvard, tenía completamente otro enfoque. En vez de centrarse en la comunidad tratada de manera ahistórica, Wasserstrom se enfocó en los estudios más regionales buscando la continuidad con los mayas antiguos. Wasserstrom proporcionó un aparato enorme y rico de los datos del siglo XIX que nos ayudan a analizar la sociedad contemporánea de Los Altos de Chiapas no como pueblos separados, sino como un conglomerado importante para el desarrollo económico de la región. El autor se centra en la diversidad cultural de la región y su importancia para el paisaje cultural de Los Altos de Chiapas. No solo Insiste en la diversidad cultural, sino que además de la cultura de clase que había influenciado la región.

La sociedad agraria de Chiapas fue mal interpretada por dos generaciones de los antropólogos ingenuos quienes estaban interesados en buscar a los mayas “verdaderos” en detrimento de la historia más reciente. El análisis de Wasserstrom presenta la creciente diferenciación de la población de los Altos a partir de los años 1930. Su libro es una aportación invaluable porque deja a un lado el romanticismo de las búsquedas funcionalistas para presentar la influencia de la sociedad nacional en la región. La novedad del enfoque presentado por Wasserstorm también tiene sus desventajas. En algunos momentos tenemos la impresión de que su autor juega el papel del omnipresente narrador que sigue su mirada ideológica, lo que nos lleva a varios pronunciamientos radicales no siempre justificados. Desde esta perspectiva presenta la reforma agraria: “Con todo, entonces, la reforma agraria en la región sirvió para rodear grandes latifundios con un colchón protector de ejidos improductivos y descapitalizados que contribuyeron a la prosperidad de los agricultores privados” (Wasserstorm: 1989: 164). Seguramente ésta es una imagen parcial de los acontecimientos. ¿Qué pensaron los indígenas de la ley ejidal? El autor olvida un poco sobre los cuentos, leyendas y carnavales que son maneras de abordar temas interétnicos. En varios casos los indígenas de Los Altos de Chiapas no fueron solo objetos de los procesos histórico-sociales sino también sus actores activos. La ley de ejido contribuyó a la identidad comunitaria y el sentimiento de la autonomía. Etnocentrismo plasmado en el ritual religioso, el humor y la tradición oral son todo ejemplos de ello. Por lo tanto, parece ser un acto de notable dogmatismo académico, miopía y condescendencia tachar la interpretación nativa de los orígenes e historia de ingenua e ilusoria. En algunos de sus colegas descubre una “fe ingenua. . . en la capacidad de la teoría nativa para explicar una variedad de fenómenos complejos” (Wasserstorm: 1989: 5). Wasserstorm deja de lado las teorías indígenas del proceso histórico y del cosmos las que, cualquiera que sea su estatus epistemológico, influyen en la acción concreta en la historia.

Otra aportación al tema muy valiosa nos dejó Luz Olivia Pineda. El libro *Caciques culturales. El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas* (1993), basado en su tesis escrita casi una década antes en la Universidad Iberoamericana, está dividido en tres partes y seis capítulos presentados en el orden siguiente: 1. Referencias conceptuales; 2. Los Altos de Chiapas; 3. Surgimiento del poder político regional: un bosquejo; 4. El indigenismo en los Altos; 5. Poder político, educación indígena y maestros bilingües (1970-1976); 6. Poder político, educación indígena y maestros bilingües (1977-1982), y termina con anotaciones finales. El primer capítulo presenta brevemente los conceptos y miradas básicas presentadas en el libro: La mediación: juego populista del Estado; La educación en el medio rural; Caciquismo ideológico-político en el medio indígena. La autora dice: “(...) se plantea que el poder político de los maestros, como sector, se origina en la esfera educativa que promueve el Estado. Este poder se ejerce, primero, en un medio

exclusivamente educativo (escuelas, comités de educación, comunidad, etcétera) pudiendo pasar, posteriormente, a la esfera económica donde se dedicarán a actividades de tipo comercial (transportes, comercios, etcétera)” (Pineda 1993:27). En segundo capítulo sigue la presentación de la región y en el tercero la breve historia del poder político regional. Los tres primeros capítulos por su condensación parecen ser introductorios al tema. El libro da más peso a los tres siguientes donde se describe el indigenismo de la región, la vinculación entre el poder y la educación en el caso de los maestros bilingües en dos periodos entre 1970-1976 y 1977-1982. Los dos últimos capítulos se dedican a los líderes indígenas presentándolos personalmente y aportando los datos valiosos para entendimiento del proceso planteado. Como observa la autora desde los tiempos de la colonia, la ciudad San Cristóbal de Las Casas cumplía el papel del centro regional, pero a partir de finales de siglo XIX surgió nuevo centro, a saber, la actual capital Tuxtla Gutiérrez. El surgimiento del otro centro provocó la disminución de poder de San Cristóbal transformándolo en el centro complementario de carácter económico-comercial y político. En los años 30 de siglo XX en la época de Cardenas, la educación se vio estrechamente vinculada con la cuestión agraria. A partir de los años 50 surgió el INI que empleó a los primeros promotores culturales bilingües. El vínculo establecido de los antiguos líderes con los nuevos cooptados, permitió extender nuevo tipo de control político sobre los indígenas. Otras dos décadas permitieron a la mayoría de los nuevos líderes acumular el poder político y económico lo que provocó el nacimiento de “burguesía indígena”. Igual a partir de 1970 comenzó otra etapa de la educación indigenista. El concepto de educación se extendió hacia el campo extraescolar. Alrededor de este sistema se abrieron nuevos centros coordinadores, lo que provocó la contratación de personal bilingüe al igual que la creación de las organizaciones regionales indígenas. Ese esfuerzo sirvió para recuperar la buena imagen de la política populista. Aunque la educación bilingüe no fue definida y demostró poca eficacia aseguró la formalización y acción institucional para la creación de un aparato administrativo-burocrático.

Otra publicación importante para nuestro tema, pero dedicada al otro municipio, es el libro de Frank Cancian intitulado *The Decline of Community in Zinacantan: Economy, Public Life, and Social Stratification, 1960-1987* (Cancian, 1992). El periodo analizado, previo a la erupción de EZLN, demuestra la compleja historia de la transformación surgida entre las comunidades de tzotziles y tseltales de Los Altos de Chiapas. Cancian en su libro anuncia el fin de la época de las relaciones corporativas basadas en la alianza ente el partido dominante y los líderes indígenas, lo que aseguraba la estabilidad de los municipios indígenas. El libro se divide en tres partes: la primera está enfocada en la economía, la segunda relata la vida pública y la tercera se enfoca en la estatificación social. El material presentado se basó en un extenso y largo trabajo de campo realizado entre 1981 y 1987; está confrontado con los datos de las estancias previas de la mitad de

la séptima década del siglo pasado. El material acumulado demuestra las razones de declive de la comunidad indígena en caso de Zinacantán. Como observó Cancian: 1) la actividad económica de los hombres había cambiado, 2) la vida pública se descentralizó en las comunidades, 3) surgieron los conflictos entre los grupos locales, 4) aparecieron múltiples criterios para evaluar la posición social de los individuos.

No podemos olvidar de dos personajes muy importantes para los estudios de la región de Los Altos de Chiapas: Mario Humberto Ruz y Juan Pedro Viqueira. Ambos autores a parte de obtener sus doctorados en Francia y siendo fuereños a la región, compartían el interés por el sureste mexicano. Además, ambos provenían de Ciudad de México. El primer autor parecía seguir las huellas de Aguirre Beltrán, porque al principio terminó la carrera de medicina, para después, interesarse por la antropología y terminar sus estudios de Etnología en nivel de doctorado en *École des hautes études en sciences sociales* en París. Desde 1978 fue el Investigador del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de UNAM. La lista de sus méritos es muy larga. Es autor y/o editor de cerca de 60 libros y más de un centenar de artículos y capítulos de libro. Dentro de esta vasta bibliografía hay que indicar: *Historias domésticas. Tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas* (1991), *La Iglesia en el área maya. Documentos en tres archivos romanos* (1999), y como editor junto con Viqueira: *Chiapas. Los Rumbos de otra historia* (1995) y *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya* (2006).

El segundo autor - Juan Pedro Viqueira- es historiador con el doctorado en ciencias sociales con especialidad en historia y civilizaciones por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia. Publicó también una multitud de libros y artículos. Los más importantes para nuestro tema de interés fueron: *María de la Candelaria, india natural de Cancun* (1993); *Une rébellion indienne au Chiapas, 1712* (1999); *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades* (2002). Merecen nuestra atención también un libro escrito en coautoría con Tadashi Obara-Saeki: *El arte de contar tributarios* (2017) y otros dos bajo su coordinación, saber: *Chiapas. Los Rumbos de otra historia* (1995) y *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)* (2000). Estas dos últimas publicaciones merecen nuestro interés. El primer libro mencionado es una mirada novedosa hacia la historia de Chiapas. Lo que la hace “otra” es su enfoque centrado en las historias no oficiales. En la historia presentada por varios autores se descubre la complejidad de los procesos socio-culturales en los cuales se encontraron los indígenas del estado mexicano sureño. El libro presenta todo un panorama de los textos dedicados a la población indígena de varias regiones del estado y épocas. El segundo libro mencionado e intitulado *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)* tiene el mismo papel, pero se enfoca en la historia del proceso electoral y la

democratización en la región de los Altos de Chiapas. Los autores presentan el amplio material etnográfico, sociológico y político para describir los cambios en el sistema del poder entre los tzotziles y tseltales.

3.C. En los laberintos de la bipolaridad: el *neozapatismo* y la masacre de Acteal

La nueva apertura para las publicaciones sobre Los Altos de Chiapas comenzó a partir de la erupción de EZLN y, en el caso específico de Chenalhó, con la masacre de Acteal. La erupción de levantamiento zapatista tuvo sus grandes implicaciones en la “producción” o mejor dicho “sobreproducción” de los libros sobre neozapatismo en el contexto chiapaneco. Los líderes del movimiento zapatista al igual que varios estudiosos e intelectuales comenzaron a reflexionar sobre la situación de los indígenas no solo en el contexto nacional, sino también el internacional o global. Al neozapatismo se miraba como un movimiento crítico al neoliberalismo desarrollado en las condiciones de un país poscolonial, elitista. Para muchos, el levantamiento fue un indicador de la creciente opresión, por parte del sistema económico, de los más vulnerables. Juzgaba la clase política y los líderes por haber favorecido a los más ricos, proporcionado contratos, concesiones y vendido los recursos a las empresas transnacionales. Según el EZLN los gobernantes expresaban el pleno neoliberalismo salvaje, aprovechando sus “bondades” y actuando según las reglas de neocolonialismo evocando así llamados derechos humanos de los pueblos originarios en la supuesta defensa de Usos y Costumbres. Así que la política nacional, desde hacía siglos no representaba los intereses de la población entera, sino de unos cuantos, dejando de lado a las multitudes de los campesinos indígenas. La estratificación social provocó la creación de polos opuestos y las tensiones entre ellos. Los conflictos que estaban flameando durante los siglos estallaron con el movimiento de los “nuevos” zapatistas. Un acontecimiento más trágico en la época post-1994 vinculado con los hechos provocados por el neozapatismo fue la masacre de Acteal, una comunidad indígena dentro del municipio de Chenalhó. Este momento marcó un nuevo comienzo en la reflexión sobre Chiapas, situación de los indígenas y los pasos necesarios para transformar la situación de los indígenas dentro de un país nacional. La propuesta “neozapatista” fue muy oportuna para varios antropólogos tan comprometidos con la población pobre, excluida. Los “otros” que aparecieron en Chiapas, presentaron un plan alternativo de dividir los bienes de manera más equilibrada. Las publicaciones impulsadas por estos acontecimientos no solo relatan, valoran, analizan, sino que también proponen un ideal de construir la realidad social más participativa, así como devolverle a la antropología aplicada una cara más humana. Los artículos y libros escritos en el marco del levantamiento zapatista y/o la masacre Acteal ponen énfasis en varias cuestiones: desigualdad, pobreza, resistencia, neoliberalismo, creciente violencia intracomunitaria, nuevas formas de la dependencia colonial (neo-colonial), nuevas formas de

organizarse y batallar con el sistema opresivo, la necesidad de crear nuevas formas de gobernar “desde abajo”, etc. Las nuevas formas de organizarse de las mujeres y buscar las resoluciones de conflictos desde abajo fueron temas claves para otros textos (Freyermuth 1999:103-122; Speed 2001: 110-129).

El libro que merece nuestra mención es *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal* publicado bajo la coordinación de Rosalva Aída Hernández Castillo. Las autoras de esta obra colectiva son ocho mujeres, en su mayoría antropólogas, con la experiencia de trabajo entre los mayas. El libro fue publicado después de la masacre. En varios textos la perspectiva de la mujer, que retoman las autoras siendo ellas mismas mujeres, refleja la mezcla de frustración, enojo, ira y tristeza. El libro no solo es una denuncia del crimen con la descripción detallada desde la perspectiva de algunas mujeres sobrevivientes, sino que también un esfuerzo de presentar un análisis de la situación política y social en la cual ocurrió la masacre. Los textos de este libro podemos dividir en tres grupos. Las aportaciones del primer grupo se centran en el contexto histórico, social y cultural. El texto de autoría de Anna María Garza Caligaris y Rosalva Aída Hernández Castillo nos ofrece la introducción histórica que abarca casi un siglo precedente a la masacre. La segunda aportación de Mercedes Olivera presenta el caso de Acteal, como parte de un proceso más amplio de “la guerra de la baja intensidad”. Este último concepto vuelve a repetirse en varias publicaciones sobre el tema, donde el orden social mantenido por más que un siglo se encontró en riesgo, así que el *estatus quo* la hegemonía del gobierno y partido dominante, cobra la forma de un conflicto encubierto. En el tercer texto en este grupo se argumenta que la masacre de Acteal cumple con las específicas típicas de los actos llamados genocidio. El segundo grupo de los textos publicados en el libro destaca más la perspectiva *emic*. Se da a conocer los hechos a través de entrevistas con los habitantes de los asentamientos sufridos por el crecimiento de violencia. La narrativa de las antropólogas se entreteje con la voz de los sobrevivientes o los familiares de las víctimas. En este grupo podemos ubicar el texto de Eber sobre el comprometimiento y dedicación de las mujeres en el movimiento democrático, al igual que el artículo de Freyermuth Enciso sobre las condiciones de la salud materna y mortalidad. Otros tres textos tocan el tema de vulnerabilidad a la discriminación, la violencia organizada por parte de la sociedad mayoritaria mestiza. Esos textos a la vez tienen carácter más reflexivo y explican el contexto del conflicto, presentando los motivos de la persecución. En el debate también se encuentran tales cuestiones como las diferencias del trabajo y activismo de las mujeres de las ciudades y las de las comunidades indígenas al igual que los diferentes intereses detrás de las actividades académicas y las de las activistas. A través de este libro se intenta “recuperar desde una perspectiva de género las voces de las mujeres indígenas antes y después de Acteal” para poder implementar equilibrio en la realidad tan masculinizada. Las víctimas de Acteal para las autoras

nomen omen casi todas mujeres, se vuelven símbolo de la lucha por la emancipación. En este sentido la masacre no equivalía al fin sino al comienzo de la lucha.

El estallido de neozapatismo en Chiapas y algunos trágicos acontecimientos como la masacre de Acteal, dieron impulso al desarrollo de la segunda ola de los estudios poscoloniales, llamados *subaltern studies* o la insistencia en llevar a cabo el proceso de investigación desde la perspectiva de la antropología de co-labor. La aceptación de la idea del crecimiento de la antropología en el periodo colonial y su transformación en la era de la descolonialidad nunca acabada, sirvieron para muchos antropólogos a contestar el orden neoliberal. Sin duda la situación de los pueblos indígenas en México o en Chiapas en su fase de despertar, ofrecieron un pretexto para presentar y analizar los esfuerzos de las nuevas formas de organización indígena “desde abajo”, es decir fuera del paternalismo del estado. Se tuvo que buscar una alternativa para la vida tradicional de la comunidad.

Dentro del territorio municipal se crearon por lo menos dos organismos autónomos que podrían ser expuestos a los estudios antropológicos. Por ejemplo, mencionada anteriormente, Christina Eber en el capítulo intitulado: “Buscando una nueva vida’: la liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998” publicado en el libro colectivo *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* (2002) se centró en los dos movimientos que buscaban la democratización de la vida de Chenalhó: Las Abejas y los zapatistas. La autora estudia los esfuerzos de ambos de tomar el futuro en sus propias manos durante tiempos muy difíciles. Para ello, los y las pedranas, dieron respuestas a los diversos sistemas de dominación que, a lo largo de la historia, habían penetrado casi todos los aspectos de su vida. La autora muestra que en Chenalhó “la búsqueda de autonomía tiene raíces profundas en un sentido único de la historia, que se basa en su conciencia de formar parte integral de algo que existe más allá de ellos mismos, algo ordenado por los dioses y los ancestros, pero contingente conforme a las acciones e interacciones diarias de los individuos” (Eber en Mattiace et al. 2002: 321). Concluye afirmando que la noción de autonomía de la sociedad civil de Chenalhó no se restringe a lo político, sino que abarca una lucha sagrada por liberarse de toda forma de opresión.

Un ejemplo de la publicación creada en la vertiente co-labor es el texto *Sjalel kibeltik/Sts’isjel ja kechtiki’/Tejiendo nuestras raíces*, un libro de “otro” formato. En primer lugar, como afirman los autores, el texto no aspira a ser un libro científico. La ciencia se volvió el aparato o la herramienta de dominación, lo que de alguna manera está confirmado por la historia de la antropología. En segundo lugar, el libro, en vez de analizar, se enfoca en presentar a los autores “otros”. La “otredad de los autores” se hace visible a través de sus diferentes perspectivas acerca del orden social, el modo de vida impuesto por el sistema económico y político, y la difícil tarea de tomar las elecciones en la vida. Muchos de los protagonistas anuncian su salida del “Matrix” lo

que les permitió liberarse del modo de pensar influenciado por el neocolonialismo neoliberal, opresivo y frustrante donde gobierna el mercado libre. La ciencia y la academia no sólo tienen mucho que ver con este orden, sino que además son sus cómplices; su papel no se limita a representar, analizar y debatir, sino también crear jerarquías, colaborar con las instituciones del estado, distribuir los recursos económicos de manera poco transparente. Las ciencias tienen que buscar manera de despertar y liberarse de estas cadenas.

En la portada del libro aparecen todos los autores y al lado de ellos apreciamos una imagen de color al estilo de los murales zapatistas con una simbología a medias mesoamericana y a medias contemporánea. El mensaje esotérico de la imagen subraya la conexión entre el orden simbolizado por un árbol en forma de una mano dirigida hacia el cielo apretada con la otra mano que baja de la dirección celestial enraizada en las estrellas. Esta evocación del orden cósmico está siendo observada por algunos personajes: el pintor, el fotógrafo, el sacerdote. Debajo de un árbol se encuentran tres mazorcas en colores diferentes: la negra, la blanca y la amarilla además de una guitarra. El libro da prioridad a los idiomas indígenas sobre todo tzotzil y tzeltal; después sigue la parte visual donde encontramos un amplio material gráfico, como un tipo de testimonio de la “otra” vida y co-labor. Ahí podemos apreciar los momentos de la vida de diez autores, que nos dotan de ejemplos de las actividades contadas en el texto, la insistencia en ver, percibir, crear, investigar de “otra” manera. Entre los textos de diez autores encontramos una aportación de José Alfredo Jiménez Pérez (2010: 308-315) donde se relata el caminar personal-colectivo de él, su familia y la organización Las Abejas de la cual forma parte. Conocemos a él como un comunicador comunitario y podemos ver con sus ojos el desplazamiento forzado como efecto de la actividad contrainsurgente después de 1994. La respuesta de las víctimas crea una red de comunicación en su propia lengua, primero en un periódico y después una radio comunitaria, el Coro de Acteal y los videos. Esta labor dio su fruto concreto, la película *intitulada Acteal 10 años de impunidad* dirigida y producida por nuestro autor. Es el quien nos ofrece una alternativa a las tendencias mundiales donde contamos con los medios de comunicación dominadas por aparatos de poder. La labor de José Alfredo es desmentir o presentar la verdad sobre la masacre a través de la creación de un video documental.

La situación después de la masacre estaba marcada por la aparición de las fuerzas armadas en la región y la reacción por parte de varios grupos opositores a la presencia del ejército en las montañas de Chiapas. Ese proceso fue observado y analizado por una pareja de los residentes extranjeros en México comprometidos con los pueblos indígenas. Sus opiniones se podían conocer a través de la prensa, sobre todo, a través de los artículos publicados en su mayoría en la *Jornada* los cuales se publicaron luego en un libro bajo el título *Los llamados de la memoria: Chiapas, 1995-2001* (2003). Los temas cruciales versaban alrededor de la actividad paramilitar, la

contrainsurgencia y las políticas implantadas alrededor de la masacre de Acteal. Andrés Aubry y Angélica Inda decidieron agrupar sus artículos en cinco secciones: 1) el contexto socioeconómico, cultural, natural e histórico de la zona; 2) la formación, financiación y armamento de grupos paramilitares; 3) la masacre, como la “guerra irregular”; 4) el papel de las tendencias eclesiásticas liberadoras para el surgimiento de las luchas indígenas y para desenmascarar la exclusión que sufren los grupos indígenas; 5) la reflexión crítica sobre el papel ideológico que juegan localmente las festividades cívicas mexicanas.

El artículo científico de la autoría Inés Castro Apreza intitulado “San Pedro Chenalhó: la cúspide de la violencia en tiempos de guerra” comparte esta mirada. Esta aportación se encontró en el tomo publicado bajo la coordinación de Maya Lorena Pérez Ruiz intitulado *Tejiendo historias: tierra, género y poder en Chiapas* (2004). La pregunta central en la cual se basa autora es la siguiente: ¿Cómo las mujeres y los hombres viven el conflicto, la violencia y la justicia? ¿Son los rasgos, elementos claves y típicos para la ciudadanía chiapaneca? La autora presentó el “enfrentamiento” a través de las declaraciones ministeriales disponibles en el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. Lo acontecido tomó la forma de masacre y fue un ejemplo de “violencia estatal” entretejida con los conflictos y violencias dentro de la comunidad. Por este motivo el terrible acorde final fue el efecto de las disonancias, desacuerdos, tensiones e incertidumbres previos. Los procesos impulsados por el estado a lo largo de cinco décadas fragmentaban la comunidad y la hacían más vulnerable a las decisiones estatales o federales. La situación se escapó del control por aparición de la resistencia organizada. La estabilidad en la región fue tan descontrolada que la masacre les cayó a los gobernantes como anillo al dedo.

El argumento sobre las largas influencias y presiones desarrolla Jaime Torres Burguete en su artículo “Actores y lucha por el poder en Chenalhó: una visión desde adentro” (2000). El investigador tzotzil de Chenalhó nos permite mirar hacia adentro, centrándose en aparición de los múltiples actores que se volvieron cruciales para la competencia por poder en el municipio. Torres Burguete evoca los tiempos de Manuel Arias Sojob y su labor dirigida hacia liberarse del poder municipal ejercida por los ladinos. La toma de poder por los indígenas no terminó en tranquilidad; fue más bien un comienzo de la mediación entre la manera de gobernar conocida en Chenalhó y la propugnada por las instituciones del sistema político mexicano con sus políticas indigenistas y corporativistas. Estos pasos abrieron el camino para el surgimiento de un grupo de los profesores bilingües, los cuales, de manera inteligente y discreta, debilitaron el sistema de cargos. Ese grupo puede ser visto como forjadores de los cambios en los municipios indígenas de Los Altos de Chiapas. Estalló la lucha por poder y la conformación de los nuevos grupos de interés. Se crearon nuevas organizaciones campesinas simpatizantes de los distintos partidos. Todo esto se

“enriqueció” por las divisiones religiosas, los conflictos electorales e incluso los debates ideológicos.

La mirada opuesta a lo que paso realmente en Acteal representa Gustavo Hiraes Morán. Su libro *Camino a Acteal* (1998) se presenta como un “ejercicio de reconstrucción de hechos” realizado “bajo un enfoque diferente [que] condujo a una conclusión distinta”. El autor formula la trama de su investigación, preguntando: “¿(...) si los detonadores del ciclo de la violencia que culminó en la masacre de Acteal, fueron primero y en el origen, no la supuesta guerra de baja intensidad (GBI) ni los supuestos paramilitares sino la dinámica intrínsecamente confrontadora de las estrategias zapatistas (como la implantación de los municipios en rebeldía)?”. En otras palabras, la masacre en Acteal fue provocada por los zapatistas quienes provocaron una crisis creando los municipios autónomos en la región. El autor se presenta como una persona que “incluye múltiples componentes en diversos niveles”, sobre todo, violencia estructural por falta de la autoridad y respeto a las reglas elementales de civilidad y convivencia. El fracaso total de las instituciones que podrían entrar en las negociaciones en vía política y pacífica se debe, por un lado, a la decadencia de usos y costumbres y por otro lado a la falta de implementar nuevas instituciones responsables de la mediación social. El autor no teme llamarlo “el primitivismo político” o la situación en la que el sistema tradicional socavado no fue sustituido por otras instituciones reales que podían resolver el conflicto a tiempo.

3.D. Chenalhó nuevo milenio, nuevos desafíos y perspectivas

La entrada en el segundo milenio abrió una nueva época para los estudios sobre Chenalhó, no por el cambio de milenios en sí, sino por los acontecimientos importantes y enfoques frescos. Las primeras fascinaciones por el zapatismo y los extremos actos de violencia como en el caso de masacre de Acteal, se volvieron objeto de reflexión. La comunidad, aunque existente no se veía tan encerrada como en las décadas anteriores; esto se debía a varios estudios históricos, que abrieron los ojos de los antropólogos para el “indígena con su propia historia” y no como las reliquias de los tiempos pasados. La comunidad lejos de ser homogénea mostró nuevas fisuras no solo religiosas o políticas; en la escena entraron grupos que se escapaban o superaban esta división. Todo esto abrió nuevas posibilidades y creó la necesidad de emplear nuevos enfoques teóricos.

El primer libro publicado en el nuevo milenio sobre el municipio de nuestro interés fue *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó* (2002) de Anna María Garza Caligaris. El mismo título nos da las pistas suficientes para saber sobre qué versa la mencionada publicación. En el centro de este libro se encontrará la perspectiva hacia mujer y distintos sistemas jurídicos o normas para defender sus derechos. La presencia de la pluralidad de fuentes legales en contemporaneidad provoca un diálogo entre estas legalidades (en otras palabras, la interlegalidad).

Es un concepto relativamente reciente; tampoco es el momento para debatirlo al fondo. El concepto de la interlegalidad describe el pluralismo de las normas jurídicas en su coexistencia o cohabitación. En realidad, es un proceso de la construcción de un nuevo orden jurídico local basado en los órdenes distintos. Así, que la autora se compromete debatir sobre género desde dos sistemas judiciales vigentes en Chenalhó, los que muchas veces desencadenan conflictos. El libro consta de cinco capítulos, la introducción y las consideraciones finales. La autora afirma que se ha movido entre la vida legal de mujeres en particular y los múltiples discursos políticos que, centrados en la discusión de normatividades, de la justicia del ejercicio de la autoridad y de las jerarquías se entrecruzan en Chenalhó. En el primer capítulo “Leyes, costumbres y paradojas de la igualdad y desigualdad” como en su otra publicación (2007) Garza Caligaris comienza el debate sobre existencia y el funcionamiento de dos o más sistemas judiciales. En algunas situaciones estos sistemas se mantienen separados y distantes, pero la vida en la comunidad a veces acerca la ley y la costumbre provocando problemas conflictos, pero también siguen negociando sus resoluciones (2003:41). Al fin y al cabo, como observa la autora, existe la disonancia entre los que afirman las leyes y la realidad social de la desigualdad percibida desde distantes sistemas jurídicos. Esta nos lleva hacia pensar en las oposiciones, esencialismos y unas simplificaciones sobre cuales la autora nos dice lo siguiente:

Desmenuzar la manera en que se han construido las tensiones entre igualdad y diferencia en estos términos paradójicos es una necesidad impostergable. La esperanza de que la guerra no sea la tónica de nuestro futuro hace más urgente la búsqueda de otras formas de pensar cómo se crean las diferencias y las desigualdades, otras maneras de entender el papel de las normatividades y sus canales para conectar y separar las culturas; para reproducir y transformar relaciones entre hombres y mujeres, y para crear espacios de encuentro. Salir de las paradojas que hemos creado no es nada fácil. Las enormes desigualdades, mezcla de estructuras políticas, económicas y culturales, asoman con la complicidad de leyes y costumbres, a pesar de leyes y costumbres, al margen de leyes y costumbres. Sin embargo, acaso sirva de algo examinar las herencias de nuestro pasado y combatir la inercia de definir a los sujetos sociales a partir de una sola característica dominante. Pensar en términos de oposiciones binarias (campesinos contra terratenientes, indígenas contra mestizos o blancos, mujeres contra hombres, etcétera) nos ha llevado a describir mundos ficticios en donde la gente se ve atrapada en recuadros clasificatorios inamovibles. Tal vez si abandonamos estos criterios simplistas y distinguimos que las categorías sociales y políticas no son monolíticas, sino que remiten a ubicaciones sociales que se oponen, superponen y entremezclan, repitiendo, recreado y redefiniendo los significados de la diferencia y la exclusión, estemos en mejores condiciones para ver las irregularidades del terreno que intentamos recorrer, los virajes que debemos dar y las caídas que queremos evitar. El reto que se nos presenta es importante porque los modelos y los lenguajes analíticos influyen, aún de manera muy limitada, en las perspectivas y en la dirección de las estrategias del cambio. (2003:50-51).

En el siguiente capítulo intitulado *San Pedro Chenalhó en las veredas del cambio* se presenta el municipio San Pedro Chenalhó como un espacio de la transformación a lo largo de la historia marcado por los cambios territoriales, administrativos, políticos, religiosos, etc. En el capítulo tercero *El género entre leyes, costumbres, derechos y movimientos sociales* la autora presenta la percepción de género en el crisol formado por la tradición, las nuevas religiones presentes en el entorno comunitario, las visiones del neozapatismo y las políticas de las instituciones nacionales o internacionales. Garza Caligaris intenta debatirlo basándose en algunos documentos encontrados en el archivo del Juzgado de la Paz y Reconciliación Indígena. En capítulo cuarto intitulado *Los*

contornos sexualizados de la resistencia, la represión y la violencia aborda el tema de la mujer en Chiapas y, particularmente en Chenalhó, después de la matanza de Acteal. Afirma que “si bien en este conflicto la subordinación de las mujeres ha tenido un papel importante, los estereotipos simplifican enormemente la problemática”. En vista de ello, ella busca situar más finamente la situación y las perspectivas de distintas mujeres: las de las priistas cercanas a los circuitos de poder y las de aquellas que no se han involucrado de cerca, a saber, las de Abejas y zapatistas. En el capítulo último intitulado *Algo más que tradición contra modernidad. El género entre generaciones* demuestra los momentos cruciales para la vida de una mujer como, por ejemplo: la socialización, el abandono de la educación, la confrontación con la tradición, la emigración de los jóvenes, la cuestión de herencia y las decisiones para elegir la pareja. La investigación del libro fue llevada a cabo en el periodo muy difícil para el municipio, es decir en los años previos y posteriores a la masacre de Acteal. La propuesta de Garza es un intento de abrir una nueva mirada hacia la mujer y su situación en un municipio indígena. El retrato histórico general de Chenalhó le sirve para demostrar los procesos, apariencias y ausencias de mujeres en estos acontecimientos. El análisis del papel de mujer en la comunidad pedrana, no es solo el resultado de la herencia de la tradición o costumbre, sino que también las prácticas concretas, comportamientos e ideas acerca de la noción de feminidad en la cultura tzotzil, tan influenciada en las últimas décadas por política nacional, regional, partidos, otras denominaciones religiosas, ONGs. Muchas pasaron por presiones y frustraciones que desembocaban en la migración a las ciudades. Ese *collage* dista de una visión dual de solo dos frentes en la batalla. La situación de la mujer entre tzotziles se vuelve de esta manera más porosa y compleja.

En uno de estos sistemas jurídicos se centró José Rubén Orantes García en su libro *Derecho Pedrano. Estrategias Jurídicas en Los Altos de Chiapas* (2007). El autor se enfocó en la cuestión de complejidad jurídica en el municipio de nuestro interés. Para acercarse al tema de las decisiones y resolución de conflictos, decidió afianzarse en el análisis discursivo del derecho desde el planteamiento de Jürgen Habermas para entrar al debate sobre la norma jurídica. Se enfocó en la interacción del mundo indígena con el Estado y la sociedad mexicana en el campo jurídico. Según el autor esa coexistencia provocó y sigue provocando la hibridación de lo tradicional y el orden jurídico. Como la autora mencionada anteriormente evoca el concepto de interlegalidad. Ésta suele aparecer junto con la hibridación. Sus ejemplos son las nuevas prácticas como producto de la interacción de esos sistemas. Para el autor es «una forma de vinculación entre lo popular representado por un Derecho no escrito» (Orantes, 2007: 55) y lo escrito implementado en un esfuerzo hegemónico por el Estado. Esta vinculación aparece en las estrategias discursivas usadas por el juez municipal de Chenalhó, pero también en las partes involucradas en una disputa. El primero, media entre ordenes jurídicos y las partes aprovechan la existencia de ambas normas para

gabar su causa. Lo que se vuelve visible es que “(...) ciertos elementos de la dominación social y simbólica que viven los habitantes de San Pedro Chenalhó frente al discurso de las autoridades en el ejercicio del poder y las posibles respuestas a tal dominación” (ibidem).

La dominación, desigualdad y pobreza se vuelven temas centrales en el libro *Las mujeres de humo: morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad* (2003) de Graciela Freyermuth Enciso. La autora presenta la difícil y trágica historia de la maternidad indígena. Por esta razón las temáticas cruciales para esta tesis no están desarrollados lo que no quiere decir que son ausentes por completo. La autora se centra en las relaciones genéricas, generacionales y étnicas las que desembocan en la muerte de mujeres indígenas durante la maternidad. La base para su estudio la constituyen diez casos de muerte materna ocurridos entre 1988 y 1993 en el municipio de Chenalhó. Como observa la autora su interés suele confrontar la situación “en estas sociedades, en donde las mujeres forman una parte fundamental y complementaria en la reproducción social, el interés colectivo no necesariamente conduce al bienestar individual”. Freyermuth Enciso presenta la subordinación y las relaciones de poder como diferentes en comparación con las sociedades capitalistas. Lamentablemente los resultados sociales de desigualdad, reflejados en la pobreza, la violencia doméstica y la muerte prematura nos empujan para criticar la otredad y defender unas fuentes de opresión. Por eso como observa la autora fue necesario incorporar en su estudio la cuestión del poder. La clave para autora fue reconocer de qué manera se pone en juego el poder en las relaciones entre personas o entre grupos de personas. Estas relaciones de poder, como señala Foucault (1997:40-41), se ejercen a través de la producción e intercambio de símbolos y se relacionan con actividades dotadas de un fin, constituyendo en ocasiones sistemas regulados y concertados. En la conclusión de su libro indica que la reproducción es un elemento que permite a los individuos adquirir mayor poder. Desde este punto de vista el crecimiento de la familia y el paso a la adultez significa la posibilidad de participar en sistema de cargos, tradicionales, comunitarios y municipales. La convivencia de una pareja, que no termina en tener hijos es un hecho que pone en condiciones de vulnerabilidad a la mujer. El marido puede regresar a la mujer a sus padres o, seguir con ella, incorporando en su familia otra esposa.

Normalmente antes de ocurra eso la pareja buscará la ayuda de un *jilol* – un médico tradicional para encontrar algún remedio y recuperar la fecundidad. Esta última según los tzotziles puede ser provocada por los defectos de *chulel* – alma y no tanto por razones biológicas. Por supuesto, la esterilidad es solo una de muchas enfermedades que puedan empedecer chenalheros. En el libro *Ayudando a sanar: biografía del J'ilol Antonio Vázquez Jiménez* de autoría de Jaime Tomás Page Pliego publicado en el año 2006, no solo destaca la biografía de un *j'ilol* famoso, sino también un estudio detallado acerca del sistema médico tradicional de los tzotziles de Chenalhó y

su cosmovisión tradicionalista correspondiente. El libro cuenta con dos capítulos. El capítulo primero aporta y reasume en primer lugar la cosmovisión tzotzil centrándose en mito de creación, estructura del mundo (*vinajel*, entre cielo-tierra, en torno a la superficie de la tierra) y las deidades (deidades de la tierra, diablo y deidades malignas o enemigas, la persona tzotzil). El segundo capítulo consta de introducción, la palabra de Don Antonio, formación, pruebas de poder, iniciación y el apartado intitulado *J'ilol*. En este subcapítulo encontraremos las informaciones sobre comportamiento, reglas, atributos, métodos, la situación del paciente y su entorno familiar. Ahora bien, el *j'ilol* es un portador de don de curar, así que tiene poder y respeto en el pueblo porque ayuda a los demás. Sus fuerzas y tiempo son limitados, él mismo toma las decisiones a quien ayudar. El libro está narrado de tal manera que el lector tiene la impresión que el narrador es el propio Antonio Vázquez Jiménez, pues está escrito en español y tzotzil.

El libro de Witold Jacorzynski intitulado *En la cueva de la locura: aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social* (2008) recopila varias perspectivas en torno a Trifena Arias Pérez - una mujer “demoniaca” que padece de *tup'ik ak' chamel*¹⁷. A la vez superando otros escritos por lo menos en dos polos. En primer lugar, es un libro que introduce la filosofía tardía de Wittgenstein para su uso no solo en la filosofía sino también en las ciencias sociales, lo que es un esfuerzo sin precedencia. Por otro lado, el autor no teme de usar varias fuentes de su trabajo de campo. En el libro se combinan el estilo libro indirecto con las narrativas de los colaboradores nativos, diálogos, notas de diario de campo, y finalmente, los dibujos de la mujer “demoniaca”. Al parecer este *collage* está revuelto como la vida misma. De la trama de trágica vida de Trifena - no queda mutilada por la teoría y/o metodología. Ahí por su lado anda el etnógrafo, cuyo minuciosa e interesante relación de las pláticas y los hechos ocurridos excluyen el relato de ningún lugar. El comprometimiento que se ve en la labor etnográfico de Jacorzynski (2008) está salvo gracias al método. El lector, sin embargo, no puede pasar por alto una conclusión triste: en una gran medida la antropología pasó de ocuparse de los pueblos exóticos a los grupos olvidados o excluidos como mujeres, niños o locos.

El trabajo etnográfico de Christine Eber con las mujeres de Chenalhó, como recordamos, comenzó desde la segunda mitad de los años 80 del siglo pasado. El establecimiento de las amistades y la observación minuciosa de la vida familiar chenalhera despertaron en la antropóloga estadounidense necesidad de apoyar a la gente con las cuales trabajaba. La colaboración sería con

¹⁷ Enfermedad convulsiva, comúnmente epilepsia, considerada como parte importante del proceso iniciático del brujo tzotzil (*ak'chamel*). Se cree que los ataques son motivo de un abuso sufrido por el animal compañero de la persona: en una lucha entre naguales, los malos intentan transmitirle los secretos de la hechicería, mientras los buenos tratan de evitarlo (V. *chanul*). Si el animal compañero de la persona sobrevive a la contienda, se asume que poseerá los secretos toda su vida. El mal se describe con presencia de ataques periódicos en que la persona cae al suelo experimentando movimientos involuntarios, echa espuma por la boca y se muerde la lengua. La duración de las convulsiones es de unos minutos, recuperándose el control en forma gradual. (DEMTM: internet)

la informante clave para su libro comenzó en 1989, ya después de la vuelta de Eber a Estados Unidos. Desde este tiempo la antropóloga estadounidense había comenzado a cooperar con los indígenas para apoyar la venta de sus tejidos en los Estados Unidos. La cooperativa de tejedoras *Tsobol Antzetik* [Mujeres Unidas] con la cual se estableció contacto, estaba formada por Antonia y su familia. El trabajo que se empezó hacía varias décadas continuaba con la organización “Las Cruces-Chiapas Connection” y hoy en día por el esfuerzo de “Tejer Por La Justicia” (*Weaving for Justice*). Esta última organización ofrece ayuda a dos cooperativas de tejedoras en Los Altos de Chiapas para encontrar mercados de comercio justo. En palabras de Eber:

He llegado a Chiapas para volver a conectarme con amigos, pero también para trabajar con Antonia en la historia de su vida. Sólo hemos podido trabajar juntas durante los veranos y ahora, durante mi sabático, por lo que el libro se ha armado poco a poco. Significa mucho más para mí que todo lo que he hecho en mi carrera académica. Me ha permitido explorar temas que apenas toqué en obras anteriores. Lo más importante es que he podido explorar las complejidades de las relaciones transculturales que son moldeadas por las diferencias de poder extremo, pero también las similitudes fundamentales que nos conectan con otros seres humanos a pesar de lo diferente que vivimos nuestras vidas. (Eber 2014: 14)

Otro motivo para Eber fue el surgimiento del movimiento de solidaridad con los pueblos indígenas de Chiapas. Con la erupción del levantamiento zapatista en 1994 se comenzó la distribución de la información internacional sobre la situación en Chiapas. Antonia y su esposo Domingo se integraron a las bases de apoyo zapatista justo después del levantamiento. Así como lo presenta la autora, su libro puede ser percibido como el modo de promover la justicia social. Otro aspecto importante para su seguimiento fue el desarrollo de los estudios sobre mujeres, promovido por investigadores y activistas. Eber se da a conocer como una antropóloga de corte feminista. En su trabajo, como ella misma afirma, intentaba de ayudar a Antonia y sus amigas difundiendo sus palabras y sus perspectivas. La historia de Antonia, también de alguna manera, es el encuentro con los temas difíciles en historia de vida de Eber como, por ejemplo, la dominación masculina, sexismo, pobreza, racismo. Así la postura de Antonia y su personaje permite a Eber repensar su propia historia como mujer y ver los acontecimientos de su vida de otra manera.

Es el contexto con el cual nació el libro *The Journey of a Tzotzil-Maya Woman of Chiapas, Mexico: Pass Well Over the Earth* (2011). Después de dos años se logró publicar la traducción castellana de esta obra, bajo el título *Pasar bien por la tierra: El tejido de vida de una mujer maya-tzotzil de Chiapas* (2013). El libro está compuesto de cuatro partes. La primera parte intitulada: Hacerse una *batz'i antz* (verdadera mujer), relata el proceso de aprendizaje y trabajo a lo cual tiene que dedicarse la mujer tzotzil. Entre varios elementos se encuentran las cuestiones religiosas, de familia, de hogar. En la segunda parte intitulada *Enfrentar el status quo, crear un mundo diferente* se presentan los tiempos difíciles para el municipio, como por ejemplo, el levantamiento zapatista, la masacre de Acteal, la presencia de los organismos internacionales, los retos familiares y estos vinculados con los cargos, creación de las cooperativas, viajes para facilitar la venta de artesanía en el mercado internacional de arte folclórico (Lisocka-Jaegermann 1999: 128-134). La

tercera parte: *Ganancias y pérdidas, lecciones aprendidas* demuestra los sentimientos y acontecimientos acompañantes a las historias descritas en otras partes: envidia, sufrimiento, viajes difíciles, éxodo, muerte, pero también aparece la parte dedicada a la fe y el amor.

Un cambio de la perspectiva al mirar hacia Chenalhó se presenta en el libro intitulado *De Acteal al Ejido Puebla. La disputa por la resistencia india en San Pedro Chenalhó* (2014) de autoría Cesar Roberto Avendaño Amador, Manuel Alfonso Anzaldo Meneses. El punto de la partida para presentar otra perspectiva es el acontecimiento más importante y tal vez más mitificado en la historia contemporánea de los Altos de Chiapas - la Masacre de Acteal. La masacre de Acteal divide la escena entre los buenos y los malos. Los malos son paramilitares responsables de la masacre de Acteal y por supuesto sus promotores intelectuales – es decir el gobierno. Los autores decidieron presentar un breve recorrido histórico del municipio de San Pedro Chenalhó, también enfocándose en el análisis político del periodo entre los años 1996 a 2013. El asunto clave para este libro es la disputa de la propiedad y demolición de una ermita. Su erradicación se data el año 1975 y dedicado al culto católico tradicionalista. Los autores demuestran que la disputa en una localidad en Los Altos de Chiapas supera lo local, lo regional y lo temporal. Los acontecimientos del año 1997 de Acteal y después durante el año 2013 en el Ejido Puebla, no son vistos como un episodio de intolerancia religiosa, limpieza religiosa, persecución o enfrentamientos entre fanáticos; tampoco se trata de un crimen de Estado. Los autores intentan demostrar que de lo que se trata es de una guerra entre el bien y el mal, entre insurgentes revolucionarios, promotores de la liberación de los pobres contra los paramilitares, aliados del mal gobierno o evangélicos violentos que luchan contra el “buen gobierno” de los municipios autónomos zapatistas. El problema como lo demuestran los autores es muy antiguo pues apareció con la conquista, sobre todo se refleja en una incapacidad de lectura y diálogo entre los indígenas con el mundo mestizo, en donde los primeros no saben cómo comunicar “el conocimiento que tienen de quienes los combaten” a quienes posiblemente pudieran ser sus aliados. Así, los indígenas enfrentan “una política a la que ya están acostumbrados, pero que se ha mantenido oculta mediante el uso mediático que hacen estos poderes de una política que pliega los acontecimientos para ofrecer una narrativa imaginaria que no coincide con lo que los indígenas se cuentan entre ellos y saben de ellos” (Avendaño Amador; Anzaldo Meneses 2014: 64).

En otro libro más reciente *Dispositivo narrativo y dominio social: El uso político de los muertos de Acteal* (2017) de Cesar Roberto Avendaño Amador, se emplea el aparato teórico y la descripción analítica de las partes y las visiones de lo ocurrido y también tomando en cuenta las voces de las familias de las víctimas de Acteal. El autor intenta mostrar en su libro como intelectuales vinculados con la diócesis de San Cristóbal de las Casas manejaron el discurso sobre levantamiento zapatista en la dirección bipolar. A primera vista, como el autor afirma, fue una

narrativa socialista, expuesta en el espíritu de la teología de liberación o la india, pero, en realidad, ocultaba su inclinación conservadora en la doctrina social de la iglesia. El autor así lo interpreta:

Esta propuesta narrativa, se montó en una relectura que puso al día el ficticio libreto criollo sobre el Estado nacional mexicano; las etnias que fueron combatidas en el proceso de conquista española y a quienes se les prometió una república como resultado del proceso de independencia, ahora aparecieron en la narrativa diocesana como el objetivo mesiánico del discurso católico liberacionista (Avendaño Amador 2017: 301).

Así, para el autor, las víctimas de Acteal además de la masacre sirvieron a la Iglesia católica para identificar a su enemigo, desprenderse de su propia historia y acomodarse en la barricada para enfrentarse con el mal gobierno y presentarse como el defensor de los derechos humanos. En la visión de Avendaño Amador la tragedia para un poblado se vuelve una fuente para edificar las guerras ideológicas entre los actores grandes, pero las víctimas se quedan siempre en el mismo lado, sin dar la esperanza para futuro próximo.

En 2018 Eber publicó su siguiente libro sobre Chenalhó. Esta vez, a propósito, abandonó la antropología para escribir una novela etnográfica. A parte de esta afirmación en una de las entrevistas Eber admite que durante todos años experimentaba con algo que se le escapaba de sus libros antropológicos y que podría solo compartir de otra forma. La acción del libro intitulado *When a Woman Rises* (2018) ocurre en el municipio bien conocido por ella en sus varias estancias y trabajos de campo desde el año 1987, lo que no solo le dio material para escribir sus libros sino también la transformó en una verdadera activista en el campo de trabajo social. En su libro presenta una historia de dos mujeres que madurecen en los años 60 del siglo pasado. La vida de las mujeres indígenas tiene que enfrentar varios obstáculos y retos. Es una historia de autoconocimiento a través de la confrontación con la contemporaneidad, cuando los indígenas de Chiapas entran en el camino de luchar por sus derechos. La vida de dos mujeres de Chenalhó fue interrumpida por la desaparición de una de ellas. El día de los muertos hace pensar sobre una amiga desaparecida lo que provoca la necesidad de conmemorarla por poner una silla vacía en frente del altar de los muertos. La silla vacía despierta interés y preguntas de la hija de la mujer que extraña a su amiga. La joven tenía solo seis años cuando desapareció la mejor amiga de su madre. Por lo consiguiente pide a su madre que la contara la historia de su desaparecida amiga. Así comienza la historia contada en forma de una novela, centrada en la vida de las mujeres de Chenalhó. Por un lado, es la historia de dificultades, obstáculos y frustraciones, pero por otro lado las mujeres de Chenalhó buscan maneras de sobresalir, cambiar esta situación, por ejemplo, trabajando dentro de la organización que recolecta historias de las mujeres. Ahí se registra la historia de ambas amigas y convoca el alma de su comadre desaparecida. Su niñez y maduración estaban hundidas y marcadas por la pobreza. Su vida social estaba orientada por la tradición, pero a pesar de todo anhelaban ser maestras. En cuanto sus sueños desaparecieron como el humo de los comales, ellas se transformaron en las jovencitas cumpliendo con el deber propio para su género. La primera se casó

y tuvo hijos, aunque sí, trabajaba como organizadora comunitaria. La otra, la después desaparecida, tenía un don para curar a la gente. Sin saber cómo ni por qué, se enamoró de una monja. La frustración la empujó a unirse con a los zapatistas en la lucha contra el alcoholismo. A pesar de las diferencias ambas amigas mantuvieron la amistad hasta la desaparición por su ida a trabajar al norte. Eber en su libro pinta de manera excepcional la cotidianidad de la vida de los tzotziles. Los cambios, por supuesto, no tocan solo a los hombres, pero también a las mujeres. Las multitudes de espacios abren las perspectivas para la participación más amplia de las mujeres en la vida de la comunidad. Se vuelven representantes, organizadoras, voceras, miembros de colectivos.

II PARTE - CHENALHÓ Y PODER: CONSOLIDACIÓN DE UNA ESCENA

La segunda parte de la tesis estará dedicada a la descripción detallada de nuestra escena desde la perspectiva histórica. Pero, en caso de Chiapas como en caso de México y algunos otros países latinoamericanos, no hubo una sola historia sino más que una: a parte de la historia de los españoles contada por ellos mismos, topamos también con la historia de los indígenas, aunque en pocas veces, fueron ellos quienes podían contarla; lo hacían por ellos los conquistadores, los misioneros y los cronistas. Por más que la voz subalterna se haya suprimido en el pasado podemos recurrir a dos recursos: servirnos de las voces nativas presentes en cuanto halen de la historia, y reconstruir el pasado indígena a partir de los relatos de los vencedores. A esta tarea me daré en el capítulo IV donde me enfocaré en la historia de Chiapas indígena para situar en ella la historia de Chenalhó¹⁸. En el capítulo V presentaré una breve historia de poder en México, Chiapas y Chenalhó centrándome en la perspectiva de los españoles y los mexicanos. A la postre intentaré cruzar las dos historias que en los tiempos coloniales corrían paralelas, aunque no iguales: unos de los narradores eran los vencedores y otros, en la mayoría sin voz - los vencidos. El punto axial del encuentro de las dos historias será la última centuria y parte del lustre actual. Los personajes claves en este encuentro serán ciertos personajes que llamaré “líderes” y las elites por ellos representados. Argumentaré en contra de la idea del “carácter primigenio de la población de mayas de Los Altos de Chiapas” y, en lugar de ella, me enfocaré en la vinculación entre el pueblo, el municipio y el estado-país. En el capítulo VI mencionaré cuatro tendencias claves para la transformación de Chenalhó, a saber: 1) las nuevas religiones 2) las nuevas formas de organizarse, 3) la autonomía y 4) el multipartidismo. Aunque la aparición de nuevas religiones y el multipartidismo ocurrieran en las décadas recientes, el caldo de cultivo para estos fenómenos se preparó en la década de los noventa. En cambio, las nuevas formas de organizarse incluyendo la “autonomía” son ideas vinculadas con el levantamiento del movimiento EZLN, el que llamaré a continuación - el neozapatismo¹⁹.

¹⁸ Chenalhó es uno de los 122 municipios en que se divide, para su administración interior, el estado mexicano de Chiapas, localizado en la región de Los Altos de Chiapas; su cabecera es el pueblo de Chenalhó. Chenalhó está situado en la zona central de Chiapas, en el corazón de la zona de Los Altos, sus límites son al norte con el municipio de Chalchihuitán, al oeste con el municipio de Aldama, al sur con el municipio de Chamula y el municipio de Mitontic y al este con el municipio de Pantelhó y el municipio de San Juan Cancuc y al sureste con el municipio de Tenejapa. Su extensión territorial es de 113 km². El municipio tiene una población de 47371 habitantes según los resultados del Censo de Población y Vivienda de 2020 realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, de ese total, 49% son hombres y 51% son mujeres. En comparación a 2010 (36 111) la población en Chenalhó creció un 31.2%.

¹⁹ Bajo el término de neozapatismo comprendo una corriente político-ideológica que representa la concepción contemporánea de su antecesora más conocida - el zapatismo. El neozapatismo es promulgado por los miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y sus adeptos. El movimiento adoptó el término y la ideología de los zapatistas originales y los magonistas de la época de la Revolución Mexicana además de algunas ideas del marxismo-leninismo y el anarquismo. Su principal ideólogo, líder y vocero - el Subcomandante Marcos - quien suele portar el emblema de la estrella roja es el autor de las Declaraciones de la Selva Lacandona y los múltiples comunicados que fueron emitidos después del levantamiento armado el 1 de enero de 1994 (Leyva-Solano, Sonnleitner 2000).

Figura 4.1. El mapa de México y ubicación de Chiapas (fuente: Wikimedia Commons).



Figura 4.2. El mapa de Chenalhó (fuente: IDESMAC).



Capítulo 4 - Chenalhó: Sociedad local como una escena históricamente construida

Pasemos a la construcción de nuestra escena - el municipio de Chenalhó. Desde la entrada debemos hacer ciertos comentarios conceptuales para evitar las posibles confusiones. En primer lugar, la “escena” puede referirse a un fenómeno de inclusión múltiple cuyo modelo supone la figura de *matroshka rusa*. Chenalhó forma una unidad que está incluida en otra unidad más grande, a saber, la región Los Altos de Chiapas, la que (actualmente) a su vez está imbuida en el estado de Chiapas, el que a su vez forma parte de México. Este proceso, claro está, no termina allí sino puede extenderse al continente o la aldea mundial. La caracterización más específica de esta forma de inclusión depende de los enfoques teóricos que cambian del autor al autor. En segundo lugar, la inclusión no está suspendida fuera del tiempo en un mundo de ideas platónicas. Es temporal, perecedero, contextual. Nos enfocaremos en tres perspectivas ordenadas cronológicamente: el pasado indígena, el choque de la conquista y su resultado - la colonia - para pasar finalmente al periodo de México independiente. Estas tres etapas pueden captarse en tres expresiones claves: el mundo indígena, su “desencuentro” con el mundo español/ladino, el encuentro entre ambos mundos en la época de México independiente. En cada una de estas épocas ser líder en la sociedad local significaba cosas diferentes. Veamos punto por punto.

4.A. Los Altos de Chiapas: la historia precolombina

Ocuparnos en esta tesis con los mayas contemporáneos - los tzotziles - de un municipio determinado, a saber, Chenalhó, no nos compromete a presentar una amplia reflexión acerca de los mayas precolombinos; dicha historia se ha tejido exitosamente en una serie de excelentes monografías (Schele y Miller 1987; Grube y Martin 2002; Izquierdo y De la Cueva, 2011; Martin 2020) En este lugar tan solo mencionaremos algunos aspectos de la cultura maya precolombina para poder entender el concepto del líder indígena maya tradicional. Aunque siempre sea riesgoso trazar analogías entre la sociedad maya precolombina y la sociedad local de Chenalhó, despojarnos de esta posibilidad sería perder el hilo conductor; sería un error incluso desde el punto de vista de los Chenalhóenses contemporáneos. Conocer la cultura de los ancestros debe ser parte integral de la cultura contemporánea. Al fin y al cabo, solo reconociendo a ellos, y poniendo en movimiento nuestra imaginación, podemos sentirnos parte de una tradición. Como dijo Wittgenstein: “La tradición no es algo que se pueda aprender, no es un hilo que alguien pueda tomar cuando le guste; al igual que es imposible escoger a los propios antepasados. Quien no tiene una tradición y quisiera tenerla, es como un enamorado infeliz” (CV 6 y 437). Aunque, sea imposible escoger a los propios

antepasados, es perfectamente posible buscarlos, en caso, si sus huellas se han borrado. Quizás sea mejor ser enamorado infeliz que un indiferente feliz. Veamos algunos aspectos de esta tradición: i) la organización socio-territorial, ii) la cosmovisión maya que le corresponde; y iii) el carácter de los líderes mayas antiguos.

i) La región llamada hoy Los Altos de Chiapas tiene, geográficamente hablando, una extensión territorial de 3,717 km². Destaca por su relieve: presenta alturas que llegan a los 3000 m s. n. m. Lo que podemos llamar la región de Los Altos estaba incluida antaño en una *matroshka* más grande - la llamada *Mesoamérica*.

Mesoamérica en el sistema clasificador de Kirchhoff²⁰ equivale a una zona geo-cultural. Los pueblos indígenas habitados en este territorio se caracterizan por ser los descendientes de las grandes civilizaciones, como olmecas, mayas, toltecas, zapotecas, mixtecas, mexicas. Kirchhoff entendía por Mesoamérica:

(...) una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del continente, quedando sus movimientos migratorios confinados por regla general dentro de sus límites geográficos una vez entrados en la órbita de Mesoamérica. En algunos casos participaron en común en estas migraciones tribus de diferentes familias o grupos lingüísticos (Kirchhoff 2000: 19-20).

Los elementos que compartían las culturas de Mesoamérica según el etnólogo alemán eran: el calendario (el año de 18 meses, 20 días, más cinco días adicionales y la combinación de 20 signos con el número 13, para formar un período de 260 días y ciclos de 52 años); fiestas al final de ciertos ciclos; días de buen y mal agüero, uso de coa y chinampas, el cultivo de chí y su uso para bebida y para aceite; cultivo de maguey para aguamiel, cultivo de pulque, cultivo de cacao; molienda de maíz cocido con ceniza y cal (tortilla). Vemos entonces que algunos elementos culturales, como la cuenta de los días, las determinadas fiestas, vinculadas con cierto panteón de los dioses al igual que algunos aspectos de economía, cultivación de la tierra y ciertos productos básicos como maíz, frijol, calabaza y chile se comparten en las culturas mesoamericanas.

Kirchhoff introdujo un concepto útil para pensar sobre las culturas en una cierta región en términos generales, pero no resolvió ni el problema de datación ni elaboró la lista completa de las características compartidas por las sociedades mesoamericanas. Las preguntas por el principio y el fin de las culturas que se desarrollaban en este espacio siguen siendo abiertas. También sigue siendo abierta la pregunta por otros rasgos culturales que pueden complementar los mencionados arriba. Como hipótesis que puede complementar el enfoque de Kirchhoff proponemos otra

²⁰ Etnólogo alemán (1900-1972) titulado en Leipzig, se fue vivir y trabajar a México en 1936. Su pensamiento estaba muy cercano a la escuela difusionista y sus debates más importantes se dieron con Wilberto Jiménez Moreno y con Alfonso Caso. Sus investigaciones tocaban los temas de la clasificación de calendarios del México antiguo; el análisis de sistemas religiosos, (trabajos comparativos entre India, China, Mesopotamia y Mesoamérica); el estudio de las deidades (estudio profundo) mesoamericanas como el caso de Huitzilopochtli.

característica presente en las sociedades maya: la organización social y territorial basada en los segmentos llamados linajes.

Esta hipótesis, por más intuitiva que sea, no está aceptada unánimemente. Como hemos mencionado anteriormente, es muy difícil responder a las preguntas vinculadas con la organización social u étnica de la población que habitaba la región de Los Altos de Chiapas en el periodo prehispánico. Los indígenas de la región vivían en los asentamientos dispersos. Lo que organizaba su formación eran el acceso al agua, la cercanía de los territorios donde se podía cultivar los alimentos básicos como maíz, frijol, calabaza y chile. Un posible patrón para la formación eran las relaciones de parentesco organizadas en unidades sociales más pequeñas por varios científicos sociales llamados *sna* (Vogt 1980) o parajes (Miller 1964). Una excepción notable quien sigue nuestras intuiciones es, en cambio Collier quien habla de patrilinajes (Collier 1976).

Descartemos primero las dos propuestas mencionadas: la sociedad segmentaria como *sna* y como el paraje o la comunidad. *Sna* significa “su casa”, o “su hogar” y refiere a una unidad familiar, un solar, una casa habitada por la familia nuclear o sus variantes que incluyen a los padres y madres o abuelos y abuelas que, por algunas razones por ejemplo la edad o la enfermedad, no pueden mantenerse a si mismos. Es poco probable que la unidad más básica fuera la mencionada por Vogt *sna* (hogar) pues la familia de los padres, abuelos e hijos raramente puede controlar o defender los pozos de agua y los campos adyacentes. *Sna* sin el apoyo de los parientes más lejanos no podría sobrevivir lo que nos hace pensar que habría que buscar al segmento primordial en otra entidad más grande.

Entre los estudiosos está muy en boga hablar acerca de las comunidades o pueblos indígenas como si fueran unidades homogéneas o naturales. En los tiempos de los mayas antiguos, se podía incluir en dichos pueblos - las ciudades grandes - como Chichen Itzá, Mayapan, Tonina y otras - o simplemente, las comunidades sin arquitectura monumental destacada como Chamula, Zinacantán o Cancún.

Por ejemplo, las relaciones de comercio, de guerra u otras en el territorio que hoy pertenece al estado Chiapas se basaban en una red de las ciudades y pueblos que se comunicaban entre ellos. La palabra “Chiapas” proviene de la región habitada por uno de los pueblos indígenas del actual centro del estado: los soctones. Este grupo se afiliaba lingüísticamente a la familia otomangue. Su centro principal político se ubicaba en Nandalumí, que fue llamado *Chiapan*, lo que en náhuatl significa “Río de la chíá”. El nombre de este pueblo en el mismo idioma fue *chiapanecatl*. En el territorio que en el periodo colonial se llamó provincia o intendencia de Chiapa habitaban otros grupos de los indígenas con sus respectivos pueblos, comunidades y centros. como, por ejemplo: los zoques, tzeltales (*zendales*), tzotziles (*quelenes*), choles, lacandones y mames. La mayoría de estos pueblos eran “mayas” con la excepción de los zoques y chiapanecos siendo éstos últimos

quienes dominarían la región en el periodo antes de la conquista española. Su lengua hoy extinta, no pertenecían a la familia maya. A finales del siglo XV, después de la intervención de los mexicas que expandían sus influencias a los territorios tan lejanos del centro de su dominio como por ejemplo Soconusco los pueblos mayas entraron a la órbita de dos poderes: por un lado, estaban controlados por los chiapanecos; por el otro, por los mexicas quienes dejaban las guarniciones para cobrar los tributos y abrir los caminos comerciales a otros territorios mayas. (Reyes García 1962: 25)

Es poco probable que las ciudades mantuvieran lazos basados en una identidad superior - maya o indígena. El vocablo “maya”, es totalmente inventado por los colonizadores (al igual que el concepto “indio”); pero puede ser útil en el campo de lingüística; sirve para la descripción de la gente que hablaba las lenguas pertenecientes a la misma familia máyense en un territorio desde el este del Istmo Tehuantepec hasta los territorios occidentales del contemporáneo El Salvador. La lengua tzotzil que se habla en Chenalhó es una de las lenguas mayas más importantes y junto al tzeltal - la reinante en la región de Los Altos. Los lazos basados en una entidad tan abstracta como la familia lingüística no podía ser la base de ninguna identidad supracomunitaria. Basta mencionar el periodo clásico y postclásico en la historia maya en el cual las ciudades-estados como Palenque, Tonina, Bonampak, Yaxchilan y otros se encontraban en una eterna pugna y estado bélico.

A nuestro juicio las ciudades y las comunidades no pueden ni nunca han sido las sociedades segmentarias. Un interesante argumento se encuentra en el capítulo VIII de *Relación de las Cosas de Yucatán* en el cual De Landa narra la historia de los *Xiues* y de los *Cocomes*:

Que aquel *Cocom* fue el primero que hizo esclavos, pero que de este mal (se) siguió usar las armas con que se defendieron para que no fuesen esclavos todos. Que entre los sucesores de la casa de *Cocom* hubo uno muy orgulloso e imitador de *Cocom*, y éste hizo otra liga con los de Tabasco y metió más mexicanos dentro de la ciudad y comenzó a tiranizar y a hacer esclavos a la gente menuda y que por esto se juntaron los señores en el bando de *Tutu Xiú*, que era gran republicano como sus (ante) pasados, y se concertaron para matar a *Cocom* y así lo hicieron, matando a todos sus hijos sin dejar más que uno que estaba ausente, y saquearon sus casas y tomaron las heredades que tenía en cacao y otras frutas, diciendo que con ellas se pagaban de lo que les había robado; y que duraron tanto los bandos entre los *Cocomes*- que decían ser echados injustamente-, y a los *Xiues* que después de haber estado en aquella ciudad más de 500 años la desampararon y despoblaron, yéndose cada uno a su tierra (De Landa 1959: 17).

¿Quiénes eran los *Xiues* y los *Cocomes*? ¿Grupos étnicos o miembros de una comunidad que conquistó la ciudad? ¿Qué significa que poblaron la ciudad por más que 500 años para después abandonarla? ¿Qué significaba la expresión: “Y éndose cada uno a sus tierras”? Nuestra respuesta es que ambos términos son nombres propios de dos linajes. El territorio y la herencia de las tierras definen el linaje, pero una vez que desaparecen estos límites, el linaje empieza a vivir su propia vida en la ciudad, en un nuevo escenario. El linaje es el punto de partida y, a veces también, el punto de llegada.

“Linaje” es un término clásico en antropología social y, en Chenalhó, denomina a un grupo de descendencia unilineal organizado sobre la base de la descendencia común de un antepasado

conocido. Es la familia extensa de los *stotil-melil* de lo madres-padres identificada formalmente por su:

a) *sjol sbi* o “apellido” por ejemplo: Xupun, Pasinsa, Quin etc. El apellido fue y sigue siendo, el símbolo de parentesco. Dentro del grupo que tiene el mismo apellido existen las reglas exogámicas del matrimonio.

b) *slumal* - territorio heredado y repartido durante las ceremonias de distribución encabezadas por el padre de familia o, en la su ausencia por el hermano mayor;

c) *ch'ul banumil* o lugares sagrados, siendo éstos cerros, cuevas y sobre todo pozos de agua;

d) *mol* (ancestro) o *moletik* (varios ancestros comunes); La cercanía o lejanía de un ancestro común podría ser entonces un elemento clave para determinar la posición de linajes y sus miembros (Izquierdo y de la Cueva 2004: 61).

e) *poko sloiltak* o antiguos mitos comunes de origen.

El linaje es también una institución estructurada en el sentido de Malinowski (1984: 67) con su personal (miembros del linaje), substrato material (tierras), estatuto (familia), papel (reproducción de la vida, apoyo mutuo, educación de los hijos), funciones (rivalidad con otros linajes, expansión territorial, bienestar económico, posibilidades de migración).

La historia de cada uno de los “pueblos” mayas, como choles, tzotziles, tzeltales, tojolabales, chujes y otros pueden escribirse en términos de las expansiones de los linajes que al entrar en contacto los centros urbanos, los conquistaban haciendo alianzas matrimoniales unos con otros. Los linajes disponían de tierra altas y bajas, ocupaban una serie de pisos ecológicos; esta diversidad daba a cada pueblo una base territorial que propiciaba la formación de cuerpos políticos económicamente autosuficientes basada en el intercambio de los productos de tierra fría (maíz y frijoles) con los de tierra caliente (algodón y cacao) así como la posibilidad de proveerse de pescados y mariscos en la costa. Esta particularidad territorial no sólo era de importancia económica, sino que hace pensar en el complejo montaña/valle. Esta dicotomía era conocida entre los mayas en las tierras montañosas de Guatemala, aunque en las lenguas habladas en Chiapas no se ha hallado un concepto correspondiente. En el *Título de los señores de Sacapulas*, documento quiche del siglo XVI, se habla de *huyub tagah*, montaña-valle o cerro-valle. Según la traducción de Rene Acuña este concepto tiene un sentido doble, uno real y otro simbólico; significa el distrito de un gobierno, pero también aparece como un personaje que se venera y recibe ofrendas. “Tú eres mi madre, tú eres padre. Tu adorado Tzukacaj” (Lenkersdorf 2001a: 145). Así se confirma que este concepto compuesto no representa a “un señor” o un dios, sino a una pareja y simboliza a la vez un territorio no homogéneo sino constituido por los elementos diferentes pero complementarios. Generan la tierra, la crean como *huyub ucah*, montañas y llanuras. Esta

concepción difiere del surgimiento de la “Primera Montaña Verdadera” en la mitología nahua que sirve, además, como símbolo del poder del gobernante dinástico. Según Enrique Florescano, esa relación inextricable entre el símbolo de la montaña, y la representación de la organización política explica que el mito de la creación de la Primera Montaña se haya convertido en un elemento central de la construcción de los símbolos del poder mexica, como el Templo Mayor. Aplicando un razonamiento análogo, la fundación maya del cosmos expresa otros principios de organización política. En vez del monismo representado en la figura del gobernante, destaca la diversidad complementaria, la pareja, el gobierno conjunto, el *multepal*. De ahí, hasta pudiera pensarse que la forma de gobierno centrado en el gobernante durante la época maya clásica fuese una desviación transitoria, como de hecho lo sugiere Robert Sharer (ibidem: 147).

Para ampliar nuestro conocimiento acerca de los mayas antiguos podemos dirigirnos a la tradición oral actual. Según esta tradición la sociedad local estaba organizada en linajes. Escribe Elías Pérez Pérez el antropólogo Chenalhóense:

Los Pasinsas recuerdan que sus primeros padres y madres nacieron en *ajtik*, abajo del cerro de *valeval* que posteriormente se convirtió en *bik'it kalpul* (pequeño *kalpul*). La palabra denominaba la unidad fundamental de la sociedad azteca, pero en nuestra región se refería a las unidades cívico religiosas organizadas por linajes o familias extensas procedentes, según sus mitologías respectivas de un ancestro. Los 11 pequeños *calpules* eran asentamientos humanos que mantenían un vínculo familiar con un lugar común de adoración de los dioses de la tierra y del cielo colocado encima de un cerro. La gente vivía en las faldas y laderas de los cerros, allí organizaban su vida, buscaba pues estar cerca de los dioses. El *bik'it kalpul* estaba liderado por Vicente Pasinsa; después de su muerte heredó el liderazgo su hijo, Antonio Pasinsa. Era él que “actuaba como guía de la comunidad y tenía la autoridad moral de convocar a la gente durante tres veces al año. Se reunían para ponerse de acuerdo y salir a visitar a los dioses de los cerros, cuevas, ojos de agua” (Pérez Pérez 2009: 319-320).

En los tiempos antiguos, como anuncia la tradición oral- en los tiempos de los padres-madres o *stotil-smeil* cada linaje era la unidad básica alrededor de la cual se organizaba la vida²¹.

Otros autores nativos también mencionan *calpules* aunque difieren en cuanto a su número. Según nos cuenta Jacinto Arias y algunos viejitos, como por ejemplo José Hernández, antiguamente la población pedrana estaba dividida en dos partes o *calpules*. Unos que vivían arriba y los otros que habitaban la parte de abajo llamados respectivamente K'uk'uló y Chenalhó. En el periodo antes de la llegada los mestizos al pueblo las autoridades de estos *calpules* se alternaban el gobierno del pueblo (Arias 1990: 119). En los tiempos cuando Calixta Guiteras hizo su famosa etnografía sobre Chenalhó sólo los más viejos recordaban esta división (1965: 63)

²¹ La sociedad local de Chenalhó puede verse como una sociedad segmentaria. Como menciona Ernest Gellner: “Masqueray había encontrado la naturaleza de niveles múltiples de estos grupos, un claro ‘anidamiento’ de unidades, pero continuó buscando, de una manera europocéntrica, la unidad real, la *cité* (como había hecho Fustel de Coulanges y como continuaba haciéndolo Montagne). Fue Evans Prichard quien realmente aclaró que toda la cuestión consistía en que no había *ninguna* unidad decisiva, que todas las unidades eran en cierta medida *ad hoc* y como galvanizadas cobraban existencia sólo en virtud del conflicto” (Gellner 1989: 45). Estos de acuerdo con Evans Prichard mencionado por Gellner: el segmento no es una entidad abstracta u homogénea: puede cambiar de contexto a contexto. En la situación migratoria o la defensa de los pozos de agua - es el linaje es grupo primordial, pero en la situación de los los conflictos por herencia, su papel hace la familia nuclear o *sna*.

Como afirman los antropólogos que habían trabajado en la región hace más de la mitad del siglo, fue una manera de diferenciar las unidades endogámicas y antagónicas (Villa Rojas 1995: 554). Es muy difícil hoy en día comprobar esta tesis porque no contamos con la información que nos podría proporcionar más detalles. Algunos representantes del pueblo todavía recuerdan esta división y lo cuentan como la leyenda del pueblo, como por ejemplo José Hernández²² (e. 12.10.2012), el hombre considerado como historiador popular del pueblo que en los ojos de los propios pedranos tiene conocimientos sobre la historia del pueblo. Esta información aparece en el libro de Calixta (1961) y también en otro escrito por Favre:

En Chenalhó, algunos viejos de edad avanzada se acuerdan del tiempo en que la comunidad se dividía en dos secciones: la de Chenalhó propiamente dicho y la de Kukulhó. La primera era la gran sección tradicional de arriba, la segunda la pequeña sección progresista de abajo. En la actualidad, estas secciones han desaparecido por completo. Sólo los vestigios de un cementerio y de una capilla, que eran los lugares de culto de Kukulhó, atestiguan los recuerdos de los informantes. En esta comunidad, la jerarquía se nombra de tal modo que represente a todos los parajes importantes. La jerarquía tiene un poder más extenso que en otras comunidades, ya que es ella la que ahora ejerce el control de las posesiones individuales y de los individuos mismos (Favre 1973: 170-171).

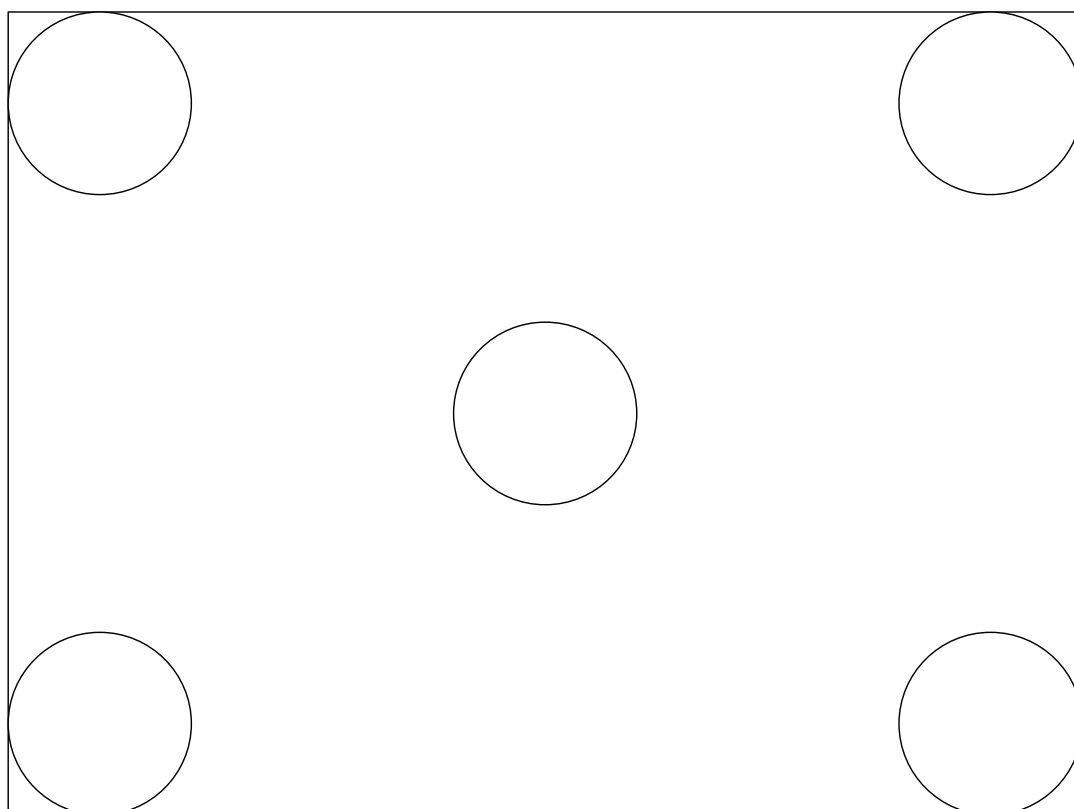
El grupo de las familias, comprendida como linaje, en muchos casos fue representado por un “principal”. Se lo entendía como un grupo de las personas representadas por un apellido español. En este sentido se decía que existían treinta calpules, pero como afirma Guiteras también se lo concebía en el sentido territorial en el cual se distinguía solo tres. El papel de los “principales” (*krincipales*) o jefes de calpul debían a proteger a sus subordinados y cuidar el bienestar del grupo, usando para ello el recurso mágico del nagual o ser sobrenatural que llevan consigo y que les permitía averiguar cuanto ocurre entre la gente, así como causar enfermedades en caso de ser preciso. El cuerpo de autoridades representado el municipio por su composición ha tratado encontrar la paridad para representar tres calpules. Lo que a la hora del conflicto o problema daba la posibilidad de encontrar alguien con la procedencia del mismo calpul para ser un representante de la gente que buscaba la justicia en cabera municipal. (Guiteras 1961:65)

ii) En lo que refiere a la cosmovisión relacionada estrictamente con la organización territorial y política de los mayas, lo que hay que tomar en cuenta es que los así llamados mayas dependían totalmente de la agricultura. Su visión de la tierra fue el resultado de las practicas vinculadas con la milpa y también movimiento de las estrellas y planetas en el caso de la construcción de sus ciudades. Para no meternos mucho en la descripción de la cosmovisión aquí me atrevo a proponer una hipótesis muy general: el cosmos comparte la misma estructura con otros elementos como la milpa, la casa, la comunidad. Este tipo de estructura compartida o fractal orientaba la vida del hombre maya.

²² En el año 2015 José Hernández perdió la vista como una complicación de diabetes, que nunca intentaba curar. Su estado de salud se deterioró y murió dos años después.

En los *Libros de Chilam Balam*, por ejemplo, el cosmos se construye como una estructura dividida en cuatro partes a las cuales corresponden distintos colores: a saber: rojo, negro, blanco y amarillo, que contienen, cada una, una ceiba, un pájaro, un pavo, una flor, un frijol, en maíz, del color del “rumbo”, que coincide con un punto cardinal (Anónimo 1: 41 y 89). El mundo visto verticalmente, consta de trece planos. El plano terrestre, el inframundo y el cielo. El primero está identificado con el vientre del dragón mitológico. El inframundo consta de nueve estratos encabezados por *Ah puch-* el señor descarnado. El cielo se divide en 13 estratos que esta regido por 13 deidades encabezadas por el más importante - el *Oxlahuntiku* (trece Deidad). El estrato más alto es la morada del *Hunab ku* o Dios Uno identificado por los Mayas yucatecos con *Itzamna* - el Señor de Todo que contiene en sí el elemento masculino y el femenino. El mundo celeste está sostenido por la ceiba al lado de los cuatro *bacabes* o los dioses antropozoomórficos. El último objetivo del hombre es venerar a los Dioses quienes estaban intentando crear a los seres destinados a esta misión. Fue tan solo el hombre de maíz quien cumplió con la misión (de la Garza 1990: 34).

Figura 4.3. Relacionando la información de Thompson y la de Villa Rojas, sabemos que el modelo maya del cosmos estaba calcado sobre el modelo de la milpa. (Peniche 1983:4)

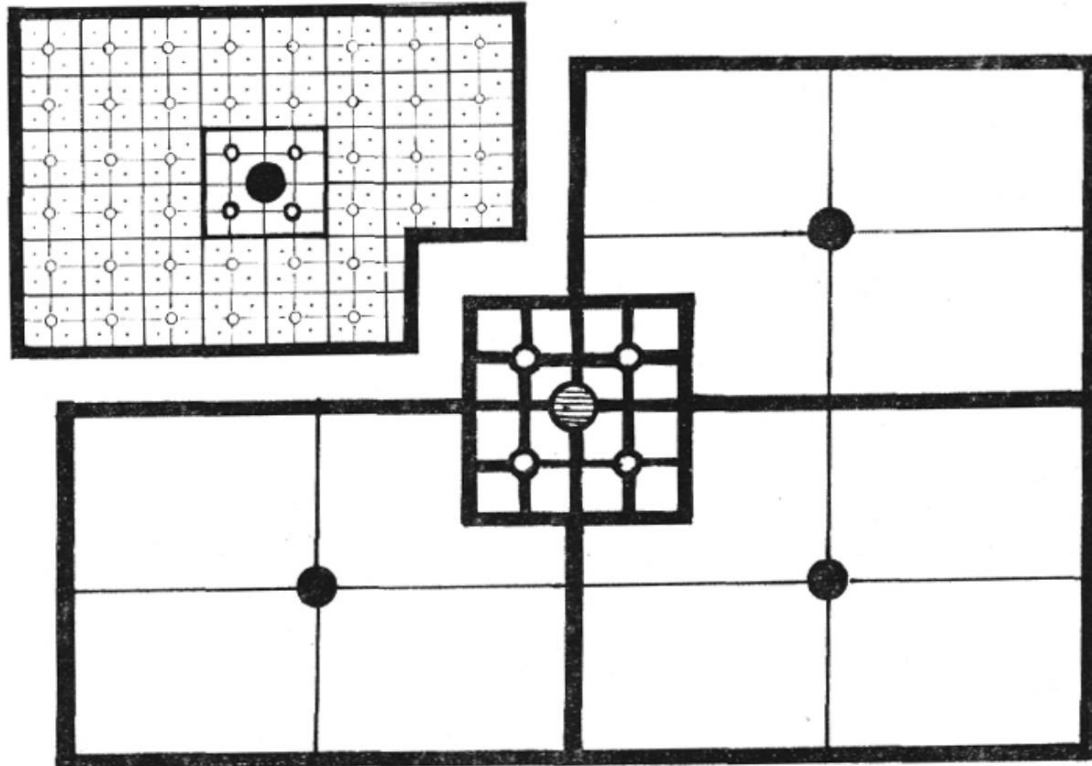


Esa imagen de cuatro-cinco puntos cardinales también se repite y plasma en la cultura de los tzotziles contemporáneos. Los casos evidentes son, por ejemplo: 1) creencias vinculadas con *jteklum*, 2) elementos del *riox*, un discurso ceremonial que aparece durante las fiestas de los tradicionalistas o 3) *mixa*, una celebración con más elementos de la religión o tradición antigua.

El cosmos maya no solo tenía aspecto espacial-vertical y horizontal. Sino también estaba dotado de temporalidad. En la época de la Conquista, los mayas eran herederos de un concepto cíclico del tiempo. La ciclicidad estaba plasmada en varios sistemas calendáricos constituido por tres ciclos temporales interrelacionados: el *tzolkin* de 260 días, el *tun* de 360 y el *haab* de 365. Por ejemplo, en *tzolkin*, cada día tenía un número del 1 al 13 y un nombre de una serie de veinte nombres. La misma combinación de número y nombre se repetía una vez cada 260 días. El *tun* contaba con dieciocho meses de veinte días cada uno. Veinte tunes formaban un *katún*. Tanto el *tun* como el *katún* siempre concluían con el nombre *Ahau*. Los coeficientes numéricos de los días en que concluían *katunes* ocurrían según una secuencia regular: 13, 11, 9, 7, 5, 3, 1, 12, 10, 8, 6, 4 y 2. Éstos se repetían una vez transcurridos trece *katunes*, dando por resultado un ciclo de 260 tunes, lo que equivale aproximadamente a 256 años solares. El *haab* era al calendario solar de 365 días. Estaba formado por dieciocho meses de veinte días y cinco días nefastos llamados *uayeb* (Edmonson en Reifler Bricker 1989: 27). Como concluye Reifler Bricker: “Los mayas creían en la reiteración constante de la historia, en que los acontecimientos de un ciclo se repetían en todos los ciclos sucesivos como lo habían estado haciendo desde tiempos inmemoriales. Por ende, el calendario podía usarse para predecir hechos futuros (*i.e.*, en ciclos sucesivos) y los seres humanos no tenían ningún dominio sobre su destino” (ibidem). Pero, esta conclusión parece en el mejor de los casos - precipitada. Como observa autora a continuación, según el cómputo ilustrado en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* se registra la sucesión de los *katunes* desde el establecimiento del primer poblado en Chichón Itzá. Cada *Katún 8 Ahau* sucedía una catástrofe: una destrucción o un despoblamiento. Pero, aunque se podía predecir que el próximo *katún 8 Ahau* sucedería otra desgracia no se sabía ni cómo ni dónde ni a causa de quien: “Lo predecible en cada ciclo era tan sólo la estructura de los acontecimientos. Así pues, podían ocurrir guerras en cada ciclo, pero los jefes y los guerreros no podían ser las mismas personas en dos de esos ciclos” (ibidem). Fue durante un *Katún 8 Ahau*, a fines del siglo XVII, cuando los españoles conquistaron la última ciudad de los itzáes de Tayasal siendo este hecho el final de la historia para el pueblo de los itzaes.

El carácter cuadrangular del cosmos que, fractalmente, se refleja en el esquema del poder terrenal, lo que podemos apreciar en el siguiente esquema:

Figura 4.4. La presentación esquemática de organización político-espacial (modelo cósmico) (Peniche 1983:6)



- 1) Hay cuatro grandes regiones situadas a los puntos cardinales de la capital del estado, residencia del Halach Uinic, el representante de Itzam Na sobre la tierra.
- 2) Hay cuatro *batabes*, uno en cada esquina y estos son miembros del linaje del soberano.
- 3) Hay un número (n) de pueblos y en cada uno habita un *holpop*, el "principal" de los *ah cuch cabs*, recolectores del tributo y organizadores de las prestaciones de trabajo, de las fiestas y de la guerra.
- 4) Hay cuatro barrios en cada pueblo y allí el *holpop*, miembro de la nobleza hereditaria, designa los linajes más antiguos de la comunidad, a su representante, o *ah cuch cab*. (Peniche 1983:6)

El mundo tzotzil contemporáneo está dividido como el mundo de los antiguos mayas en el de arriba y el de abajo: *ak'ol* y *olon*. La diada simbólica se manifiesta como base ecológica para un sistema organizativo que interrelaciona a los habitantes de la serranía con los que viven en las llanuras y a las orillas de los ríos. El *tzultacaj ojuyub talr 'aj* como sistema organizativo territorial y poblacional no era necesariamente privativo de los mayas; tal vez correspondía al sentido original del concepto de *altepetl* (montaña/agua) antes de la conquista mexicana del Altiplano, pues también era un binomio masculino/femenino. A la vez, los gobiernos de diversas entidades políticas nahuas se ejercían de manera compartida. En este patrón espacial de la ocupación territorial de cada nación autóctona se reflejan los principios organizativos de los mayas serranos del postclásico tardío: independencia y diversidad complementaria en vez de estructuras centralizadas en una sola cabeza y jerarquizadas según principios de subordinación. En la consecuencia las entidades no tenían el centro. No había una cabecera con sus sujetos. Al contrario, cada poblado constituía un elemento en conjunto integrado y equilibrado de su *altepetl* cuyo

territorio formaba una unidad, un país su tierra. Por ello no se le puede considerar a cada poblado aparte, una ciudad-estado. De ahí que parezca difícil estar de acuerdo con Peter Geehard que veía, por ejemplo, dentro del área tzeltal - cuarenta y cinco estados autónomos. Otro dato que nos puede decir algo sobre toma de las decisiones es la cosmogonía proveniente de Popol Vuh. Ahí se tomaba los acuerdos por un concejo de deidades femeninas y masculinas y se lo efectuó, además, con la cooperación de diversos animales. Esto puede ser por supuesto una visión o una idealización, pero sin duda nos dice algo sobre la percepción del mundo por los Quiches (Lenkersdorf 2001a: 149).

iii) Estos tipos de la organización social arrojan más luz sobre quiénes eran los líderes tradicionales mayas. Veamos dos ejemplos de los líderes mayas: uno procedente de la estructura segmentaria de la sociedad local y el otro - de *Popol Vuh* y las fuentes etnohistóricas y arqueológicas.

En la cita del relato de Landa aparece los datos que de manera notable vinculan el liderazgo con el linaje: “Que aquel *Cocom* fue el primero que hizo esclavos” o “Que entre los sucesores de la casa de *Cocom* hubo uno muy orgulloso e imitador de *Cocom*”. El último “hizo otra liga con los de Tabasco” hecho por el cual los señores “en el bando de *Tutu Xiú*” se juntaron en resistencia. La historia de los linajes se escribe como historia de las estrategias y hazañas de sus líderes. Así que podemos imaginar que los jefes de esos grupos eran los hombres maduros o incluso los ancianos que destacaban por su sabiduría. Por otro lado, el siguiente factor importante sería la religión y las creencias de los indígenas de la región que no contaba con los centros ceremoniales. Se podría llegar a venerar un cerro cercano, una cueva o un manantial. El verdadero líder era un representante del linaje, pero a la vez el funcionario religioso más importante. Como en la sociedad maya clásica el sistema social tenía el carácter teocrático. Continúa Elías Pérez Pérez sobre el caso de su paraje natal Chibtik:

El segundo tipo de rezo se efectuaba fuera de la casa familiar durante una ceremonia ritual que se realizaba al nivel comunitario siendo encabezada por un señor que gozaba el dominio de la palabra para persuadir a los demás. Se lo conocía con el nombre *kavilto vinik*. Era una persona que mantenía vínculo con los 13 linajes que conformaban la comunidad de Chibtik. Se presume que esa persona poseía la llave de la puerta de las entradas en cada uno de los sitios de adoración situados alrededor de la comunidad. Aquí viene la lista de los lugares sagrados más importantes. (...) El *kavilto vinik* era intermediario entre la comunidad y el dios. Únicamente él estaba facultado para encabezar la plegaria al dios *ojorioxotil* y a los supuestos ángeles que moraban en cada uno de los sitios de adoración. La suplica a dios se efectuaba tres veces al año para pedir abundancia de cosecha y una adecuada salud a la población. El *kavilto vinik* acostumbraba marchar junto con su comitiva hacia los distintos sitios sagrados que rodean la comunidad. La comitiva estaba integrada por diferentes personas que eran ampliamente reconocidas por cada uno de los linajes. Estos integrantes eran elegidos de cada uno de los linajes para que todos participaran durante la invocación al dios del cielo y al ángel terrenal. La comitiva era encabezada por rezador o *kavilto*, constaba de un tamborilero, un flautero, un guitarrista, un violinista, un sembrador de pino, un adornista de flores de helechos, un limpiador del sitio, un cohetero, un copalero, un aguardentero. En total, la comitiva tenía entre 10 a 12 personas, de las cuales todos eran adultos, poseedores de experiencia en el campo religioso (Pérez Pérez 2009: 487-488)

En caso de los pueblos o las ciudades se ha logrado encontrar una palabra clave para nuestro tema de interés - *ahau* (ajaw, ahaw). Este vocablo funciona como denominación de la clase gobernante

(los dignatarios) de las ciudades-estado de la cultura maya. Este término ha sido interpretado como un sinónimo de señor, dirigente, rey o líder.

Según su polo semántico conocido hasta el momento abarca a todos los miembros de la casta gobernante. No se refería a solo un individuo, más bien a una clase de altos funcionarios. Por lo consiguiente también se la usaba para el grupo sacerdotal maya. Vale la pena mencionar que el mismo nombre se usaba para el vigésimo día del calendario ritual de los mayas. En otras fuentes descubrimos otro término, a saber - *halach uinik*, lo que quiere decir “el hombre verdadero”. La misma auto-descripción (*batsi’ vinik*) funciona hoy en día en la vida cotidiana de Chenalhó. Significa al habitante indígena, oriundo de Chenalhó, hablante de la lengua tzotzil.

Los señores *batabes* controlaban el acceso a la tierra, dividían el pueblo por barrios, y a través de ciertos hombres "ricos y hábiles", los *ahcuch cabs*, como sabemos, organizaban las prestaciones de trabajo y la colecta del tributo, amén de organizar al pueblo en función de las fiestas y de la guerra. Si analizamos, aunque sea brevemente, el proceso de producción agrícola maya, la agricultura de milpa, veremos que las relaciones de autoridad se comparten entre el cielo y la tierra.

Como afirma Mercedes de la Garza había otra característica de líder- la de carácter estrictamente espiritual. El líder combinaba en su persona diferentes poderes, entre éstos la capacidad para transformarse en el animal, torbellino del viento u otro fenómeno natural, un *alter ego* lo que en tzotzil de Chenalhó se llama *vaijel*.

Para apoyar esta interpretación, apelo a los textos, también coloniales, pero escritos por los propios indígenas, en los que esa facultad de conversión en animales de los chamanes no solo no se explica como algo maléfico, sino como una capacidad sobrenatural que se empleaba con el fin de defender a la comunidad, para obtener prisioneros para el sacrificio, el rito principal, pues suponía la manutención de los dioses, así como en otras circunstancias, y era facultad de los grandes ancestros, patriarcas de las tribus primigenias, como lo destaque líneas arriba (De la Garza 2012: 170).

En *Popol Vuh* los héroes y benefactores de la humanidad Hunahpú e Ixbalanque se transformaron en el Sol y la Luna y los cuatrocientos muchachos en las estrellas:

Así fue su despedida, cuando ya habían vencidos a todos los de Xibalba. Luego subieron en medio de la luz, y al instante se elevaron al cielo. A uno le tocó el sol, y al otro la luna. Entonces se iluminó la bóveda del cielo y la faz de la tierra. Y ellos moran en el cielo. Entonces subieron también los cuatrocientos muchachos a quienes mató Zipacná. Y así se volvieron compañeros de aquellos. Y se convirtieron en estrellas del cielo (Anónimo 2, 1993: 102)

Este tipo del poder no existe en separación de la misión de Dios/hombre/héroe cuya misión es aprovechar su poder para el beneficio de humanidad o, lo que significa lo mismo para sacrificarse por el bien de los demás.

Es precisamente la historia de los héroes de Hunahpú e Ixbalanque en su enfrentamiento con Vucub-Caquix que nos enseña muchos sobre las características de un líder verdadero. Este último representa la personalidad indeseada y nefasta, mientras que los dos héroes muestran la

cara laudable y digna de emular. Cuando aún no había sol ni luz había un ser orgulloso de sí mismo que se llamaba Vucub-Caquix quien pregonaba su orgullo:

—Yo seré grande ahora sobre todos los seres creados y formados. Yo soy el sol, soy la claridad, la luna, exclamó. Grande es mi esplendor. Por mí caminarán y vencerán los hombres. Porque de plata son mis ojos, resplandecientes como piedras preciosas, como esmeraldas; mis dientes brillan como piedras finas, semejantes a la faz del cielo. Mi nariz brilla de lejos como la luna, mi trono es de plata y la faz de la tierra se ilumina cuando salgo frente a mi trono. “Así, pues, yo soy el sol, yo soy la luna, para el linaje humano. Así será porque mi vista alcanza muy lejos”. De esta manera hablaba Vucub-Caquix. Pero en realidad, Vucub-Caquix no era el sol; solamente se vanagloriaba de sus plumas y riquezas. Pero, su vista alcanzaba solamente el horizonte y no se extendía sobre todo el mundo. Aún no se le veía la cara al sol, ni a la luna, ni a las estrellas, y aún no había amanecido. Por esta razón Vucub-Caquix se envanecía como si él fuera el sol y la luna porque aún no se había manifestado ni se ostentaba la claridad del sol y de la luna. Su única ambición era engrandecerse y dominar. Y fue entonces cuando ocurrió el diluvio a causa de los muñecos de palo (ibidem: 33).

La ambición, el orgullo, las riquezas la soberbia delante del Corazón de Cielo, no les gustaron a Hunahpú y Ixbalanqué quienes decidieron castigarlo:

—No está bien que esto sea así cuando el hombre no vive todavía aquí sobre la tierra. Así, pues, probaremos a tirarle con la cerbatana cuando esté comiendo; le tiraremos y le causaremos una enfermedad, y entonces se acabarán sus riquezas sus piedras verdes, sus metales preciosos, sus esmeraldas, sus alhajas de que se enorgullece. Y así lo harán todos los hombres, porque no deben envanecerse por el poder ni la riqueza (Anónimo 2, 1993: 34)

Otro tipo de liderazgo político entre los antiguos mayas, aunque esto puede sorprender a muchos lectores, ejercían las mujeres quienes podían también incluirse dentro de la clase gobernante. El primer ejemplo proviene del mencionado ya *Popol Vuj* donde se presenta “un dualismo complementario” personificado en la forma de Xmukané y Xpiyacoc, la abuela y el abuelo, los creadores de hombres.

Entonces desbarataron y deshicieron su obra y su creación. Y en seguida dijeron: —¿Cómo haremos para perfeccionar, para que salgan bien nuestros adoradores, nuestros invocadores? así dijeron cuando de nuevo consultaron entre sí: —Digámosles a Ixpiyacoc, Ixmucané, Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiú: ¡Probad suerte otra vez! ¡Probad a hacer la creación! Así dijeron entre sí el Creador y el Formador cuando hablaron a Ixpiyacoc e Ixmucané. En seguida les hablaron a aquellos adivinos, la abuela del día, la abuela del alba, que así eran llamados por el Creador y el Fundador, y cuyos nombres eran Ixpiyacoc e Ixmucané. Y dijeron Huracán, Tepeu y Gucumatz cuando le hablaron al agorero, al formador, que son los adivinos: —Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que formemos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros. —Entrad, pues, en consulta, abuela, abuelo, nuestra abuela, nuestro abuelo, Ixpiyacoc, Ixmucané, haced que aclare, que amanezca, que seamos invocados, que seamos adorados, que seamos recordados por el hombre creado, por el hombre formado, por el hombre mortal, haced que así se haga (ibidem: 28)

El papel de la mujer no se limitaba a la mitología. Las mujeres podían gobernar en las ciudades-estados mayas igual que los hombres.

Nuestro conocimiento de los reinados de las mujeres se basa en la existencia de variantes femeninas del glifo emblema (Grube y Martin 2002: 61). Sabemos por ejemplo que en Tikal en el siglo IV reinaba la reina *Unen B'alam* [Cachorro de Jaguar] (2002: 27). El texto en la parte posterior de la estela registra su nacimiento en 504 y su elevación al rango de *ajaw* en 511 lo que muestra sin embargo que la reina tenía 6 años de edad. Casi con certeza era la hija de Chak Tok Ich'aak II. A pesar de haber usado un nombre de realeza diferente, se presume que es la misma

mujer mencionada en la fragmentada estela 6 donde se celebra el final del 4. Katún en 514 y nuevamente en la estela 12 de 527. Como supone Grube: “Al parecer nunca gobernó por sí misma, sino que cogobernó con uno o más hombres” (ibidem: 38).

Otra señora llamada Wac Kan Ahaw o Seis Cielo era la hija del rey B'alaj Chan K'alwii de Naranjo. En 682 (siglo VIII-IX) fue enviada a Naranjo como la reina y tres días después ejecutó el ritual formal para legitimar su ascenso. A pesar de que esta reina guerrera nunca fuera investida en Naranjo, pues ostentó el emblema Mutal de su natal Dos Pilas, asumió todas las demás prerrogativas de la gobernadora reinando por diez años (Josserand 2002: 114-151). Aparece en la estela 24 de Naranjo triunfante parada sobre un enemigo vencido con parafernalia usada en los rituales de sacrificio (ibidem: 133). Como advierte Grube y Martin “Los retratos femeninos de este tipo son sumamente raros en el arte maya (...)” (2002: 74). Esta historia deja muchos interrogantes: hasta ahora no entendemos ni por qué la hija de B'alaj Chan K'alwii fue enviada de dos Pilas a Naranjo en lugar del segundo hijo del rey como era de costumbre, ni por qué, al pasar diez años, dejó el trono a un niño de cinco años (Ardren, 2002: 1).

Conocemos también la figura de la madre de K'an II- la señora B'atz' Ek' - conocida como la reina madre de Caracol- que llegó al centro de Oxwitza en septiembre de 584. En cuanto llegó a Caracol tenía 18 años desposando a un anciano quien había estado en poder por 31 años. El hecho de que casi la mitad de la estela 3 está dedicada a ella prueba que su prominencia política no sólo consistía en que era testiga de la ascensión al trono de K'an II, sino que, además, desempeñaba un papel muy importante en la política de la ciudad. En la plataforma Caana en el centro de Caracol se encontró una tumba de la mujer adulta con ricas ofrendas. La fecha de inscripción es 634 o sea la fecha probable del entierro. “Este lugar de alto estatus ciertamente sería apropiado para señora Batz' Ek' quien entonces tenía 68 años” (Grube y Martin 2002: 91). Fue también en 583, cuando al morir sin sucesores el rey K'an B'alam, una hermana suya, o más probablemente su hija, la señora Yohl Ik'nal, se convirtió en la primera reina de Palenque. Duró 20 años en el poder y fue “una de las escasísimas mujeres del Clásico que ostentó todos los títulos reales completos y disfrutó de un período entero de gobierno” (2002: 159).

Quizás, no debemos sobreestimar los ejemplos de ostentar el poder por las mujeres de las élites mayas en la época del Clásico. Otra era la posición de la mujer perteneciente a la élite maya en la época clásica y otra la del pueblo llano. Rosemary Joyce ha examinado las ideologías de género contrastando el arte monumental de las estelas promovido por el estado con el de las figurillas y llegó a la conclusión que mientras que el primer tipo de arte presenta a las mujeres de las élites envueltas en los rituales políticos, el segundo las coloca en el contexto del hogar y los quehaceres diarios (Joyce 1993; 1996; 2000). Las mujeres presentadas en las figurillas tejen, muelen maíz, cuidan de los niños, son madres - no reinas.

4.B. La conquista y los tiempos coloniales

En este subcapítulo pasaremos a la **i)** breve descripción de la conquista, enfocándonos, sobre todo en la de Los Altos de Chiapas sin perder de vista otras regiones mayas. La conquista y el orden colonial desencadenó una multitud de cambios en la vida indígena. Mencionemos aquí algunos impactos en las siguientes dimensiones: **ii)** la política y administración; **iii)** la explotación y opresión colonial; **iv)** las nuevas mudanzas espaciales y étnicas; **v)** las resistencias hacia la religión impuesta por los españoles; **vi)** la vida familiar. ¡Veamos!

i) La conquista de Chiapas comenzó en 1523 con Luis Marín y Diego de Mazariegos en la reducción de la alta meseta, con Pedro de Alvarado en el litoral del Pacífico, y Hernán Cortés en la zona selvática de la cuenca del Usumacinta. Marín recibió órdenes de Hernán Cortés para salir de la villa de Coatzacoalcos, Veracruz, y pacificar a los indios no reducidos de Chiapas. Bernal Díaz describe a Luis Marín como “bueno e no era malicioso”. Como uno de los participantes de esta campaña Bernal Díaz del Castillo así resume los intentos de la conquista de los indios Chiapa o los chiapanecas:

Y todos los rededores que estaban poblados había gran miedo a los chiapanecas, porque ciertamente eran en aquel tiempo los mayores guerreros que yo había visto en toda la Nueva España, aunque entren en ellos tascaltecas y mexicanos ni zapotecas ni minjes. Y esto digo porque jamás México los pudo señorear, porque en aquella sazón era aquella provincia muy poblada y los naturales della eran en gran manera belicosos y daban guerra a sus comarcas, que eran los de Cinacantlán, y a todos los pueblos de la lengua quilena, y asimismo a los que se dicen los zoques; y robaban y cautivaban a la continua otros poblezueros donde podían hacer presa, y con los que dellos mataban hacían sacrificios y hartazgas. Y demás desto, en los caminos de Teguantepeque tenían en pasos malos puestos muchos guerreros, para saltear a los indios mercaderes que trataban de una provincia a otra, y a esta causa, de miedo dellos, dejaban algunas veces de tratar unas provincias con otras. Y aun habían traído por fuerza a otros pueblos y hecholes poblar y estar junto a Chiapa, y los tenían por esclavos y con ellos hacían sus sementeras (Díaz del Castillo 2011: 704)

Los chiapanecas se defendían en lo que hoy es el Cañón Sumidero aprovechando las defensas naturales que los habían preservado de las conquistas mexicanas. Ayudados por otros indígenas que aprovecharon la ocasión para rebelarse contra los chiapanecas, los conquistadores españoles dominaron a éstos últimos, tras de lo cual se dieron en obediencia los de Zinacatlán, Copainahuastla, Huixtán y Chamula. Los zinacantecos eran para los españoles “gente de razón y muchos de ellos mercaderes” además de que abastecían a los españoles, les pernoctaban y les proveerían tropas en campañas contra los indios enemigos. Los zinacantecos se dejaron llevar no solo la rivalidad sino también por el deseo de perpetuar su posición privilegiada bajo el nuevo régimen. Así lo indican las probanzas de servicios que ellos mismos mandaban redactar después de la guerra. Destaca la figura de Cuzcácuatl, señor supremo de Zinacatlán, quien en diciembre de 1522 se dirigió a la villa de Espíritu Santo (Coatzacoalcos) para ofrecer a los españoles su ayuda en la conquista de los cacicazgos de los chiapanecas y los chamulas. Gracias al apoyo de Cuzcácuatl, Marín logró someter a la mayoría de los pueblos zoques y, sobre todo, a la nación de los chiapanecas.

Mientras que algunos pueblos y linajes colaboraban con los españoles, otros se defendían a sangre y fuego. Ésta es una de las escenas de la batalla que en 1524 los chiapanecas libraron contra los españoles no sin ayuda de las invocaciones a las fuerzas sobrenaturales. Bernal Díaz del Castillo relata:

Traían [dice] en medio de sus escuadrones una india algo vieja y muy gorda, y, según decían, aquella india la tenían por su diosa y adivina, y les había dicho que así como ella llegase donde estábamos peleando, que luego habíamos de ser vencidos, y traía en un brasero unos sahumerios y unos ídolos de piedra, y venía pintado todo el cuerpo y pegado algodón a las pinturas, y sin miedo ninguno se metió entre los indios nuestros amigos, que venían hechos un cuerpo con sus capitánías, y luego fue despedazada la maldita diosa (Díaz del Castillo, 2011: 707-708).

En cambio, los chamulas, al inicio, vinieron de paz y con joyas de oro, pero cuando uno de los soldados les demandó más oro de lo que podían reunir apresurando a uno de los caciques, los chamulas se sublevaron. Marín castigó a quien había apresurado al cacique y había cometido injusticias: “luego le mando en posta le llevasen a México para que Cortés le castigase” (Díaz del Castillo, 2011: 713). Pero, a pesar de ello, los chamulas estaban determinados a luchar:

Volvamos a los chamultecas, que toda la noche estuvieron tañendo atabales y trompetillas y dando voces y gritos, y decían que otro día nos habían de matar, que así se lo había prometido su ídolo. Y desde que arnanesció volvimos con nuestros ingenios y mantas a hacer mayores entradas, y los contrarios con grande animo defendiendo su fortaleza, y aun hirieron aquel día a cinco de los nuestros, y aun a mí me dieron un buen bote de lanza, que me pasaron las armas; (Díaz de Castillo 2011: 714).

Finalmente, los españoles con la ayuda de los zinacantecos y los chiapanecos vencidos, lograron pacificar a los chamulas. Díaz del Castillo ya no participó en otras campañas y allí termina su relato. De su narrativa sabemos que estimaba mucho a los indios de Los Altos por sus capacidades militares: “Y estos indios destas provincias son grandes flecheros, que pasan con sus flechas y arcos dos dobleces de armas de algodón bien colchadas, que es mucha cosa” (Díaz del Castillo, 719).

La siguiente entrada de los españoles a Los Altos de Chiapas la realizó Diego de Mazariegos quien realizó las capitulaciones con el gobernador de la Nueva España, Alonso de Estrada, su pariente, iniciando su marcha en 1527. Mazariego como antes de él – Marín – pudo contar con la ayuda de los zinacantecos. En 1528, Cuzcácutl y su gente le ofrecieron la bienvenida (De Vos, 2010: 46). Mazariegos se dio a la tarea que había desaprovechado Marín: la construcción del primer asentamiento español en esta región. Al inicio hizo un intento de asentarse en el cauce del río Grijalva, en el lugar que hoy se llama Chiapas de Corzo, pero se resignó frente al clima demasiado caluroso. Buscó tierras más saludables en las llanuras de Hueyzatlán, donde fundó en marzo de 1528 Villa Real, más tarde Ciudad Real, actualmente conocida con el nombre de San Cristóbal las Casas.

El choque entre dos mundos - el indígena y el europeo - no solo se presentó en el campo de batalla sino también en el enfrentamiento de las cosmovisiones. La opinión que ha ganado

mucho terreno en la historiografía es que los indígenas se sometían a los españoles por razones arraigadas en su visión del mundo de índole profética. Las profecías podían orientar a la gente respecto al futuro trazando la cronología de los sucesos. Los mayas respetaban dicha cronología en detrimento de la visión más pragmática de las cosas. Por ejemplo, durante la conquista de los itzaes. Cuando los españoles amenazaron con invadirlos, los itzaes al consultar el calendario trataron de retrasar la invasión. Posteriormente, cuando los itzaes creyeron que no serían conquistados a tiempo, enviaron a sus mensajeros a Mérida con objeto de aguijonear a los españoles en el sentido de que adelantaran su plan de conquista. Si, finalmente, no se podía ajustar los sucesos a calendario, se ajustaba el calendario “como ya lo habían hecho cuando menos en tres ocasiones a lo largo de su historia” (Reifler Bricker 1989: 333).

Una de las profecías que más sombra echó sobre el desenvolvimiento de la conquista fue el mito basado en el calendario de que los españoles eran Dioses siendo esta creencia compartida en toda la Mesoamérica. En una fuente indígena así se relata la entrada de las tropas de Alvarado a Iximché, la capital de los cakchiqueles: “De esta manera los castellanos llegaron de antaño, ¡oh, hijos míos! En verdad inspiraron miedo cuando llegaron. Sus rostros eran extraños. Los soberanos los tomaron por dioses” (Recinos y Goetz en Reifler Bricker 1989: 89). La tradición profética explica también la prontitud con que los mayas adoptaron las instituciones religiosas y políticas de los españoles. No era la primera vez que habían sido conquistados por un pueblo con una cultura ajena (ibidem: 333).

Los fracasos en la campaña militar de los quichés en 1522 y la muerte de Tecum Uman en la batalla de Xelahun fueron interpretados como las señales o malos augurios. La transformación de un jefe en el rayo y la de Tecum Uman en el águila para atacar a los españoles no pudieron combatirlos pues éstos eran protegidos por la “doncella rubia” (la virgen María), los “pájaros sin pie” (el Espíritu Santo) y la “paloma blanca” (El espíritu de la paz) Como concluye Reifler Bricker: “Así pues, la batalla que tuvo lugar en Xelahun simboliza a la vez la victoria de los españoles sobre los indígenas y el triunfo del cristianismo sobre la religión nativa” (ibidem: 85).

Por una parte, es muy seductor explicar la victoria de los españoles en términos del fatalismo de los indígenas. Lo que hay que tomar en cuenta, sin embargo, es que, primero el factor que más contribuía a la derrota de los indígenas en Chiapas y Guatemala era la fragmentación y rivalidad política y militar; y segundo, que la resistencia en ciertos casos, por ejemplo, en el de Chamula no solo ha sido tenaz y continua sino también exitosa y pragmática lo que sirve de contraejemplo para la tesis sobre el fatalismo de los indígenas.

Por otra parte, hay que subrayar dos poderosas razones que motivaban a los conquistadores: la teológica y la legal. Oficialmente no se trataba de poder ni oro sino de servir a Dios y al Rey en la gran misión de salvar las almas y ganar los súbditos. En sermón al cacique

Olintecle camino a México dijo Cortés: “Y agora lo digo ansimismo a vos, Olintecle, y a todos los mas caciques que aqui estais, que dejeis vuestros sacrificios y no comais carnes de vuestros projimos, ni hagais sodomias ni las cosas feas que soleis hacer, porque ansi lo manda Nuestro Senor Dios, que es el que adoramos y creemos, y nos da la vida y la muerte, y nos ha de llevar a los cielos”(Díaz del Castillo 2011: 187). La razón teológica dotaba la conquista de un nuevo significado existencial: ¡Estamos aquí, para que se cumpla la voluntad divina! Segundo, la razón teológica estuvo acompañada por el providencialismo: “(...) pues todas las cosas son guiadas y encaminadas por la mano de Dios” (ibidem: 876). ¡La voluntad divina interviene en los asuntos terrenales para que podamos seguir con nuestra misión!

A primera vista el fatalismo y providencialismo se parecen. Pues ambas asumen la existencia de los seres sobrenaturales que jalen las cuerdas de los títeres humanos en la gran escena del mundo. Para los indios la guerra entre los humanos presuponía la guerra entre los dioses. Sus dioses perdieron porque eran más débiles. Para los españoles, el Dios ganó porque era el único verdadero. Pero, en realidad la diferencia entre ambas posturas es sustancial. La primera postura se basa en el calendario y las predicciones de los acontecimientos. Lo que sucedió, tenía que suceder. El providencialismo, en cambio, asume que el Dios nos protege sin que nosotros sepamos su plan oculto en detalles además de que somos nosotros quienes estamos dotados del libre albedrío. Esto nos permite abrirnos a las estrategias y decisiones lícitas o no, pero, siempre basadas en nuestra propia voluntad.

ii) Desde el comienzo Chiapas formó parte de la Audiencia de Guatemala no de la Nueva España, pero incluso en esta Audiencia ocupaba una región periférica y marginal frente a la capital - Guatemala. En las dos primeras décadas, la administración colonial en Chiapa estuvo casi exclusivamente en manos de los conquistadores. Las comunidades fueron repartidas en encomiendas entre los compañeros de armas de los capitanes que sucesivamente invadieron la región: Luis Marín en el año de 1524, Juan Enríquez de Guzmán en 1526, Pedro Portocarrero en 1527, Diego de Mazariegos en 1528, de nuevo Juan Enríquez de Guzmán en 1529, Pedro de Alvarado en 1531 y Francisco de Montejo en 1539. Dichos conquistadores hacían su propio repartimiento quitando los pueblos a sus dueños anteriores y asignándolos a su gente de confianza. La región de Soconusco, al principio gobernado por Hernán Cortés como su feudo personal, en 1527 fue declarado encomienda de la Corona y desde entonces administrada por oficiales enviados desde la Nueva España (De Vos 1994: 93).

Felipe II, según su proyecto de uniformar el aparato administrativo en su vasto imperio, insistió en que se implantasen gobiernos municipales indígenas. Acorde con los aires frescos que soplaron desde la metrópoli, la Audiencia comenzó a sobreponerse a los dominicos cuyo predominio estaba aún en ascenso en la provincia de Chiapa. El gobierno provincial estaba hasta

1577 en manos de los gobernadores de Guatemala nombrados por la Corona, pero ellos por lo general no conocían la provincia por residir en otro lugar. Cuando Alonso de Estrada gobernador de la Nueva España, creó en 1528 la provincia de Chiapa, fungió de hecho como su gobernador, sin saber que, en Burgos, el 18 de diciembre de 1527 el rey Carlos I ya había nombrado al adelantado Pedro de Alvarado gobernador de varias provincias, incluyendo Chiapa. El segundo gobernador, el adelantado Francisco de Montejo, fue el único que ejerció su cometido personalmente por lo menos durante una parte de los cuatro años en que ocupó el puesto, antes de que la flamante Audiencia de los Confines lo destituyese.

Con la institución de encomiendas se creaban, a la vez, los cacicazgos. Los encomenderos necesitaban intermediarios para asegurar que sus encomendados cumpliesen puntualmente sus mandamientos. Por ello nombraban caciques cuya función principal fue asegurar el cobro de los tributos y la organización de los trabajos. El caso más sonado es el de Baltasar Guerra, encomendero de Chiapas, quien escogió a dos indígenas para que mandasen en este mismo lugar “porque no tenía señor natural” según las palabras del propio encomendero. El pueblo rechazó las autoridades impuestas, pues cuando el encomendero se ausentó, los chiapanecos se rebelaron y mataron a uno de los dos, mientras que el otro pudo escapar. Éste segundo se mantuvo leal al encomendero, y luego se comportó de manera cruel con su propia gente. Para ostentar su diferencia social con el pueblo común, el encomendero le dio “caballos y espadas y ropas de seda y paño y camisas y jubones... y puercos de cría y ovejas”. Los privilegios ganados por el colaborador del nuevo amo se hicieron extensivos a sus descendientes. Fue así como Chiapas se volvía un estado caciquil (Lenkersdorf, 2001b: 83).

No deberíamos olvidar, que, durante el régimen colonial, los españoles sostuvieron una política que podría estimarse como segregacionista. Para toda la Nueva España, se dispuso que en los pueblos indios no podrían vivir españoles o mestizos o negros. De igual manera, los indios no podrían convivir con los españoles en sus lugares de asentamiento. No obstante, ya se ha indicado cómo en la Villa Real (San Cristóbal de las Casas), a las tropas indias procedentes del centro de la Nueva España y quienes habían contribuido en forma sustancial a la conquista de los chiapanecas tseltales y tzotziles, se les permitió instalarse en los suburbios de la ciudad, como una medida proteccionista. Tampoco puede haber sido efectiva tal disposición en cuanto a las encomiendas y ranchos que establecieron los colonizadores, pues requerían de la mano de obra nativa y ésta debía estar disponible, aunque fuera en forma temporal. De cualquier manera, como lo explican Andrés Lira y Luis Muro:

A este intento (separar los indios de los españoles) obedeció la creación de los cabildos en los pueblos de indios, siguiendo el modelo del gobierno municipal español... se aconsejó que se respetaran los lugares y preeminencias de los señoríos tradicionales, procurándose que fueran de los caciques y principales de donde

se eligieran anualmente los gobernadores, alcaldes, regidores, alguaciles y demás dignidades de las repúblicas (de indios) o pueblos (Lira y Muro 1981: 138).

Además de respetarse las jerarquías indígenas se respetaron también, al parecer, los confines de sus señoríos, según lo manifiesta Collier: “La territorialidad municipal es otro importante componente del pluralismo indio. Este sistema se inició en el siglo XVI; las fronteras de los municipios fueron establecidas mediante títulos de propiedad territorial otorgados a las comunidades por la Corona española” (1976: 30). De acuerdo con dichos mandatos, en lo que se refiere a Chiapas: “El Ayuntamiento o Cabildo puede remontarse al periodo de Mazariegos, en 1529, cuando este tipo de organización local se estableció, de acuerdo con las Leyes de Indias, para mantener el orden y la justicia” (Metzger 1959: 46). Los procesos vinculados con la fundación y funcionamiento de las élites indígenas de los Altos de Chiapas, después de la conquista, como observa Kevin Gosner (1984: 405), contrastan con la historia social y política de los indios del resto de Nueva España. En la zona central, por ejemplo, los *tlatoque* o caciques que querían conservar su posición tenían que convertirse en terratenientes y empresarios de tipo hispánico. Los principales ocupaban los puestos de gobernadores, alcaldes y regidores, quienes, a menudo, manipulaban en su beneficio los impuestos, haciendo sus cuentas con los corregidores que eran de origen español. Más lejos del centro, como afirma William Taylor, varios de los zapotecos y mixtecos se convirtieron en moradores hispanizados de las ciudades y emprendieron actividades agrícolas y ganaderas de tipo español. Otro tipo del cambio dentro las elites indígenas en el periodo colonial podemos observar en Yucatán. Las élites yucatecas se adoptaron muy rápido, sabían hablar español, cambiaron la religión y adoptaron las costumbres españolas. Los colonizadores les autorizaron autoridad política y ayuda para su seguridad económica.

La situación en los Altos de Chiapas era diferente de los casos presentados arriba. Después del fin de la conquista en estos territorios la primera generación de funcionarios españoles, los encomenderos y los frailes dominicos se opusieron violentamente a los caciques y principales del lugar. Posteriormente los colonizadores decidieron cambiar estrategia y decidieron buscar contacto con los líderes y las elites indígenas para facilitar dominio sobre indígenas. Por la insistencia de los propios colonizadores se había introducido “la costumbre” de comunicarse y ordenar a los individuos, representantes del grupo como aldea, comunidad, ayuntamiento. La intención fue entonces aprovechar el potencial interés de algunos indios de presentarse como líderes. Así “creado” o “promovido” orden jerárquico indígena podía servir a los propósitos de los españoles. Éstos últimos no siempre permitían entrar a puestos a sus ocupantes legítimos, o previstos por los propios indígenas. De este modo se fortaleció el caciquismo, en el cual se perdían las razones de la dominancia de algunos sobre los otros. Se creaba añoranzas y conflictos dentro del grupo para mantenerlo en desorden constante para facilitar su gobernación. En alguna ocasión se animaba la

gente indígena de oponerse a sus propios líderes. Como afirma Gosner, a finales del siglo XVI, el rango de cacique desapareció en muchas comunidades. En éstas donde se conservó se habían establecido nuevas líneas de sucesión y se había roto la integridad de los linajes originales. El Ayuntamiento estaba constituido por las autoridades antes mencionadas. Debía ser el gobernador “...un cacique o noble, designado generalmente de por vida por el jefe principal de la provincia, mientras que los otros miembros del Ayuntamiento eran designados el 1 de enero (como hasta la fecha), por un año bajo la supervisión de alcalde mayor y del teniente local” (Gosner 1984: 410).

iii) La situación económica de los indios ha cambiado radicalmente con la llegada de los españoles, que estaban interesados de dominar y controlar en la manera física y espiritual la población indígena al igual que los espacios en los cuales éstos vivían. Fue al inicio del siglo XVI cuando el fundador de Hispaniola y las Indias Españolas - Nicolas de Ovando - logró establecer dos instituciones sobre las cuales se levantaría el orden colonial: la encomienda y el repartimiento. Ambas instituciones tenían la función de distribuir la mano de obra indígena a través del trabajo forzado. Se repartían a los indígenas para el trabajo en las minas, en los latifundios, en la servidumbre en las casas de los conquistadores. La corona siguió la recomendación de Ovando introduciendo el repartimiento como un favor a los conquistadores a cambio del cual éstos últimos tenían la obligación de recibir a los indios en encomienda o “depósito” temporal lo que significaba que el encomendero debía instruirlos en cuestiones de fe, cuidarlo y protegerlo. El derecho al repartimiento tenía tan solo el grupo de “vecinos” o sea los españoles libres quienes vivían en las ciudades. Los que se encargaban de llevar a cabo los repartimientos eran los caciques indígenas que habitaban en los pueblos indios. Para facilitar el repartimiento y la encomienda los indios tenían que ser reducidos en congregaciones (Elliott 2008: 165). Cortés, aunque escéptico acerca del sistema de encomienda al inicio de la colonia, se vio obligado a introducirlo en México como lo confiesa en la tercera carta a Carlos V (ibidem: 193). A parte del trabajo forzado, los indígenas eran obligados a pagar un tributo que varía de pueblo al pueblo según el número de los habitantes. El tributo se imponía tanto en dinero (por ejemplo, el tostón del rey) como en especies como fanegas de maíz, gallinas de castilla y gallinas de la tierra, mantas de algodón, petates, chiles, frijol y varias arrobas de miel (de Vos 2010: 73-74).

A la conquista militar le siguió la evangelización y la construcción de las instituciones religiosas. El primer obispo, don Juan de Ortega, fue elevado a esa dignidad en 1539; le siguió don Juan de Arteaga y Avendaño en 1541, y fray Bartolomé de las Casas en 1543. Aunque los dominicos en los tiempos posteriores intentaban conducir su labor misionera con los ideales lascasianos en vista, finalmente la iglesia católica acabó como otro pilar del orden colonial y fuente de ingreso para los curas. Después de la salida de Las Casas, por las obligaciones “civiles”, los indios tenían que pagar las rentas eclesiásticas que iban agravándose. Al principio de la

colonización, se prohibió a los religiosos que recibieran dinero de los indios, quienes se limitaban a mantener a su párroco, pero poco a poco, el óbolo ofrecido al recibir los sacramentos se convirtió en derecho del sacerdote, el homenaje en especies o en naturaleza, diezmos y primicias anuales (Favre 1973: 32).

Thomas Gage, el viajero irlandés citado por Favre, observó agudamente, que los terratenientes, los clérigos y los administradores formaban tres pilares de la colonia hecho por el cual los actos de abusos y violaciones permanecían, en práctica, impunes. Como comenta Favre:

La explotación de los grandes dominios exigía, en efecto, una mano de obra importante que no podía ser reclutada más que en las comunidades. A fin de movilizar los trabajadores necesarios para esta explotación se instituyó el repartimiento. Cada semana, las autoridades comunales deberían proporcionar un cierto contingente de tzotzil- tzeltales a los terratenientes que se los repartían a prorrata de la extensión de sus dominios. Durante la semana que duraba su trabajo forzado, sólo se pagaba a los indios de manera simbólica (ibidem: 35).

A continuación, Favre cita a Gage quien señala que “es el tal salario que se les da [a los indios] que apenas se pueden sustentar con él, porque no llegan a cinco sueldos por día lo que les corresponde, no teniendo más que veinticinco sueldos por semana en todo (...). De esta manera se venden los indios cada semana como esclavos” (Gage en Favre 1973: 35). Gage luce como un autor *sui generis* cuya lectura es indispensable para entender otra cara de la colonia. Debemos recordar que, en el área maya, especialmente alteña, carecemos de relatos de los vencidos, hecho por el cual se aprecia las voces de las partes terceras. Claro que Gage no puede pasar por una fuente indígena o incluso pro-indígena, pero sí, es cierto, que este espía británico y viajero irlandés puede, desde su lejanía y distanciamiento, revelar una perspectiva nueva acerca de la explotación colonial bajo cuyo yugo vivían los indios de México.

Gage revela asimismo otra forma de abusos, esta vez de carácter sexual: “No era casado ni tenía ningún deseo de hacerlo, porque sus esclavas le servían de mujeres, y ninguna vecina osaba resistírsele; de suerte que ha llenado todo el valle de bastardos de todos colores, quienes después de la muerte de este malvado disiparán las riquezas que ha acumulado a fuerza de avaricia y crueldad” (Gage 1950: 30).

Esta imagen de los colonizadores - violadores se ha preservado en la tradición oral de los sanpedranos de Chenalhó. Escribiendo la biografía de su padre - Manuel Arias Sojob - el mencionado ya Jacinto Arias, recurre a los siguientes recuerdos colectivos: “Los sábados, domingos y días de fiesta, los ladinos arrastraban a la orilla del Río a las mujeres de los borrachos para abusar de ellas. Si un ladino te regañaba no te quedaba más que agacharte, porque si respondías se quejaban con el secretario para encerrarte en la cárcel; los indios éramos como perros, como animales frente a sus amos” (Arias 1985: 97-98).

El ser humano, reducido al rol del perro frente a su amo, no sólo se agachaba ante el amo, sino que también aprendía de él. Como observa Diego de Landa en Yucatán, en la primera etapa de la colonia, los indios varones adquirían las malas costumbres de los españoles. El franciscano describe en el capítulo XV, un caso del asesinato morboso y, a la par, maquiavélico:

(...) y en este mismo pueblo y en otro que se dice *Verrey*, a dos leguas de él, ahorcaron a dos indias, una doncella, y otra recién casada, no porque tuvieron culpa, sino porque eran muy hermosas y temían que se revolvieran el real de los españoles sobre ellas y para que mirasen los indios que a los españoles no les importaban las mujeres; de estas dos hay mucha memoria entre indios y españoles, por su gran hermosura y por la crueldad con que las mataron (De Landa 1982: 27).

La expresión “para que mirasen los indios” sugiere que la conducta de los amos españoles estaba impregnada del afán didáctico: a los indios hay que dar una lección acerca de cómo deben tratar tanto a sus amos españoles como, secundariamente, a sus mujeres. Los españoles enseñaban y los indios aprendían: “pero con todo eso son muy celosos y no llevan a paciencia que sus mujeres no sean honestas; y ahora, en vista de que los españoles, sobre esto, matan a las suyas, empiezan a maltratarlas y aún a matarlas” (1982: 43).

iv) El mapa étnico-espacial sufrió también cambios considerables con la llegada de los españoles que estaban interesados de dominar y controlar de manera física y espiritual la población indígena al igual que los espacios en los cuales vivían. Por eso en varios lugares geográficamente distribuidos en la región de Los Altos de Chiapas se crearon las iglesias, a veces en los lugares de poca población. Los grupos de los indígenas en el lugar y sus alrededores debían presentarse allí para pagar el impuesto. Dicho lugar a menudo se transformaba al paso del tiempo en un centro ceremonial y administrativo. A este proceso contribuyeron también las reducciones, es decir el movimiento forzado de la gente de un lado a otro. En este sentido el proceso de la creación étnica tiene sus bases históricas siendo el resultado de la intervención de los factores externos hegemónicos.

El municipio de Chenalhó muestra patrones *sui generis* en su composición étnica. Por un lado, en el territorio municipal a parte de la población mayoritaria que habla tzotzil, encontramos la población de habla tseltal. Por otro lado, encontramos otras comunidades, que cuentan con sus propias autoridades tradicionales. En estos espacios encontramos antiguas iglesias o sus restos, como en Santa Marta, Santa Magdalena o Yabteklum. La creación de los poderes autónomos de los que funcionan en la cabecera municipal – San Pedro, está vinculada a la existencia las cofradías. Estas últimas permanecían en su función hasta finales del siglo XIX después surgió otro tipo de organización que en la antropología obtuvo el nombre del sistema de cargos.

Al mismo tiempo se crearon las condiciones socioeconómicas que favorecían los grupos oligárquicos o los terratenientes. El valle de Jovel habitado por los españoles - y, posteriormente, los mestizos, dominaba los municipios montañosos indígenas que permanecían en la franja

alrededor de la ciudad. Los pueblos indios situados en esta franja, por un lado, constituía la fuente de la mano de obra barata y los tributos, pero, por el otro era una constante amenaza para los españoles y mexicanos.

De acuerdo a Viqueira durante la Colonia, los habitantes de San Pedro Chenalhó, junto con los de otros pueblos entre ellos San Pablo Chalchihuitán y San Andrés Iztacostoc (hoy San Andrés Larráinzar) fueron trasladados del Valle de Huitiupan (pertenecientes al cacicazgo de Pontehuitz) a las tierras altas y frías de las Montañas Chamulas como parte de la política de congregación realizada por conquistadores. La comunidad de Santa Martha, también provenía del “antiguo cacicazgo de Pontehuitz” (en esa época se denominaba Santa Marta Xolotepec) y junto con Magdalena Tenezacatlán y Santiago Huixtan formaron tres asentamientos distintos (Viqueira 1997: 236).

Así que los reacomodos de población, en forma de traslados, anexiones y dispersión de los habitantes continuaron hasta la Independencia. Fueron producto de las enfermedades, los excesos de funcionarios, de curas o terratenientes, o de las pretensiones de algunos indios de establecerse en mejores espacios (Reyes García 1962). Había casos de pueblos que desaparecieron, como Copanaguastla (Ruz 1985) y otros que se trasladaron.

Chenalhó, tal como lo conocemos actualmente, es el efecto de largos procesos de interacción con y ajustes a los poderes coloniales, estatales y federales. Durante esta historia su espacio geográfico a veces se ensanchaba, a veces sufría reducciones importantes. Fue repartido en encomiendas en un inicio y puesto bajo la tutela de funcionarios coloniales y de clérigos poco después; durante el siglo XIX fue carcomido por haciendas, y en tiempos inmediatamente posrevolucionarios, ampliado por la anexión de otros pueblos indios.

El municipio de Chenalhó se ha formado en el largo proceso histórico y demuestra unas características que son atípicas en cuanto a su composición étnica. Por un lado, en el territorio municipal a parte de la población mayoritaria que habla tzotzil, encontramos la población de habla tzeltal. Por otro lado, encontramos comunidades, que cuentan con sus propias autoridades tradicionales. En estos espacios encontramos antiguas iglesias o sus restos, como en Santa Martha, Santa Magdalena o Yabteclum. La creación de los poderes autónomos que funcionan en la cabecera municipal – San Pedro – está vinculada con los tiempos coloniales, iglesias y sus cofradías. Éstas últimas permanecieron en su función hasta finales del siglo XIX para ser sustituidas por el sistema de cargos.

Los estudiosos coinciden en señalar que en la Colonia la reducción de asentamientos dispersos se dio con el fin expreso de transformar a la población nativa en una comunidad cristiana, aunque haya sido aprovechada también para lograr la seguridad de la provincia, facilitar la colecta de tributos y contribuciones, al igual que organizar el reclutamiento de trabajadores requeridos por

las haciendas. Sin embargo, existen las posiciones diversas que debaten la manera en la cual este proceso se llevó a cabo y algunas de sus consecuencias. Por un lado, algunos sostienen que los pueblos de indios fueron erigidos con población procedente de la estructura política prehispánica, aunque sus liderazgos hubieran sido refuncionalizados en los pueblos coloniales (Aramoni Calderón 1992). Por otro lado, como afirma Reyes García, no hacen falta evidencias de que lugares como Ixtapa, Chamula y Tecpatán se formaron por la reunión de varios asentamientos indios dispersos conformando las nuevas localidades y parcialidades, barrios o *calpules* (Reyes García 1962: 27-31). En consecuencia, los barrios actuales de algunas comunidades pueden ser una reminiscencia de la heterogénea conformación de los pueblos durante la Colonia (ibidem). Es muy difícil optar hoy en día por una u otra opción; además deberíamos tratar estas posibilidades como tipos ideales que en los territorios concretos estaban ajustados a las necesidades del colonizador.

v) El tiempo de la conquista fue un episodio en el que algunos símbolos y rituales religiosos desaparecían para no regresar jamás de forma institucionalizada, por ejemplo, los sacrificios humanos, otros entraron en un largo proceso de resignificación y yuxtaposición en el que los cultos prehispánicos permeaban los cristianos y al revés. La vida religiosa indígena en el tiempo de la colonia estaba marcada por varios intentos de institucionalizar las prácticas nativas que se quedaron desprotegidas desde la conquista española. Mientras que en la conquista las instituciones religiosas prehispánicas fueron brutalmente asesinadas, en la arena se quedaron los cultos no-oficiales y prácticas no-institucionalizadas que, en vano, trataban de reconstruir las instituciones a imagen y semejanza de las de los vencedores. En la luz de estas necesidades podemos entender mejor las insurrecciones indígenas en Chiapas colonial y durante la independencia. Veamos algunos ejemplos.

Entre 1709 y 1712, en los pueblos indígenas de Chiapas desbordaron oleadas de los nuevos cultos dedicados a la Virgen María que aparecía milagrosamente en varios lugares. La primera aparición tuvo lugar en un paraje entre Chamula y Zinacantán. El cura doctrinero de Chamula, el dominico fray Joseph Monroy, cuenta en su carta que le habían relatado que “dentro de un palo estaba un varón justo que exhortaba a penitencia y que se reconocía una imagen de la Virgen Nuestra Señora que estaba dentro del mismo palo, la cual despedía rayos de sí, que era bajada del cielo, dando a entender los naturales que venía de allá a ofrecerles favor y ayuda, y que hablando dicho varón con ellos les decía que avisasen a la iglesia” (de Vos 2010: 84). Es probable que el “varón” del palo, quería ser reconocido como otro Juan Diego, al cual la Virgen había aparecido casi dos siglos atrás en cerro de Tepeyac. Pero, en vez de ver un milagro en lo ocurrido, Monroy lo vio como un engaño diabólico: “Fui a registrar el palo, (...) hice cortar y deshacer en trozos el dicho palo. Luego tomé viaje para Chamula, llevándome al dicho con gran concurso de indios.” El “dicho” refiere al ermitaño, un mestizo originario de Nueva España, quien fue llevado a San

Francisco de Ciudad Real, donde “dio muy pocas señales de virtud”. El ermitaño volvió a aparecer en un monte de Zinacantán, construyendo una ermita, esta vez sin pedir licencia de los curas. Monroy relata de nuevo: “Habiendo registrado la ermita tratamos de darle fuego (...), entendí que los indios que nos seguían decían en su lengua que nosotros quemábamos las casas de Dios y que comenzaban a quererse amotinar” (ibidem). Esta vez el ermitaño fue llevado al colegio de la Compañía de Jesús donde fue juzgado como hombre “iluso y aún algo de endemoniado”. Hecho preso iba a ser llevado a Nueva España, de adonde procedía, pero murió en el camino en el pueblo de Ocosocuahtla. El incidente de Zinacantán fue apenas un inicio de otras apariciones.

En 1712, la virgen volvió a aparecer, esta vez en el pueblo tzotzil de Santa Martha, también perteneciente al partido de las Coronas. De nuevo fray Joseph Monroy es nuestra fuente principal, gracias a otra carta escrita a su superior fray Gabriel de Artiga. Esta vez fue una niña que afirmaba que la Virgen María se le había aparecido. El padre cura de Chamula, al registrar la ermita que se había erigido en el lugar de las apariciones, encontró en el altar una pequeña imagen de la Virgen. La indígena dijo: “Yendo yo para mi milpa, hallé en ella sobre un palo que estaba derribado a esta Señora, la cual habiéndome llamado me preguntó si tenía padre o madre, a que habiendo respondido que no dijo que ella era una pobre llamada María, venida del cielo a ayudar a los indios y que así fuese a decirlo a mis justicias para que a orilla del pueblo le hiciesen una ermita pequeña en que vivir” (ibidem: 86). El culto había recibido el respaldo de las autoridades del pueblo y éstos le pidieron a Monroy que celebrara misa en la ermita. Con la excusa de no poder hacerlo sin permiso del obispo, el fraile propuso llevar la imagen y la niña a Ciudad Real, invitando a las autoridades a acompañarla para dar “reverencia a vista de todos para mayor crédito de la Virgen y suyo de ellos”. Las autoridades de Santa Martha llevaron la imagen en procesión a Ciudad Real. Monroy y el obispo pusieron la imagen en el nicho de la Virgen del Rosario, en el templo de Santo Domingo, hecho por el cual podemos identificar la virgen aparecida con la de Rosario; al caer la noche la retiraron para esconderla en el palacio episcopal. Las autoridades de Santa Martha se fueron decepcionadas; la muchacha y su marido fueron interrogados. Se reveló que la mujer se llamaba Dominica López, tenía veintitrés años y estaba casada con Juan Gómez. En el interrogatorio sostuvo que la virgen se le había aparecido “en carne y hueso” y sólo después se había transformado en una imagen de madera. Su marido afirmó que él también había visto a la virgen. Los españoles que habían visitado el pueblo relataron que los indígenas recibieron la promesa de ganar el cielo a pesar de sus múltiples pecados, además de obtener muchos hijos, maíz y frijoles. Al dar su declaración, Dominica López hubiera confesado - según el obispo que actuó como juez en el proceso - que “había sido persuadida por los alcaldes y otros indios con el fin de recoger mucho dinero que darían (como dieron) de limosna todas las personas que concurrían al milagro” (ibidem: 87). Dominica López y su marido fueron condenados a ser azotados por las

calles de la ciudad para, posteriormente, ser desterrados de por vida a uno de los castillos del Golfo de Honduras (ibidem).

El siguiente milagro dio lugar a la sublevación más importante en la historia de Chiapas. Agustín López, padre de María de la Candelaria, fue el que más detalles proporcionó sobre los preparativos de la aparición, aunque su confesión ocurrió más de cuatro años después de los hechos. Una mujer llamada María López, empezó a decir que la virgen le había aparecido en una milpa, a orilla del pueblo y le había hablado de esta manera: “María, tú eres mi hija. - Si, Señora y tú, eres mi madre. - Hija, haz una cruz en este lugar (señalándole en tierra), aquí es mi voluntad que se haga una ermita para que yo viva en ella contigo y así mandarás a los alcaldes y demás indios que lo hagan luego.” Los alcaldes y principales decidieron construir sin tardar la ermita, obra que fue terminada en sólo dos días. María López se fue a vivir inmediatamente allí, llamándose desde entonces María de la Candelaria, y mandó traer de la iglesia las imágenes de la virgen y de San Antonio. Al día siguiente Gerónimo Saráos empezó a despachar convocatorias a los pueblos, ordenándoles que trajesen las varas de justicia y las cruces, ornamentos y demás alhajas de sus iglesias, que no diesen avío a los pasajeros y no obedeciesen a nadie, porque “ya no había Dios ni rey”. Fray Gabriel de Artiga afirma que vio personalmente la convocatoria a la rebelión:

Jesús, María y Joseph. Señores alcaldes de tal pueblo. Yo, la Virgen que he bajado a este mundo pecador, os llamo en nombre de Nuestra Señora del Rosario y os mando que vengáis a este pueblo de Cancuc y traigáis toda la plata de tu iglesia y los ornamentos y campanas con todas las cajas y tambores y todos los libros y dineros de las cofradías, porque ya no hay Dios ni rey. Y así venid todos cuanto antes, porque si no, seréis castigados, pues no venís a mi llamado. Y adios. Ciudad Real de Cancuc. La Virgen Santísima María de la Cruz (de Vos 2010: 88).

Aunque los hombres que apoyaban a María en el cumplimiento de su misión fueron encarcelados y azotados²³ igual que ella misma y su padre, y por más que se nombrara inmediatamente un nuevo gobierno, compuesto por funcionarios que prometieron destruir la ermita, ésta fue visitada por una multitud creciente de feligreses. Estos acontecimientos iniciaron la sublevación de entre 21 y 32 pueblos indígenas de Chiapas contra el yugo español. Que esta versión de los acontecimientos proceda del padre de María quien cuatro años después de la derrota confesara que su hija fingiera ser visitada por la virgen, poco importa. Lo que es interesante para un historiador o un antropólogo

²³ Según el padre de María el milagro fue preparado por Gerónimo Saráos, fiscal y escribano de Bachajón, un indio de nombre Gabriel Sánchez y los exregidores, Sebastián García y Miguel Gómez. Según Agustín López, fueron estos cinco hombres los que concibieron el plan de que María fingiera que la virgen le hablaba. “De esta manera”, se decían, “todos los pueblos se unirían y elegirían a nuestro modo rey y ley nueva, matando a nuestros enemigos todos los españoles, con que tendremos descanso de los trabajos que padecemos”. Al oír estas palabras, su hija hubiera dicho: “que le parecía cosa muy buena y que así lo haría y que no faltaría estando fuerte siempre en decir que la Virgen le aparecía y le hablaba y que diría y obraría con nombre de la Virgen lo que ellos le dijese y aconsejasen”. Le encargaron que no descubriese el secreto a nadie, ni siquiera a su madre, marido o hermano. Pocos días después María comenzó a decir que se le apareció la virgen (de Vos, 2010: 89-90).

es que miles creyeron en el milagro para, en nombre de la virgen aparecida milagrosamente a una mujer indígena, atreverse a atacar Ciudad Real y declarar la guerra al rey de España.

Antes de la defensa final de Cancuc por los indígenas, se intentó combatir a los españoles - como en la batalla de 1524 descrita en los párrafos anteriores por Bernal Díaz - recurriendo a las fuerzas sobrenaturales. Para este fin, como en aquel entonces, fueron usadas las mujeres dotadas de poderes espirituales. Reifler Bricker relata una carta de Toribio de Cosío, presidente de la Audiencia de Guatemala a Nicolás de Segovia, nombrado gobernador militar de Chiapas:

Se apresuraron a llevar hasta el río, sentadas en sillas y completamente cubiertas por esteras para protegerlas del sol, a cuatro mujeres que tenían fama de hechiceras. Con el objeto a que invocaran armas mágicas en contra del enemigo. Las mujeres, representaban, cada una de ellas, a los cuatro poderes destructivos de la naturaleza: el terremoto, el rayo, la inundación, y el viento. Su plan consistía en arrojar rayos, que calcinaran a Cosío, provocar inundaciones en la que murieran ahogados los soldados, y sacudir las montañas para que los españoles quedaran enterrados debajo de los cascajos desprendidos. Dos de las mujeres eran nativas de Yajalón, y las otras dos oriundas de Tila. Cuando los hombres que las habían transportado en sillas a orillas del río vieron que las mujeres fracasaban en sus intentos por desatar esas fuerzas naturales en contra de los españoles, comprendieron que no poseían los poderes mágicos de que presumían, y entonces regresaron a la ciudad, dejándolas abandonadas, y que desandaran el camino a pie (Reifler Bricker, 1989: 131-132).

Aunque los chamulas, (con la excepción de 20 personas), no se unieron a los pueblos rebeldes en 1712, ofrecieron resistencia un siglo y medio después en así llamada guerra de “Santa Rosa”. Citemos a Jan de Vos quien relata estos acontecimientos basándose en varios documentos históricos:

El 22 de diciembre de 1867, Agustina Gómez Cheheb, joven mujer de Tzajalhemel, paraje perteneciente al municipio de Chamula, afirmó haber visto caer tres piedras del cielo mientras cuidaba las ovejas de su padre. Las recogió y las puso en el altar familiar de su casa, en donde los vecinos, convencidos por la joven que se trataba de objetos sagrados, empezaron a rendirles culto. El 10 de enero de 1868, Pedro Díaz Cuscat, fiscal de la comunidad, fue a investigar el asunto. Al día siguiente, le dio rango de milagro, al declarar que las piedras, recogidas en un cofre de madera, durante la noche habían golpeado las paredes como si quisieran salir a hablar. A partir de ese momento, Tzajalhemel se convirtió en lugar de peregrinación para todos los pueblos circunvecinos. Sus habitantes llegaron a oír el mensaje de los nuevos santos, interpretado con autoridad por el fiscal de Chamula. Un mes después de la aparición, el culto en torno a las piedras parlantes había cobrado tanta notoriedad que el cura de Chamula, don Miguel Martínez, decidió ir a Tzajalhemel para extirpar la incipiente idolatría. Después de haber amonestado severamente a los presentes, les ordenó regresar a sus respectivas comunidades. En su ilusión de haber ganado la batalla, volvió ras despreocupado a Chamula. Los indios, sin embargo, continuaron reuniéndose, ya no para venerar las piedras, sino en torno a unas figurillas de barro que según Pedro Díaz habían sido concebidas en una noche por Agustina Gómez. Ésta recibió desde ese momento el nombre de “Madre de Dios”. Durante marzo y abril, Tzajalhemel se transformó, de un insignificante paraje, en el centro religioso, social y mercantil de la región (de Vos, 2010: 171-172).

Chenalhó jugaba un papel ambiguo en los levantamientos del siglo XVIII y XIX. Por una parte, los chenalheros no se unieron a la convocatoria y no llevaron “toda la plata” de su iglesia a Cancuc pues creyeron haber sido testigos de sus propios milagros en casa. Cuando fray Joseph Monroy en marzo de 1712 regresaba de su viaje de inspección, se había detenido en Chenalhó. Las autoridades del pueblo le aseguraron que habían visto sudar a la imagen de Santiago y emanar extraños resplandores a la de San Pedro. A consecuencia a comunidad había erigido una ermita donde se reunían los feligreses para orar y hacer penitencia, en la creencia de que por sus pecados el fin del

mundo estaba por llegar. Fray Joseph, como en caso de Santa Martha, predicó contra la nueva devoción y mandó destruir la capilla.

Fue también uno de los *chenalheros* de nombre Sebastián Gómez, sin cargo oficial en el pueblo, quien apareció en San Juan Cancuc con una pequeña imagen de San Pedro en los brazos, apellidándose “de la Gloria” por haber subido al cielo y conversado con San Pedro. Allí, decía Sebastián Gómez, San Pedro, como el primer papa de la iglesia católica, le había nombrado su vicario con el poder de ordenar sacerdotes en todos los pueblos de indios. María Candelaria recibió al mensajero con brazos abiertos. Los rebeldes de Cancuc pusieron la imagen de San Pedro en el altar de la ermita. Sebastián Gómez de la Gloria encabezó una celebración en la cual ordenó a los primeros sacerdotes indígenas (de Vos 2010: 91-92). Como dice Jan de Vos: “La actuación de Sebastián Gómez de la Gloria lleva a pensar que él se consideraba a sí mismo como el nuevo papa de la iglesia autóctona, ya que derivaba su poder directamente de San Pedro” (2010: 93). *Chenalhó* fue uno de los pueblos que no sólo construiría una capilla para seguir con el culto de la Virgen y recibiría a los fugitivos después de la derrota de Cancuc, a saber, a María Candelaria, su marido, su padre y Sebastián Gómez de la Gloria, sino que, además, permanecería en estado de rebelión hasta que Joseph Monroy les persuadiese a rendirse pacíficamente (Reifler Bricker, 1989: 132). Sin duda como descubrió Reifler Bricker (1981, XI) los acontecimientos de la subvelación de Cancuc se guardaron en los rituales de Carnaval o *Tajimol K'in*.

Este breve recorrido por las sublevaciones indígenas de la región de Los Altos nos muestra un hecho importante para nuestro tema: el liderazgo no estuvo limitado a los hombres sino también a las mujeres. La virgen en la teología católica tenía la capacidad milagrosa de suplicar el perdón de los pecados intercediendo en su hijo Jesús; como consecuencia de la conquista espiritual, el indígena era pecador de idolatría por excelencia. La Virgen se volvió una imagen y por lo tanto recordaba las deidades femeninas prehispánicas como la Tierra en la mitología náhuatl y la Luna en la cosmovisión maya con la cual hasta hoy es identificada en Los Altos de Chiapas. Representaba un elemento olvidado en la relación recíproca entre lo masculino y lo femenino. Mientras que el Cristo era el vencedor y representaba las instituciones del conquistador y colonizador ladino, su contraparte femenina, quedaba libre de estas asociaciones. En cuanto las prácticas indígenas se inclinaban por el culto de la figura de la virgen, las instituciones religiosas españolas giraban alrededor del Cristo. Las mujeres seguían siendo consideradas como depositarias del poder religioso prehispánico, mientras que los hombres eran partícipes de los planes políticos y belicosos. Mientras que las mujeres llevaban a cabo las prácticas religiosas informales, los hombres estaban involucrados en la revitalización de la institución político-religiosa-económica.

vi) La conquista y la colonia dejaron también una impronta en la vida familiar. Las posturas acerca de la estructura y la vida familiar que se han presentado sobre el tema, podemos dividir *ab initio* en dos radicales: o bien se cree que las mujeres tenían el papel subordinado a los hombres en las actividades políticas, de manera parecida como las que ocupan hoy en día, o bien, su papel subordinado fue impuesto o exacerbado por los españoles en el tiempo de la colonia.

La primera postura asume dos tesis complementarias: en primer lugar, en Mesoamérica prehispánica existía un patriarcado definido como un dominio masculino en la vida social; en segundo lugar, este patriarcado obtuvo una continuación y fue consolidado en la época colonial (Pescatello, 1973; Nash, 1980; Leacock, 1980; Blanco, 1980; Tuñón Pablos, 1987). La tesis contraria admitía que las mujeres indias en Mesoamérica gozaban del mayor número de prerrogativas que en la época colonial en la cual la mujer fue sometida a una doble sumisión: una frente a los varones, y otra frente a los amos españoles (León-Portilla, 1998; Quezada, 1975, 1996; Clendinnen, 1982; Kellogg, 1995; 1997). Christina Eber pertenece al segundo grupo de autores y afirma que la dominación masculina, aunque no fuera inventada en Europa, fue exacerbada y brutalizada durante la colonia:

Aunque existía dominación masculina en las sociedades Estado de Mesoamérica, considerable evidencia sugiere que la ideología de la dominación masculina que los españoles trajeron con ellos contrastaba fuertemente con la ideología de género de las sociedades mesoamericanas. El marianismo, el concepto español que atribuye a las mujeres una superioridad moral por ser fieles y puras, no tiene una contraparte conocida en la ideología indígena de género. La dicotomía occidental creada entre el marianismo y el machismo, un ideal masculino que acentúa la importancia del valor físico y la virilidad, así como la dominación de la mujer, afectó negativamente el estatus de las mujeres indígenas (Eber, 2008: 24-25).

En la época colonial - el papel de la mujer fue sometido a una doble transformación: sin poder ostentar posición social alta en la élite reinante indígena que fue exterminada, se redujo a la mano de obra dentro de los hogares indígenas empobrecidos y maltratados bajo el yugo del dominio de los españoles. La mujer se somete internamente a la voluntad de sus padres y su marido, y externamente - al objeto sexual y mano de obra barata de sus amos europeos. Como correlato de esta transformación, se asoman las prácticas e instituciones políticas dominadas totalmente por los varones.

Finalmente, lo que nos queda es tejer algunas reflexiones acerca del papel de los líderes indígenas en el tiempo de la conquista y la colonia. Como se piensa comúnmente, los líderes indígenas eran los héroes quienes resistían militarmente a los españoles a partir de 1524 para convertirse en los tiempos venideros en los vencidos quienes, contra el viento y la marea, nunca perdían su espíritu guerrero y rebelde. Sin duda, existían tales líderes. A este grupo pertenece la valiente mujer sacerdotisa de la descripción de Bernal Díaz, los guerreros chiapanecos que preferían la muerte en los torrentes del río que la esclavitud, los chamulas que combatían a los conquistadores en 1524, los insurgentes tseltales y tzotziles de diferentes pueblos durante la gran

sublevación en 1712. Paradójicamente, como afirma Juan Pedro Viqueira, sabemos más sobre estos líderes que se rebelaban contra los españoles que sobre aquellos quienes los apoyaban o que no se juntaban con los insurgentes porque cuando las autoridades españolas juzgaban a los presos, los interrogaban con cierto detenimiento sobre sus historias y motivaciones (Viqueira 1995: 104). Pero, aparte de los líderes rebeldes aparecían también las élites que colaboraba con los españoles: entre éstos se encontraba el líder de los zinacantecos – Cuzcácuatl – quien apoyaba a Luis Marín y Diego De Mazariegos en campañas militares contra los chiapanecas y los chamulas. Entre este grupo estaban también la élite de los antiguos señoríos quienes aspiraban a retener sus privilegios y tierras. Una fuerte inclinación de tacharlos de traidores o colaboradores que subyace en algunos textos históricos no les hace justicia a muchos de ellos, a saber, a estos quienes más que en el interés propio, pensaban en el interés de sus pueblos. Tanto unos como otros (según nuestra definición de los líderes que ofrecimos en la parte teórica de esta tesis) ofrecían sus propias estrategias para ganar a sus seguidores y servir a sus comunidades.

Capítulo 5 - La población local indígena bajo la órbita de México independiente

México independiente heredó de la época colonial un contraste abismal entre los terratenientes y élites oligárquicas por un lado y los indígenas hasta tal grado que no faltan autores, quienes como Favre, hablan del “segundo sistema colonial” que abarcaría el periodo de 1821 hasta 1910 (Favre, 1973: 50-79). Bajo estas condiciones neocoloniales, en el periodo de tres siglos, se iban formando bases para la construcción de una nueva nación mexicana. La interacción entre los dos mundos a saber el indígena y el criollo estaba viciada por relaciones de desigualdad y explotación desembocando en conflictos rebeldías como lo muestra la guerra de castas en 1867 o la rebelión de Pajarito en 1911. Como lo mostraba la vida cotidiana en los contactos comerciales, cuyo resultado sería una creciente hibridación al nivel genético y socio-cultural, sobre todo, después de la revolución mexicana. En este capítulo tomaremos en cuenta el periodo de la guerra de independencia, la revolución mexicana y los gobiernos postrevolucionarios para, finalmente deslizar nuestra mirada, a los tiempos más modernos.

5.A. De la Guerra de la Independencia hasta la Revolución Mexicana

La esperanza de un país en vía de independizarse de España estaba compartida por diferentes capas altas de la sociedad mexicana. El sueño que sembró otros sueños era **(i)** la independencia que abría el siglo XIX. En los tiempos de la guerra y de postguerra, la escena de un país independiente estaba dividida entre dos bandos cruciales **(ii)** - los conservadores y los liberales y sus dos visiones de mundo diferentes; los primeros eran herederos del orden antiguo y los otros descendientes políticos de la época de ilustración encarnada en la revolución francesa. Mencionemos tan solo dos aspectos de esta época por sus consecuencias directas en la población indígena a saber: **(iii)** el clericalismo versus anticlericalismo; y **(iv)** la cuestión indígena.

5.A.i. La Guerra de Independencia

Las guerras y las revoluciones no saltan de un vacío histórico como Atena de la cabeza de Zeus. Necesitan un caldo de cultivo en forma de impulsos externos e internos que preparan la escena y la escenografía para la consecuente actuación de los actores primarios y secundarios (Krzywicka 2009: 16-17).

Entre los factores externos más importantes hay que mencionar, Gran Bretaña con sus éxitos imperiales y a partir de mediados del siglo XIX - la influencia de la revolución industrial y

la política de propiciar la política de libertad comercial de la América hispana, la invasión de Napoleón Bonaparte en España y el apoyo a las colonias españolas en su emancipación del imperio español además de su alianza con Estados Unidos quienes podrían estar interesados en Florida que aún permanecía en la posesión de España. Finalmente, *last but not least* de Europa y Estado Unidos venía la marea alta del pensamiento político y filosófico cuya fuente se originaba en la revolución francesa: la obra de los enciclopedistas y los fundadores de la idea del “contrato social” – Montesquieu, Voltaire, Diderot D’Alambert, Rousseau, Helvecio producía un fermento intelectual en metrópoli y las colonias que no permanecieron desapercibidas por Carlos III, el propugnador de las reformas borbónicas. Entre los factores internos estaba la cuestión social: como decía el obispo de Valladolid, Manuel Abad, y Queipo en 1799 en un documento dirigido al rey que Nueva España se componía de cuatro millones y medio de habitantes de los cuales los españoles componían un décimo del total de la población siendo los nueve décimos divididos a su vez en dos tercios; dos eran de castas y uno de indios. El hecho de que “no hay graduaciones o medianías; son todos ricos o miserables, nobles o infames” (Abad en Miranda Juárez 2009: 436). Tal división social repercutía en la oposición de los intereses, dominación de los hacendados que acaparaban tierras y maíz en tiempo de crisis además de los conflictos entre los peninsulares y los criollos siendo los primeros quienes recibían los altos puestos y fueros de la corona en detrimento de éstos últimos.

Pero, el caldo de cultivo no basta para producir un movimiento revolucionario. No son las condiciones que presionan los gatillos, son las personas. El padre de la insurrección era Miguel Hidalgo y Costilla – el párroco de Dolores – una intendencia de Guanajuato. Otro rebelde – Ignacio María de Allende y Unzaga – se encargó de convencer a Hidalgo de unirse a su movimiento, ya que el cura de Dolores tenía amistad con personajes muy influyentes de todo el Bajío e incluso de la Nueva España. Hidalgo se rebeló, en nombre del monarca, contra un mal gobierno virreinal que promovía los intereses de los gachupines o los peninsulares en detrimento a los de los criollos cuya presencia eclipsaba la de los primeros. Hidalgo incitaba a “que derrocaran a los traidores amos españoles que estaban a punto de entregar su país y su religión a los franceses” (De La Fuente, 1997: 42). Desde la perspectiva de Hidalgo, los peninsulares eran “traidores al rey dispuestos a sacrificar la religión con tal de conservar sus privilegios en América, mientras que los buenos americanos apelaban a la legítima autodefensa únicamente para mantener su fidelidad a las tradiciones que hasta entonces les había unido a los españoles europeos” (ibidem).

Los planes de los conspiradores fueron descubiertos. Por esta razón algunos de los que estaban en conspiración se juntaron en la casa parroquial de Hidalgo, buscaron las armas y un día a las cinco de la mañana tocaron la campana para llamar la gente a la insurrección. El hecho de tocar la campana como el acto de conmemorar el Grito de Dolores se repite anualmente en la

medianoche entre 15 y 16 de septiembre. Se lo organiza en todos municipios de México, incluyendo Chenalhó. En su corto camino desde el Grito hasta la muerte - Hidalgo escogió la bandera del movimiento - la imagen de Guadalupe y recorrió, sumando a la gente, varias ciudades entre Guanajuato, Michoacán para, finalmente, dirigirse hasta Ciudad de México a la cual nunca entró. Quizás era demasiado temprano para organizar el levantamiento en la capital. La pérdida de la iniciativa tal vez dio posibilidad para perseguir a Hidalgo y su gente, lo que después de un año y medio desde el comienzo de su liderazgo terminó con su captura y fusilamiento. Pocos recuerdan o mencionan a la hora de celebrar el día de Independencia el hecho de que el cura tenía un gran número de hijos naturales con sus amantes. Tampoco se menciona que no logró detener la violencia indiscriminada y saqueo en Guanajuato y Valladolid. Su arrogancia muchas veces le valió el apodo “capitán general de América”. Su doble destino describe Victor Turner: “Para el Hidalgo como hombre fue un fracaso, pero fue un éxito en la creación de un nuevo mito que contenía un nuevo conjunto de paradigmas, metas y motivaciones para la lucha de los mexicanos” (Turner, 1975: 102). En otro lugar del artículo dedicado a este personaje el mismo autor dice: “El símbolo ha tragado a su hombre, y es un símbolo de *communitas*, de México considerado como solidaridad más que como estructura” (ibidem, 100).

Mientras que el símbolo seguía viviendo, la persona – Hidalgo – fue fusilado en Chihuahua en 1811. Su seguidor y sucesor – otro sacerdote católico – José María Morelos y Pavón corrió la misma suerte cuatro años más tarde. Morelos se expresaba en términos parecidos que Hidalgo: «España se encontraba en manos de los franceses, y los gachupines estaban conspirando con Napoleón Bonaparte para perpetuar su poder, todos los americanos debían unirse en defensa del país y de la religión» (Morelos en De la Fuente Monge 1997: 42).

Chiapas, aunque lejos de los centros coloniales, entró tempranamente en el camino de insurgencia en abril de 1813. Un sacerdote, el segundo abordó junto al Morelos, el oficial insurgente – Mariano Matamoros – se acercó a la raya de Tonalá y después de Batalla de La Chincúa, la tomó (Aubry 2005: 85). Aubry así describe la situación de inseguridad, confusiones y desorden que reinaba en aquel entonces:

A partir de 1813 la confusión reina en Chiapas. Los caminos estaban bloqueados por doquier, pero los mensajes de la insurgencia circulaban sin problemas en el anonimato y la clandestinidad de los correos indígenas. Los militares patrullaban pero no se sabía bien a bien distinguir quiénes eran: milicias coloniales, ejército español desembarcado en Veracruz pero siempre desviado hacia zonas más urgidas que Chiapas, y paramilitares de “feroces negros”, “azotes de rebeldes”, conducidos por capitanes de las milicias, aunque la crisis económica apretaba tanto que las fuerzas armadas se robaban los diezmos de las parroquias para el parque y cada soldado debía agenciarse su propio fusil, había desertiones repentinas en cuanto, en el campo de batalla, se descubría el verdadero rostro del “enemigo”, quien despertaba complicidades por la “patria”, palabra nueva y realidad clave del momento (Aubry 2005: 97).

Las grandes familias que se encontraban sobre la cima de la pirámide española, se preocupaban más por garantizar la seguridad de sus familiares que por poner orden en la colonia rebelde. En todas las castas y clases aparecían divisiones. Algunos representantes de la iglesia católica

compartían ideas libertarias, otros, al contrario, preferían quedarse bajo el mando del metropolitano. Fue el tiempo de aparecer de los nuevos actores y líderes inesperados, sin preferencia en cuanto del estrato social, clase o casta. Cada grupo tenía sus insurgentes y sus contrarios. Chiapas se jactó de su propio *Grito* que sonó el 27 de agosto de 1821 en Comitán. Ahí apareció el personaje parecido al Hidalgo y Costilla - Fray Matías Antonio de Córdoba y Ordoñez. No faltó que unos dirigentes expresaran voluntad para formar parte de México bajo el mando del Iturbide. El camino para independizarse de España significaba para Chiapas cortar vínculos con Guatemala y unirse como estado con México. El fin de la Guerra por Independencia en Nueva España terminó con un corto periodo del I Imperio Mexicano. Los acuerdos firmados por Iturbide dejaron de ser vigentes lo que devolvió la independencia a estos territorios. Las elites chiapanecas y los gobernantes necesitaron dos años para despedirse del plan de unión con las repúblicas centroamericanas. En 1824, el mismo año de la constitución mexicana Chiapas decidió acceder a la república.

5.2.ii. Liberales versus conservadores

La diferencia entre el liberalismo y conservadurismo en el suelo mexicano no nació, ciertamente con la revolución de independencia, pero fue en este periodo cuando se profundizó y exacerbó para prevalecer en la escena política en el siglo XIX y la mitad del siglo XX. Ambos, tanto el conservador como el liberal aceptaba y apoyaba la causa independentista. El conservador veía la revolución como una reacción tradicionalista contra las innovaciones liberales de la península y “en defensa de los valores hispánicos y religiosos amenazados”; el liberal en cambio, promulgaba una idea opuesta: “la revolución aparece como una de las manifestaciones de la conmoción universal provocada por la “Ilustración” y la revolución democrático-burguesa de Francia” (Villoro 1977: 13). Como comenta Luis Villoro: “La Revolución de Independencia comprende, efectivamente, esos dos aspectos antagónicos y por eso mismo no puede reducirse arbitrariamente a uno solo” (ibidem: 14). Claro está que cada una de estas visiones corresponden a las clases sociales presentes en la guerra de independencia y, en su forma, más acabada después de la revolución. Los conservadores surgen de la clase administradora y comerciante, de los terratenientes, ejército y alto clero además de criollos acaudalados. Los liberales, en cambio, se originaban en la clase media que evolucionaba rápidamente al compás de las nuevas influencias siendo las capas más populares que les daba el vigor y la fuerza radicales.

La Revolución de Independencia terminó bajo el signo de una concepción política enteramente distinta de aquella que le dio principio. Desde la derrota de Morelos en 1813, la concepción popular perdió su más vigoroso representante para dar preeminencia a la clase media en la dirección teórica del movimiento. En 1815 Morelos cayó preso por intentar salvar al Congreso. A principios del año 1817 fue disuelto el Congreso por Terán. Uno tras otro, los jefes

se vieron forzados a solicitar el indulto real. En el año 1818, de la prodigiosa fuerza desencadenada por Hidalgo sólo queda la “decadencia de la libertad negativa y escasos núcleos de tropas organizadas al mando de Guerrero; la revolución popular toca a su fin” (Villoro 1977: 116) La concepción del criollo también sufrió una transformación: la concepción liberal burguesa va imponiéndose cada vez con mayor fuerza. Fray Servando Teresa de Mier acepta que los individuos deben ceder una parte de sus derechos y sujetarse a una autoridad elegida por ellos mismos: el Congreso: “Congreso, congreso, congreso, luego, luego, luego. Éste es el talismán que ha de reparar nuestros males (...)” (Mier en Villoro, ibidem: 117). Después de Iturbide, comienza a reinar la soberanía nacional, sin mencionar ya la “soberanía originaria”.

Veamos ahora tres actores de la escena política de México decimonónico que resumen, simbólicamente, el enfrentamiento del conservadurismo con el liberalismo además de su interesante síntesis. La encarnación del primero fue Santa Ana, la del segundo Benito Juárez y la del tercero: Porfirio Díaz.

Antonio López de Santa Anna: un general y también presidente de México en varias ocasiones y sobre todo - un personaje excepcional. Hasta hoy en día ha estado envuelto por una leyenda negra. Santa Ana reconoció la independencia de Texas (traidor), fue responsable de las derrotas en la guerra con Estados Unidos 1846-1848 (perdedor); vendió la mitad del país en 1848 y La Mesilla en 1853 (vendepatria), gobernó como presidente entre 1853 y 1855 a mano dura representando las tendencias clericales y centralistas (conservador). Desterró a liberales sobresalientes como Juárez, Ocampo y Prieto (dictador-tirano).

Como lo demuestra Fowler en su libro *Santa Anna: héroe o villano. La biografía que rompe el mito* (2018) ninguna de estas acusaciones es verdadera. Por un lado, a Santa Ana, como dice Fowler, le gustaba dinero además de que era un corrupto. Pero, esto no debería ser el argumento para culparle de todas las tragedias mexicanas. Por otro lado, Fowler muestra que cuando algunos ya estaban resignados a la derrota, él gastaba el dinero acumulado a través de sus tranzas, para formar ejército y batallar contra los enemigos de México. Se veía así mismo como “el salvador de México” y era bastante excéntrico al grado de hacerle un funeral a la pierna que perdió en la Guerra de los Pasteles contra Francia. Pero, los grandes no siempre pierden por sus propias culpas. Por eso no se trata de revindicar o recuperar una imagen verdadera de Santa Ana. Tal vez la historia de él tiene algo de ver con el proceso de la creación de imágenes negras mientras que la realidad se debería ver en las tonalidades de gris.

Un liberal por excelencia - Benito Juárez - cuyo nombre es usado, metonímicamente, como sustituto de “liberalismo” destacó como héroe, especialmente en la época de los gobiernos postrevolucionarios, aunque en vida gozaba la fama del Benemérito de la República. Se lo percibe como promotor de la consolidación de la nación y la república. A pesar de tratarse de un presidente

sin antecedentes militares, fue una figura clave tanto en la Guerra de Reforma como en la segunda intervención francesa. Sirve como ejemplo de superación: a pesar de su origen indígena, subió por la escalera social desde el eslabón más bajo, al eslabón más alto posible: la presidencia. Al final de su vida Juárez había perdido popularidad principalmente entre los lerdistas y los porfiristas, después de sus reelecciones en 1867 y 1871. Sin embargo, con su muerte en 1872, la figura de Juárez fue revalorada y finalmente, hecha mito.

Es difícil menospreciar la obra de Juárez, o sea, las leyes de Reforma - expedidas en Veracruz en 1859-1860 y agregadas a otras leyes en 1861 cuando triunfó el partido liberal; en 1872, todas las leyes de Reforma fueron incorporadas a la Constitución. Entre las más importantes se encontraban la separación del Estado y la Iglesia, nacionalización de los bienes de la Iglesia, eliminación de las órdenes monásticas; secularización de cementerios; tolerancia de cultos, establecimientos del Registro Civil, libertad de imprenta; secularización de hospitales, establecimientos de beneficencia e instrucción pública. Las leyes de Reforma fueron expedidas en Leyes de Reforma de Juárez está sustentado filosóficamente en los postulados del liberalismo mexicano con objetivos de acción política, primordialmente en relación con la propiedad de la nación y la separación de la Iglesia y el Estado, sustentados principalmente por Melchor Ocampo quien a su vez estaba influido por Rousseau. Por eso, en el extremo opuesto de Santa Anna, infundió a la silla presidencial una sacralidad de una monarquía indígena con formas legales, constitucionales, liberales, republicanas; por eso nunca renunciaría al poder, moriría en el poder. Por eso Krauze lo denomina “idólatra de la ley” (Salcedo y Salcedo, 2017: 376)

Después de la muerte de Juárez fue Porfirio Díaz quien asumió el liberalismo para, al final de su larga dictadura, pasar a la posición conservadora. Brilló por su participación en la segunda intervención francesa en México. Combatió en la Batalla de Puebla, en el Sitio de Puebla, en la Batalla de Miahuatlán y en la Batalla de la Carbonera. En 1863 el presidente Benito Juárez lo nombró General de División y se le dio el mando militar de cuatro estados: Veracruz, Puebla, Oaxaca y Tlaxcala. El 1867, Díaz tomó Puebla y recuperó para las tropas republicanas- la Ciudad de México. Tomó armas contra el gobierno federal en dos ocasiones: la primera contra Benito Juárez, a partir del Plan de La Noria, y posteriormente, contra Sebastián Lerdo de Tejada quien elaboró el Plan de Tuxtepec. Tras el triunfo del segundo, Díaz asumió dos veces la presidencia del país en forma entre 1876 y 1877. Ejerció el cargo en forma constitucional de 1877 al 1880. Posteriormente, ejerció la presidencia del país de manera ininterrumpida entre 1884 hasta 1911. El presidente Díaz sabía cómo convencer a la clase política de que él era el sucesor de los principios juaristas- el orden, la paz y el progreso. Las raíces filosóficas del régimen político de Díaz tuvieron como fundamento los principios del positivismo mexicano: Gabino Barreda y Justo Sierra, influidos por Comte. Así, el régimen estuvo encaminado al progreso material con la pretensión de

mantener el orden y la paz como condición necesaria: “poca política, mucha administración”. Al sacrificar la libertad política, pondría “riendas” al país para conducirlo por el camino no ensayado de la paz, el orden y el progreso material. A los intelectuales los llamaba irónicamente “profundistas” pero sí les ofrecía puestos en el Congreso. Una frase aprendida en sus años infantiles resumía su relación con ellos: “ese gallo quiere maíz” (Salcedo y Salcedo 2017: 383).

Chiapas siguió estas tendencias generales, pero al paso más lento que el resto del país. De acuerdo con el censo de 1814, Ciudad Real - la capital de la intendencia- era una aldea que no contaba más que con seis mil habitantes de los cuales 671 eran españoles o criollos (Favre 1973: 50). La otra parte constaba de los indios y los llamados “castas”, o sea, los descendientes de negros, indios, mulatos, etc. La palabra “castas” viene del siglo XVII cuando se estableció un complejo “sistema de castas” jerarquizadas constituidas por los grupos de población de acuerdo con sus relaciones de sangre. Chiapas fue militarmente anexada a México, en contra de la voluntad de la gran parte de los conservadores quienes, finalmente, aceptaron el *statu quo* no porque creían en las ideas liberales proclamadas en la Constitución de Cádiz y el plan de Iguala, pues éstas favorecían la separación de poderes y respeto a los derechos individuales, sino para restablecer el proteccionismo y el de la época anterior. Ciudad Real bautizada como San Cristóbal era un baluarte tradicional de los conservadores: clericales, católicos, antiliberales cuyo sustento era el sistema señorial basado en el trabajo de los indígenas y los latifundios. Pero, mientras que los latifundistas de Comitán, Tuxtla y Chiapa optaban por las políticas liberales, las élites de San Cristóbal permanecían conservadores apoyando a Maximiliano y rehusando los gobiernos reformadores después de la caída del imperio. La transferencia del poder público del Estado hacia Tuxtla, en 1892 sancionó la marginalización de los Altos en relación con Tuxtla y Comitán, sostuvo el carácter feudal de su economía y caciquil en la política frente a la monarquía moderna o la plantación capitalista en las ciudades vecinas (Favre 1973: 57).

5.A.iii. Clericalismo versus anticlericalismo

La lucha entre los clericales y anticlericales no era un fenómeno nuevo en la escena mexicana. Fue una continuidad de los conflictos entre la Corona y la Iglesia por la supremacía que se resolvieron a favor de la primera, siendo el símbolo de la victoria la expulsión de los jesuitas de Brasil (1759) e Hispanoamérica (1767). Los reyes de España y de Portugal ejercieron su autoridad sobre el clero convirtiendo el así llamado Patronato Regio en un eficaz medio para controlar el poder de la Iglesia.

La guerra de independencia nunca se hizo bajo el signo de la lucha contra la iglesia sino todo lo contrario. Las ideas que la animaban era la defensa de la religión, participación del bajo

clero y adopción de lemas y símbolos religiosos (De la Fuente Monge 1997: 42). Fue un ejemplo más de la insubordinación del clero bajo frente al clero alto el que, finalmente, logró tomar la batuta para defender el poder de las élites dominantes. A pesar del guadalupanismo de Hidalgo, éste último fue degradado por el Santo Oficio, condenado, ejecutado y decapitado, completándose el castigo ejemplar con la exposición pública de su cabeza en una jaula (ibidem 1997: 43). Aun así, las primeras Constituciones iberoamericanas proclamaron la religión católica como oficial. Todas las Constituciones mexicanas (la federal de 1824 y las unitarias de 1836 y 1843) fueron confesionales y orientadas hacia el catolicismo como la religión oficial.

Es cierto que fue a partir de 1833 cuando el Congreso Nacional Mexicano propuso un paquete de leyes que afectaban a la Iglesia, tales como la eliminación del fuero y del uso de la fuerza pública para el cobro de los diezmos y el cumplimiento de los votos monásticos al igual que el proyecto de desamortización de la propiedad eclesiástica y el asunto del Patronato, que era el derecho que antaño había tenido el rey de España a presentar y nombrar candidatos para los altos cargos eclesiásticos. El mismo derecho quisieron entonces ejercer los estados hispanoamericanos independientes. Sin embargo, de todo el paquete de iniciativas propuestas en 1833 fue solamente la eliminación de la coacción civil para el cobro del diezmo y para el cumplimiento de los votos monásticos, ya que tanto la eliminación del fuero como la desamortización de la propiedad eclesiástica se consiguieron en México varias décadas después.

Las tres fuerzas tenían que tomar partido: los conservadores, los liberales y los clericales. Estos últimos, como era de esperar, apoyaron a los conservadores contra las ideas liberales de secularización del Estado y la emancipación de la Iglesia en el marco de un régimen de libertad de cultos. Santa Anna quien ocupó once veces la presidencia entre 1833 y 1855, favorecía a la Iglesia a cambio de los préstamos obtenidos de ella. La revolución de 1855, encabezada por el caudillo Juan Álvarez, acabó con la época de Santa Anna y permitió el acceso de los liberales al poder. Éstos realizaron decisivas reformas políticas referentes al clero. La Ley Juárez en 1855, limitó los fueros militares y del clero, perdiendo este último su inmunidad ante los tribunales civiles. La Ley Lerdo en 1856 desamortizaba las fincas rústicas y urbanas propiedad de las corporaciones civiles y religiosas. La Iglesia perdió sus bienes raíces con excepción de los edificios destinados al culto y la residencia del clero. La ley prohibía a la Iglesia adquirir y administrar inmuebles, restringiendo las donaciones piadosas a las pecuniarias. La Constitución federal de 1857 convertía al Estado en aconfesional y neutral. Se efectuó la igualdad ante la ley, o sea, la abolición de los fueros; se prohibía a los clérigos la participación en las elecciones; el gobierno podía intervenir en materia de culto. La ejecución de esta legislación anticlerical hizo que el clero se aliase con los conservadores en la subsiguiente guerra civil de los Tres Años entre 1858 y 1860 y, luego con el imperio de Maximiliano.

Al inicio de la guerra civil, los conservadores, unidos al Ejército y la Iglesia, abolieron las leyes de Reforma. Por la radical ley de nacionalización de los bienes del clero secular y regular en 1859, el Estado expropió todas las propiedades eclesiásticas; abolió las órdenes religiosas masculinas, los noviciados de religiosas, las cofradías y las hermandades; confiscó las iglesias no autorizadas para el culto. Esta ley se completó con otras sobre registros, matrimonios y cementerios civiles en el año 1859, declaración de la tolerancia religiosa en 1860 y secularización de escuelas y hospitales en 1861. La Iglesia Católica entró en un conflicto inminente no solo con los victoriosos liberales- ateos y anticlericales- sino con el centralismo del estado que no podía aceptar otro centralismo desde el gobierno eclesiástico. A consecuencia, entre 1856 y 1875, el gobierno federal nacionalizó y vendió los latifundios de la Iglesia, que representaban entonces en Chiapas el 30 % de la superficie acaparada. La supresión y venta de estos bienes eclesiásticos no benefició a los indígenas sino a las grandes familias, entre ellas a los Castellanos y los Domínguez de Comitán y a los Pineda y los Paniagua de San Cristóbal.

La contienda entre los clericales y anticlericales tenía una influencia compleja y ambigua sobre las comunidades indígenas. Las relaciones entre los indígenas y los párrocos dependían de las condiciones locales, exigencias de pagar impuestos y también de la labor administrativa de la jerarquía eclesial. En la década de los veinte del siglo XIX escaseaban los fondos para mantener las iglesias católicas, lo que provocaba conflictos y, a la vez, debilitamiento de la iglesia dentro del territorios indígenas. A esto se sumaban los cambios promulgados en la Depresión Central donde los funcionarios civiles comenzaron a sustituir a los curas en sus funciones administrativas (Roció 2005: 148-150).

En la primera parte del siglo XIX, se mantenía también una larga disputa entre los indígenas y los párrocos por maltratos sufridos por estos primeros. Esto provocaba a veces reacciones hostiles de los curas y el abandono de las parroquias que no se podrían mantener ni trabajar pues los indígenas dejaron de asistir las misas y otras prácticas religiosas organizadas por la iglesia. Posteriormente se produjo en la república mexicana el movimiento de “Religión y fueros,” que comenzó en el estado de Michoacán en mayo de 1833 y llegó a Chiapas procedente de Tehuantepec hacia noviembre de dicho año. Este movimiento fue una reacción contra las medidas que pretendió implementar en materia eclesiástica la administración del vicepresidente Gómez Farías entre 1833 y 1834.

Claro está que, en varios lugares, los liberales brindaron apoyo a los indígenas en sus insistencias de liberarse de poder eclesial. La negación de pagar las participaciones para las iglesias condujo a la disminución de los fondos a 70% entre 1820-1848 (ibidem 2005: 148-150). La mayoría de los clérigos, por su parte, subrayaba la imposibilidad de la representación propia por

parte de los indígenas frente a las estructuras de gobierno. Los curas vieron a los responsables del movimiento indígena en los maestros como promulgadores de la secularización. Los maestros, a su vez, encontraban sus seguidores en los principales y representantes de cabildo.

Pero, no debemos de olvidar de una paradoja acuciante: los indígenas estaban en ambos lados de la barricada porque las barricadas no se orientaban por tomar parte de los indígenas o no-indígenas. La cuestión étnica brillaba por su ausencia en la Constitución de 1857. Los mexicanos no se rebajaban a ser indígenas o criollos o mestizos. Todos eran ciudadanos iguales ante la ley. Juárez era un indígena zapoteca, pero fue él y el gobierno de Lerdo de Tejada quienes se hicieron responsables por las políticas de la parcelación y desamortiguación de las tierras colectivas de los indígenas en así llamada Ley Lerdo de 1856. La idea de los liberales estaba dirigida en contra de la propiedad comunitaria favoreciendo la propiedad privada y las formas de apropiación capitalista de mano de obra campesina, la inversión extranjera, la forma de vida moderna y urbana.

Díaz nunca abolió las leyes anticlericales, pero tampoco las ejecutaba. Su espíritu liberal era más pragmático que el de Juárez y los liberales radicales como Lerdo. Bajo la «Paz porfirista» mostró tolerancia a la religión católica permitiendo que esta institución se consolidara sin entrar en conflictos abiertos con el estado. La situación de la iglesia mejoró económicamente, se incrementó su presencia en la sociedad: se aumentó el número de diócesis, de seminarios, de sacerdotes de 3.232 en 1851 -antes de la Reforma- y hasta 4.533 en 1910 (De la Fuente, *ibidem*, 49). La iglesia, por su parte, le pagaba con la misma moneda apoyando el régimen porfirista.

5.A.iv. La cuestión indígena en Mexico independiente antes de la Revolución Mexicana

Ya muy al inicio de la guerra de independencia, se visualizó una diferencia abismal entre la actitud hacia los indígenas por parte de los revolucionarios radicales y la de los moderados. A los primeros pertenecía el cura Hidalgo y Costilla quien el 6 de diciembre de 1810 expidió en Guadalajara un Bando que establecía lo siguiente: 1°. “Que todos los dueños de esclavos deberán darles la libertad dentro del término de diez días, so pena de muerte, la que se les aplicará por transgresión de este artículo”; 2. “Que cese para lo sucesivo la contribución de tributos, respecto de las castas que lo pagaban, y toda exacción que a los indios se les exigía” (Miranda Juárez, 2009: 451). De hecho, el pago de tributo fue a la Corona fue abolido por el Virrey antes de que lo hiciera Hidalgo, siendo este impuesto sustituido por el pago de la alcabala, un impuesto al comercio.

Pero, las ideas revolucionarias de Hidalgo murieron tan pronto como él. Los indios de país en general y los de Chiapas en particular fueron sometidos a un largo proceso de despojo de sus

tierras y el así llamado sistema de baldiaje. Fue la ley federal de 1826 que, complementada por numerosas actas legislativas posteriores, autorizaba a cualquier persona física a comprar a precio fijo las tierras baldías de la nación al presentar pruebas de que la tierra en realidad era baldía. En 1844, el gobernador del Estado redujo las formalidades por medio de un decreto. Todas las tierras cuyos detentadores, usufructuarios o poseedores por diversos títulos no pudieran comprobar su posesión, resultaron susceptibles de ser legalmente vendidas. Las tierras comunales indígenas fueron las primeras en ser afectadas porque el sistema de cultivo exigía que gran parte del terreno reposara antes de la nueva siembra. Lo que para los indígenas era la tierra en reposo, a los ojos de los jueces valía como la tierra baldía (Favre 1973: 58).

La legislación agraria de los años 1826 y 1827, protectora de las tierras colectivas de las comunidades, fue seguida durante las dos siguientes décadas por una codicia desenfrenada de los latifundistas quienes acaparaban las tierras colectivas de los indígenas. El número de latifundios crecía al ritmo acelerado a lo largo del siglo. Mientras que en el centro de Los Altos había 53 latifundios en 1837, este número creció a 80 en 1879, 90 en 1997 y 213 en 1889 (Favre 1973:60).

En 1856, los miembros de las comunidades de Mitontic, Chenalhó, Cancuc y Tenejapa presentaron una denuncia por despojo en contra de los latifundistas de las conocidas familias Larraínzar, Trujillo, Cabrera y Armendáriz. El tribunal encontró que los títulos de propiedad presentados por los indios eran insuficientes. A las comunidades mencionadas se les amputaron miles de hectáreas: a Mitontic una cuarta parte de su superficie y a Chenalhó - dos terceras partes (Favre 1973: 59). Pero los latifundistas eran tan solo un grupo de los acaparadores.

(...) la llegada de las compañías deslindadoras a Chiapas a partir del año 1881. Estas empresas que desarrollaron mayor actividad en el estado desde 1886 —especialmente *Luis Hüller y Cía* y *Mexican Land and Colonization Company*— estaban entre las que, en el ámbito nacional, lograron una triste fama como monopolizadoras de tierras baldías y acaparadoras de tierras colectivas de las comunidades indígenas, por lo que los autores presumen el mismo efecto sobre las tierras de Chiapas (Fenner 2007: 5).

Los tzotziles de San Juan Chamula se rebelaron contra el gobierno mexicano entre 1867 y 1869. Este momento histórico también era clave para el acaparamiento de las tierras colectivas en Chiapas. La llamada “guerra de castas” llegó a su punto final en el periodo entre 1867 y 1870; fue interpretada como “consecuencia lógica y directa del acaparamiento de las tierras colectivas por parte de los ladinos” (ibidem). Esta rebelión como la de 1712 terminó con la victoria de los ladinos. A pesar de que los liberales ganaron la guerra contra los conservadores, en Los Altos seguía en poder los latifundistas. Bajo su presión el Congreso votó la ley en 1892, completada por el decreto del 1893, de acuerdo con la cual las tierras no serían distribuidas a los derechohabientes indígenas, sino adjudicados y vendidos al mejor postor en subasta pública (ibidem: 59).

El acaparamiento de las tierras colectivas de los indígenas fue una de las causas del sistema de baldiaje. Despojados de sus tierras, no tenían ya tampoco la posibilidad de escapar para instalarse en otra parte: “Los indios quedaron aprisionados en los latifundios como en trampas para ciervos” (ibidem: 63). Las tierras que pertenecían a los indios se convirtieron en “baldíos” lo que significaba que ellos podían cultivar una parcela para satisfacer sus necesidades y a utilizar condicionalmente los pastos, los bosques y las aguas del latifundio, mediante una retribución en trabajo. En práctica estaban obligados a trabajar cuatro o cinco jornadas por semana para el propietario. Además, tenían que servir en la casa de este último como “semaneros”, durante ocho días seguidos, según un turno periódico. A esto hay que agregar otras instituciones acompañantes al sistema de latifundios y baldiaje. Los “mozos” que en teoría eran trabajadores libres eran forzados a trabajar en los latifundios a través de las maniobras de los “enganchadores” en San Cristóbal. Éstos últimos primero emborrachaban a los indios para demostrarles a los indios que durante las borracheras habían contraído unas deudas que tendrían que pagar con su trabajo en la finca. Un teatro parecido se aplicaba en así llamadas- tiendas de raya en la finca- donde los indios eran alcoholizados y persuadidos a comprar galantería barata e inútil. El propósito fue un endeudamiento que se podía pagar únicamente con trabajo y servidumbre: “Estas deudas nunca se extinguían. A la muerte de quien las había contraído, caían sobre sus descendientes y, si no los había, sobre los parientes colaterales, de tal modo que un solo individuo endeudado podía llevar a la servidumbre a toda su familia o a todo su linaje” (ibidem: 65).

Chenalhó no era excepción a esta regla. Durante el siglo XIX su territorio fue apropiado por los terratenientes. Para 1885 en San Pedro Chenalhó había cinco fincas (Los Ángeles o Chiktetek, Tanaté, La Merced, Natividad y la Piedad), los ranchos de San Francisco y la ranchería de los Chorros. En Santa María Magdalena estaba la finca rústica de Caridad y, en Santa Martha - la de Macuxtetik (Garza Caligari 2002: 81-82). Cabe destacar que Chenalhó estaba entre los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas más poblados. Junto con Chamula, Tenejapa, San Andrés y Oxchuc - cumplían con la función de reserva de mano de obra para los finqueros y ganaderos ladinos (Pedrero 2011: 249). La afectación de las tierras de estas fincas durante la etapa cardenista del siglo XX daría origen a las colonias, ejidos y comunidades agrarias que actualmente conforman el municipio de Chenalhó. El cambio del nombre del municipio y su historia es un resultado no solo de la resistencia de dicha entidad, sino también de las intervenciones al nivel regional, estatal y federal. En la tabla “Normatividad federal y estatal respecto al estatuto del municipio Chenalhó” podemos apreciar los documentos más importantes que intervenían en la historia de Chenalhó cambiando su estatus legal a través de la historia en los últimos dos siglos (Anexo A).

5.B. De la Revolución Mexicana hasta neozapatismo

En este párrafo repasaremos la siguiente etapa de la historia del poder, a saber - 1). la revolución mexicana; 2) la época de los gobiernos postrevolucionarios con un énfasis especial en la reforma agraria de Lázaro Cárdenas; 3) Las políticas indigenistas desde 1940 hasta la década los 80s. Este panorama debe preparar la escena a otra época marcada por el fin del indigenismo y el clavo a su ataúd - la insurrección neozapatista.

5.B.i. La Revolución Mexicana

La revolución mexicana sucedió 100 años después de la revolución de la independencia y duró casi 10 años como la primera. El levantamiento civil antiporfirista entre 1910-1911 fue encabezado por el abogado Francisco Madero quien, tras la caída de Díaz, impuso las reformas democráticas al régimen político entre 1911-1913. Pero, Madero fue asesinado en 1913 y nadie ni nada pudo frenar la avalancha de la revolución que se estaba aproximando. Aunque fue una revolución mestiza y fragmentada, su propósito no fue tan solo ganar el poder político sino, sobre todo, reconstruir el país entero. Primero Emiliano Zapata propuso el Plan de Ayala que fue adoptado en 1911. Este plan exigía la devolución a los pueblos de las tierras que se habían acaparadas en las haciendas. Fue en 1912 cuando algunos jefes revolucionarios hicieron los primeros repartos de tierras. En 1915 las tres fuerzas revolucionarias más importantes, es decir, el constitucionalismo, el villismo y el zapatismo, promulgaron las leyes agrarias. Después de la revolución, el reparto de tierras se volvió la idea número uno en el estandarte de un gobierno nacional hegemónico: la constitución de 1917 incluyó el reparto de tierras en su artículo 27. Desde entonces, y con sucesivas adecuaciones hasta 1992, el reparto de tierras sería mandato constitucional y política del Estado mexicano.

Las reformas agrarias fue un punto nodal en las contiendas políticas durante la turbulenta década de la revolución. En 1914, la imposición del gobierno carrancista en Chiapas, dio origen a un movimiento de protesta impulsado por finqueros pertenecientes a las riberas de El Amatal, Canguí y Verapaz, del entonces departamento de Chiapa conocido como “mapachismo”. Este grupo de finqueros formó un ejército que combatiría a las fuerzas carrancistas hasta 1920, cuando lograron conformar la División Libre de Chiapas. La guerra civil continuó produciendo en las filas constitucionalistas un fenómeno de neocaudillismo militar. Fue en 1920 cuando los hombres fuertes de Sonora como Álvaro Obregón, Adolfo de la Huerta y Plutarco Elías Calles construyeron una alianza contra el presidente. Carranza fue asesinado. Su sucesor - Obregón en el periodo 1920-1924 trataba conjugar los intereses de campesinos, obreros, militares, caudillos locales y la iglesia

católica. Intentaba a llevar al término la contienda entre los clericales y anticlericales abriendo los templos cerrados (de la Fuente Monge, 1997: 39-65)

La revolución mexicana no cambió la situación de los campesinos de la noche a la mañana. En caso de Los Altos, aumentó el caos. La participación de los indios en la revolución, en algunos casos era contingente y superficial, en otros más- consciente y planeada. Veamos dos ejemplos de los líderes tzotziles que ilustran estas dos actitudes respectivamente: Juan Pérez Jolote, el protagonista chamula de la autobiografía redactada por Ricardo Pozas y Manuel Arias Sojob - el líder de Chenalhó, cuya historia fue escrita por su hijo - Jacinto.

Juan Pérez Jolote así habla de estos tiempos turbulentos: “Se supo en la cárcel que se iba a perder el Gobierno, que lo querían cambiar porque habían matado al Presidente; y para defenderse buscaba gente para el batallón” (Pozas 1959: 41). Juan Pérez Jolote se une a las tropas para salir de la cárcel: “Dos de los que estaban presos escribieron al Gobierno, y les contestaron que si querían ser soldados los prisioneros, que lo solicitaran al Gobierno. Los otros prisioneros no decían nada, no sabían decir si querían o no irse de soldados; pero el Gobierno aceptó no sólo a los dos que lo habían pedido, sino a todos los que estábamos en la cárcel, y hasta los inválidos salieron de la prisión y vinieron con nosotros” (ibidem). El chamula cambia de bando como de sombrero: una vez se junta con los maderistas, otra vez con los carrancistas, otra - con los villistas:

Poco tiempo después salimos a encontrar a Carranza por donde venía. Antes de salir, llegó al cuartel un cura padrecito, y nos formaron a todos. Se paró en una silla, y nos dijo: “Bueno, batallones —todos nos hincamos de rodillas—, hoy les vengo a decir que mañana o pasado tomamos el camino, porque viene cerca nuestro enemigo. Cuando estén en la lucha no van a mentar al diablo ni al demonio; sólo van a decir a toda hora, cuando amanece, cuando anochece, estas palabras que voy a decir; óiganlas bien: ¡Viva la Virgen de Guadalupe! Porque ella es la Patrona de México, porque es la Reina de México y ella nos librará de nuestros enemigos cuando entremos a los balazos”. Los que ya estaban curados empezaron a decir: “Quién sabe cómo nos va a ir, porque nos vienen a comer, y no sabemos qué clase de gente nos va a venir a comer”. Los heridos y enfermos se ponían a llorar porque ellos no podrían salir; porque no podrían correr; porque a ellos sí se los iban a comer. Decían que eran los carrancistas los que venían comiendo gente. Al poco tiempo entró a México Carranza; oíamos en el hospital que pasaban tronando los balazos; oíamos los gritos de los que pasaban por la calle: “¡Viva Venustiano Carranza! ¡Chingue a su madre Victoriano Huerta! ¡Que muera Francisco Villa! ¡Que muera también Emiliano Zapata!” (ibidem: 37)

Al haber probado que los carrancistas no comían gente, Juan Pérez Jolote batallaba a su lado, para pasar al lado de los villistas: “Nos dieron de alta otra vez, nos volvieron a dar las armas y nos regalaron cinco pesos a cada uno. Y quedamos con los villistas” (ibidem: 46). Al entregarse nuevamente a los carrancistas, su travesía termina: “Hora que ya están aquí rendidos y que ya entregaron las armas, ¿qué es lo que quieren? ¿Quieren seguir de carrancistas? El que no quiera seguir, puede salir libre, puede volver a su tierra a trabajar”. Yo dije: “No quiero seguir porque quiero trabajar en el campo” (ibidem 48). Juan Pérez Jolote regresa a su paraje Cuchulumtic y se vuelve un líder tradicional al pasar por todos los cargos más importantes.

Probablemente, esta experiencia no fuera típica para todos los indígenas de los Altos, pero sí ilustra bien el estado de la consciencia de los reclutas indígenas quienes participaban en la

revolución además de que muestra el carácter cerrado de las comunidades indígenas de Los Altos colonizados desde fuera por los ladinos, pero autónomas y unidas desde adentro.

En cambio, Chenalhó en la época revolucionaria estaba dividida entre el gobierno de los ladinos y el indígena, entre los líderes que servían a los ladinos y los que buscaban la autonomía.

Arias así recuerda a uno de los falsos líderes - Antonio Bótaz - quien recibía las mordidas de los ladinos:

Pero el porfiriato tuvo de aliado a Antonio Bótaz, un escribano que, lejos de ser defensor de su pueblo, se puso del lado de los ladinos. Por unos garrafones de trago, unos manojos de carne salada, unos cigarros y unas cuantas "tortillas ladinas", permitió que los comerciantes hicieran, primero, sus galeras para vender sus mercancías, luego, sus casas dentro del "lum". Se profanó el pueblo, pero nadie protestaba porque Antonio Bótaz era muy temido; aventajaba a los ladinos en el maltrato a sus paisanos: al saludo reverente de inclinación de cabeza de los que pedían justicia respondía con los pies, en lugar de corresponder con la mano como es costumbre; abusaba de las mujeres de los que mandaba a la cárcel. Antonio Bótaz supo dar más miedo a los ya temerosos paisanos suyos: "Si te alzas, si sigues hablando, si no obedeces lo que te digo, te irás muy lejos para no regresar jamás a tu casa dacia a los acusados de cualquier delito. También en complicidad con el secretario de la presidencia José Aguilar Rodas, fue el que dio a los ladinos las parcelas de las orillas del pueblo (Arias 2009: 76)

Bótaz era un ejemplo del mal líder, servía a los ladinos, desatendía y maltrataba a su propia gente, era alzado y no saludaba con reverencia a los ancianos. Finalmente, continua Jacinto Arias: "A Antonio Bótaz se le pudrió el pene y se murió. El pueblo sintió un poco de alivio, pero los escribanos que le siguieron, si bien no eran malos, eran inútiles; apenas si sabían leer y escribir, a duras penas mascullaban el castellano; eran miedosos, buscaban su seguridad sometiéndose a los caprichos del secretario que protegía los intereses de sus paisanos (ibidem: 79).

Arias contrapone a la figura del mal líder, la de uno bueno - el de su padre Manuel Arias Sojob llamándole - *jmetzanej lum* - arreglador del pueblo. Manuel Arias Sojob desde muy temprana edad, aprendió de sus sueños que debía curar a su gente volviéndose un *j'ilol* (curandero): "Dios vio que tenía ganas de aprender a curar y me enseñó en mis sueños" (ibidem: 81). Manuel, el *jmeltzanej lum*, aprendió a pulsar, a rezar, a liberar el *xchulel* (alma) de los malos espíritus, curar del espanto y de las enfermedades echadas por los brujos o *ak'jchameletik* (echadores de las enfermedades). Cuando Manuel tenía siete años, comenzó a aprender leer, escribir y calcular. Cuando era ya joven los pasados le pidieron que fuera su escribano. Él se negaba varias veces: "Seguí negándome y por eso me metieron a la cárcel un buen rato, llegaban con regalos a hincarse a la puerta de la cárcel, a rogarme que aceptara ser su escribano; pero yo me seguí negando, Por fin después da tanto, les dije que lo iba a pensar si me sacaban de ahí" (Arias 2009: 86). Con el paso del tiempo, tenía sueños en los cuales el Dios le comunicaba que su destino era servir: "acepté el 'bocado' porque todo parecía indicarme que *mi* destino era estar al lado del ayuntamiento con *mi* pluma y papel" (ibidem: 87). Entre sus primeras tareas era enfrentarse con el presidente ladino José Montes: (ibidem: 126).

Ya era el presidente ladino el que mandaba, sólo querían que la planilla del año nuevo estuviera integrada exclusivamente por ladinos: ya tenían escogidos a sus regidores y su sindico. El ayuntamiento y los pasados vieron el peligro de que fueran reemplazados definitivamente por los mestizos en el cabildo; empezaron a

insistirme que hiciera algo, que fuera a San Cristóbal o a Tuxtla a hablar con los jefes y rogarles que no permitieran que el ayuntamiento de Chenalhó pasara a manos de los ladinos (ibidem: 88).

Los *riox* de los pasados fueron escuchados. Manuel volvió con la carta en la cual se decía que los ladinos no deberían entremeterse en los asuntos del Ayuntamiento de Chenalhó. Este logro resultó efímero. Los responsables de la petición fueron encarcelados. Amarados y guiados por los caballos montados por los ladinos fueron expuestos a la vista del pueblo. Los liberados indígenas se fueron a quejarse con los gobernantes de San Cristóbal. La situación se calmó. El presidente municipal ladino se fue con su familia a San Cristóbal. Manuel aprovechó la situación política y se juntó con los carrancistas, para batallar contra los ladinos. Entre uno y otro plan, entre una y otra intriga, Manuel fue nuevamente encarcelado en San Cristóbal. Permaneció preso por tres meses. En los tiempos de Obregón la situación nuevamente se calmó. En la segunda y tercera década del siglo pasado Manuel Arias siguió defendiendo a su pueblo. Por sus malas experiencias con la gente ladina y mestiza, desconfiaba de los *kaxlanes* incluyendo a Erasto Urbina. Pero, con las necesidades de su pueblo aprendió que algunas alianzas con los cardenistas pueden traer provecho a los indígenas de Chenalhó. El objetivo de Arias Sojob era lucha por el reparto agrario y en contra de la explotación laboral de los indígenas. Como líder se dio cuenta que su municipio necesitaba dirigentes educados que dominaran, leyeran y escribieran el español. Por este motivo se dedicó a educar a un grupo de jóvenes que después ejercerían puestos importantes en su comunidad (Arias 2009: 138-140).

Tanto Juan Pérez Jolote como Manuel Arias Sojob eran los primeros líderes indígenas en la época revolucionaria y postrevolucionaria. Defendían a sus pueblos *desde* sus comunidades saliendo periódicamente hacia afuera; negociaban con los ladinos usando su capacidad para hablar castellano, se enfrentaban con ellos, pero eran siempre parte de un solo mundo - el indígena. Fueron los ancestros no muy lejanos de los nuevos líderes que vendrían después con el gran movimiento del indigenismo. Pero antes de pasar a esta época nos urge mencionar la gran reforma agraria de Cárdenas.

5.B.ii. La época de los gobiernos postrevolucionarios

La revolución y la constitución de 1917 fueron un preludio a la obra maestra del presidente Lázaro Cárdenas. El Presidente Lázaro Cárdenas del Río gobernó México de 1934 a 1940. Las políticas indigenistas durante el gobierno de Cárdenas se desarrollaron bajo el techo del indigenismo del gobierno federal, a través del Departamento de Asuntos Indígenas (DAI) abogaba por la integración de los indios a la nación a través de la educación, la castellanización, los proyectos productivos y la organización de fiestas cívicas.

La tarea más importante que emprendió el gobierno de Cárdenas a partir de 1934 fue, sin embargo, el reparto agrario. A lo largo de un extenso período se entregaron a los campesinos más de 100 millones de hectáreas de tierras, equivalentes a la mitad del territorio de México y a cerca de las dos terceras partes de la propiedad rústica total del país, con los que se establecieron cerca de 30 000 ejidos y comunidades que comprendieron más de 3 millones de jefes de familia. Con el apoyo de los funcionarios vinculados con el presidente Cárdenas, en Chenalhó, se logró convertir algunas haciendas en ejidos o colonias (Arias, 2009: 146).

Contra las ideas de los gobiernos anteriores y de las élites regionales, que percibían al indio como un obstáculo para la modernización del estado o un peón al servicio de los finqueros, Cárdenas lo vio concibió como un ciudadano de la nueva nación fundamentada en los ideales colectivistas y socialistas. Los indígenas era un grupo privilegiado gracias a sus características innatas que incluían lealtad, frugalidad, virtud moral y habilidad para adaptarse al cambio. Por primera vez se los empezó a ver no como menores de edad” sino como seres racionales y políticamente maduros (París Pombo 2007: 8).

Claro que Lázaro Cardenas había que combatir una fuerte oposición a su reforma. Victórico Grajales hacendado y diputado local quien accedió a la gubernatura estatal en 1932 fue conocido como el fundador del órgano estatal, o sea, Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena (DASCPI) protector de las élites locales ascendentes, en 1934. Grajales impulsó la “incorporación de los indígenas a la civilización” a través de los programas “provestido del alumno indígena” y la Campaña “propantalón del jornalero indígena”. En el Decreto 155, por el cual se creaba el Departamento, Grajales afirmaba:

Considerando que el mayor problema social que agobia y detiene la evolución económica de Chiapas es la existencia de las grandes masas indígenas que, representando 38% de nuestra población, son el lastre del 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 (Grajales en París Pombo 2007: 5)

En 1936, la disputa entre Cárdenas y Grajales llegó a su zenit por motivo del cambio de gobernador. Por un lado, el candidato cardenista a la gubernatura del estado - Efraín Gutiérrez- en su campaña, se basaba en una sutil alianza con los grupos más cercanos a la jerarquía católica aflojando la agenda anticlerical; por otro lado, los cardenistas derogaron una ley por la cual los tzotziles habían sido excluidos de las votaciones primarias del Partido Nacional Revolucionario - (actual PRI) en Chiapas, con el argumento de que estaban intelectualmente incapacitados. El encargado principal de esa campaña fue Erasto Urbina. En cambio, el candidato de Grajales- Samuel León - encabezó el intento de finqueros y ganaderos por contener las reformas sociales y proteger a los finqueros del reparto agrario. Los oligarcas formaban sindicatos propatronales y reprimían sindicatos independientes, el control de las organizaciones sindicales por parte de

finqueros y ganaderos. Finalmente, Cárdenas logró suprimir a los grajalistas en las elecciones para gobernador de Chiapas en 1936 (Reséndiz García 2011: 33).

Lo que salta a la vista en estos datos es que el cardenismo reforzaba el partido hegemónico - el PRI. En la época postrevolucionaria aparecieron nuevos casos de los liderazgos, llamados por muchos - cacicazgos. En la mayoría de los casos esto significaba el comienzo de las nuevas relaciones entre la política nacional y los municipios y comunidades indígenas²⁴. Se buscaba más fuerte vinculación entre el poder federal y los municipios indígenas. Las autoridades locales fueron incorporadas al sistema de gobierno nacional y estatal, es decir a la lógica de las prácticas, que permitía al partido hegemónico (PRI), organizar y ganar las elecciones municipales, nacionales y estatales. Ese proceso de “toma” de poder en Los Altos de Chiapas por parte del partido hegemónico Jan Rus llama - la Comunidad Revolucionaria Institucional (CRI).

[...] los tzotziles y tzeltales, de 1936 en adelante, continuaron apoyando al partido oficial en todos los periodos de elecciones, tanto estatales como federales. Los días de las elecciones se entregaba el número apropiado de boletas electorales a sus ayuntamientos y los escribanos las devolvían, debidamente marcadas, cuando los funcionarios electorales pasaban a recogerlas por la tarde (Rus 2002: 263).

Mientras el PRI obtuvo un fuerte apoyo por parte de los indígenas alteños, la reforma agraria cardenista no logró sus propósitos. La vida de los indígenas no mejoró, los campesinos seguían viviendo en una pobreza extrema. Para resolver el problema del “indígena” los políticos, intelectuales y artistas crearon le dieron continuidad al movimiento socio- político que ya en el tiempo de Cárdenas se llamaba “indigenismo”.

5.B.iii. Las políticas indigenistas desde 1940 hasta la década los 80s: Promotores y maestros entran en la escena

Si entre los indígenas y el resto de la nación se abre un abismo, topamos con las siguientes alternativas:

- a) Dejar ambos grupos como están velando por su bienestar, pero manteniendo las diferencias culturales;
- b) Integrar a los indígenas a la nación cambiando su cultura;
- c) Negociar entre varias culturas respetando las diferencias.

La postura **a)** contradecía los ideales de la Constitución de 1917 en la cual se presenta una lista de los derechos del ciudadano: entre éstos el no solo la igualdad personal o la libertad individual sino también “derechos económicos y sociales”, a saber, los derechos a la vivienda y a la salud además de los derechos políticos de la mujer (Mueller 1992: 54-67). La postura **c)** era desconocida en aquel tiempo en que lo que se defendía fervientemente, era la homogeneización de la nación. Como

²⁴ Podemos afirmar siguiendo a Asad (1973) que en los Altos de Chiapas se implementó el sistema parecido a las prácticas inglesas conocidas del continente africano del gobierno indirecto (*indirect rule*) con la única diferencia que las poblaciones indígenas en los siglos XIX y XX estuvieron influidas por los gobiernos coloniales, sino por el gobierno nacional que representaba los intereses de los más ricos mestizos.

la única solución quedaba la postura **b)** que precisamente asumía que hay que transformar los grupos indígenas en los ciudadanos de la nación. Pues en las comunidades no se pueden atender los derechos mencionados en la Constitución. Dado que la nación mexicana es la nación de los mestizos, había que cambiar la cultura indígena para hacerla más parecida a la de los mestizos. Había que “incorporándolos, fundiéndolos con él, tendiendo, en fin, a hacer coherente y homogénea la raza nacional, unificando el idioma y haciendo convergente la cultura” (Gamio 1960: 10).

En la década de los 30, bajo la presidencia de Cárdenas, el Sindicato de Trabajadores Indígenas organizado por Erasto Urbina promovió en la región la organización de comités agraristas que tramitaron demandas de tierras y organizaron invasiones en las fincas. Hasta entonces, los escasos comités agraristas de Los Altos habían sido organizados por los maestros enviados desde SEP (París Pombo 2007: 11). Al ser trasladados a ciudad Las Casas, los promotores del Departamento se convirtieron también en intermediarios políticos importantes. Algunos indígenas bilingües cercanos a Erasto Urbina ocuparon puestos de secretarios municipales. En Chamula, el propio Urbina designó un grupo de escribanos, entre ellos Salvador Gómez Oso y Pascual Patishtán, que participó en el cabildo del pueblo y formó el comité de la reforma agraria. Esos mismos indígenas asumieron funciones en la dirección de STI (Wasserstrom 1989: 202). De la misma manera, jóvenes indígenas bilingües que habían participado en el comité electoral en favor de Efraín Gutiérrez fueron desplazando a las antiguas autoridades tradicionales monolingües en comunidades como Cancuc, Mitontic y Tenejapa (ibidem: 213). Esta participación de los nuevos líderes indígenas e indigenistas contribuyó considerablemente a que 57.3% de la tenencia en 1944 era de tipo ejidal además de que cambiara la estructura del poder en las comunidades (ibidem: 198-200).

En 1947 la Dirección de Asuntos Indígenas ocupó el médico, historiador y antropólogo. Gonzalo Aguirre Beltrán. En noviembre de 1948, Miguel Alemán firmó la ley de creación del Instituto Nacional Indigenista (INI), que marcó la nueva etapa de la centralización de las tareas estatales respecto a la población indígena (Portal Ariosa y Ramírez Sánchez 2010: 181).

Aguirre Beltrán ofrece una teoría original, conocida como “teoría de regiones del refugio”. Las así llamadas “culturas indígenas” son las formaciones sociales coloniales, que no provienen del pasado prehispánico glorioso, sino que son los “residuos de la antigua explotación colonial” (1986: 382). La teoría de Aguirre Beltrán se fundamenta en cinco pilares. En primer lugar, la historia de las culturas en contacto asimétrico se analiza como un proceso de aculturación que tiene lugar en una región intercultural. Este contacto sucede según el esquema: punto cero del contacto, *continuum* adaptativo, integración sociocultural, aculturación (Aguirre Beltrán 1970: 37-47). En segundo lugar, puede producirse un choque cultural que puede aminorarse gracias a los

intermediarios o agentes de “interculturación” (ibidem 1970: 45). En tercer lugar, las “regiones de refugio”, reproducen de plano la estructura colonial formando el “abrigo contra los embates de la civilización moderna” (Aguirre Beltrán 1967: XV). En cuarto lugar, dichas regiones son responsables de la perpetuación de la interdependencia basada en los *mecanismos dominicales* heredados de la época colonial. El producto de estos mecanismos es la reproducción de la segregación racial típica de la sociedad de castas, la “superinferioridad” y la “supersubordinación”, característica para la sociedad dual (ibidem: XII). En quinto lugar, todos estos residuos coloniales, incluyendo regiones de refugio “(...) impiden el proceso de mestizaje biológico y cultural y, con ello, la final integración del país (...)” y deben ser abolidos (Aguirre Beltrán 1991: 112).

Aguirre Beltrán necesitaba la teoría para actuar, no para especular. El INI había de elaborar una estructura práctica para realizar los postulados de la antropología aplicada. En las regiones indígenas, estos fines se alcanzan por medio del sistema de centros coordinadores. En 1951, Aguirre Beltrán es designado por el Consejo del INI para poner en práctica el que sería el primer programa de desarrollo de la comunidad, el Centro Coordinador Indigenista de la Región Tzeltal-Tzotzil en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Los equipos de trabajo de los centros coordinadores están organizados en tres niveles: a) los especialistas —economistas, educadores, agrónomos, etcétera—pero desconocedores de la cultura indígena. Ellos se apoyan en el siguiente equipo; b) los intermediarios entre indígenas y ladinos; y c) así llamados “promotores culturales”, provenientes de sus propios grupos; son ellos quienes “dan los primeros pasos en esa ruta ascendente que es el proceso de aculturación” (Aguirre Beltrán 1970: 45). El equipo está encabezado por un antropólogo, acompañado de varios asesores: un economista, un maestro de salud pública, un maestro en educación fundamental, un contador-administrador y un antropólogo auxiliar, encargado de “la medición del cambio cultural” (ibidem: 147). El proyecto fue puesto en práctica y desarrollado prácticamente hasta el nacimiento de la insurrección neozapatista en 1994.

Uno de los puntos clave estaba la educación indígena bilingüe. El trabajo de esta institución en el campo de educación Pineda describió en los siguientes puntos:

1. Estudio de los patrones culturales de los grupos étnicos objeto de la acción del INI.
2. Inducción del cambio originado por la implantación de la escuela y sus proyecciones, como un movimiento que partiera desde el interior de las propias comunidades.
3. Utilización de personal nativo como promotores o maestros.
4. Utilización de personal con ascendiente en su comunidad.
5. Enseñanza en lengua materna como medio para la castellanización.
6. Participación de la comunidad en las labores de la escuela.
7. Persuasión y no coacción.
8. Hacer de la escuela y del promotor el eje sobre el cual debe girar el desarrollo de la comunidad (Pineda, 1993: 286).

La labor del INI en la materia de la educación, sobre todo los puntos 3 y 4 de la lista de Pineda tenía un impacto que sería difícil de pasar por alto. Los así llamados promotores, maestros o personal nativo, fueron de hecho los jóvenes quienes al ser contratados en el proyecto de INI

formaron un grupo de los nuevos líderes quienes, en oposición a los líderes de la generación pasada, como Manuel Arias Sojob, no trabajaban en la comunidad y para la comunidad, no se enfrentaban con los ladinos, no se ocupaban de pasar por el sistema de cargos. Fueron los líderes que, animados por sus sueldos y contactos con el mundo mestizo, podían perfeccionar su situación personal, intermediar entre los dos mundos, trasladarse por temporadas a San Cristóbal. Suya fue la época no del cierre sino de la apertura. Las comunidades empezaron a recibir las influencias externas, las personas y bienes empezaron a circular, las grandes transformaciones sociales les esperaban a los pedranos a la vuelta de la esquina.

5.B.iv. Rumbo al neozapatismo

En esta parte de la tesis acabamos de mencionar la historia del poder entendido como la supremacía una estructura centralizadora y dominante (la colonia y la nación bajo la órbita de México Independiente) sobre otra descentralizada y subalterna conformada por los pueblos o comunidades indígenas. Entre estas dos etapas de dominación existe una diferencia sutil pero importante. En la primera: “El dominio colonial convirtió en indios a los diversos pueblos nativos de América, y con ello, les impuso una identidad étnica que los hizo iguales entre sí, en tanto dominados ante los colonizadores” (Pérez 2002: 73). La segunda etapa se basaba en la secularización de la dominación: “El discurso liberal sobre la igualdad, los derechos individuales y la libre empresa, constituyó el elemento articulador de la nación que excluyó las diferencias culturales y raciales como componentes vigentes de la organización social y simbólica de la sociedad”, pero esto no significó un cambio en la dominación étnica vinculada con la explotación económica anterior (ibidem: 73-74). La tercera etapa que empieza con el movimiento neozapatista y la idea de la autonomía. Pero, nunca podemos entender este movimiento si no lo trazamos hasta el pasado para ver el contexto que le dio origen. Veamos aquí dos hilos de los años 80 y 90 a partir de los cuales se tejía la tela del movimiento neozapatista: 1) la crisis dentro de la estructura corporativista del Estado basada en la hegemonía del PRI; 2) La crisis económica en la década de los 70.

Como recordamos, desde la época de Cárdenas, los indígenas del país en general y los alteños en particular, empezaron a participar en la vida política bajo la égida del tradicionalismo priista. La gran ventaja de esta tradición residía en su unidad y homogeneidad. Las desventajas eran muchas: los mencionados cacicazgos y corrupción, la falta de democracia y *last but not least* - el corporativismo que sofocaba las reformas neoliberales y democráticas²⁵.

²⁵ Corporatismo “Un sistema de representación de interés en el que las unidades constituyentes se organizan en un número limitado de categorías únicas, obligatorias, no competitivas, jerárquicamente ordenadas y funcionalmente diferenciadas, reconocidas o autorizadas (si no es que creadas) por el Estado y a las que se les otorga un monopolio deliberadamente representativo dentro de sus respectivas categorías a cambio de respetar ciertos controles en su elección de líderes y en la articulación de demandas y apoyos” (Schmitter; 1992: 619).

La falta de democracia, no sólo se daba en las elecciones, también sucedía al interior del PRI. Esto se puso de manifiesto cuando, en la selección de candidato a la presidencia de la República, fue impuesto Carlos Salinas de Gortari. Cuauhtémoc Cárdenas, otro aspirante a la candidatura PRIísta, abandonó este partido denunciando la falta de democracia y postuló su candidatura a la presidencia por una coalición de partidos llamada Frente Democrático Nacional (FDN)²⁶ que contendió en las elecciones a la presidencia de 1988 (Carr 1996). La contienda electoral estuvo reñida entre el PRI, PAN y la coalición del FDN. Dos fenómenos rompieron con la rutina de las elecciones pasadas: una, que antes no se había visto la presencia masiva en las urnas y la otra - el manejo oficial de la famosa caída del sistema.

El sistema de conteo de votos se cayó, dando pie a grandes sospechas de fraude electoral. El ganador resultó el candidato del PRI, Carlos Salinas de Gortari, quien al asumir la presidencia trató de reformar su partido. Se dio cuenta que la estructura partidista no era una garantía para ganar las elecciones y que la falta de democracia en el interior del PRI estaba debilitando al partido. En la XIV asamblea del PRI, Carlos Salinas propuso y logró un acuerdo de que la elección de dirigentes fuera por el voto directo y secreto de sus militantes lo que quitaba cotos de poder a los sectores corporativos. Pero la Confederación de Trabajadores de México (CTM) y la Confederación Nacional Campesina (CNC) se opusieron a la reforma. El Presidente decidió actuar por su lado y fuera de las estructuras del partido, con redes paralelas a las de los grupos corporativos, creando nuevas organizaciones, con un formato más ágil, pero con la misma lógica corporativa, el neocorporativismo (Burguete 2006:162-163).

Esta estrategia política de Salinas de Gortari se implementó en Chiapas con la creación de una nueva organización campesina neocorporativa llamada: Sociedad Cooperativa Magisterial (SOCAMA), que fue creada para renovar las élites dentro del PRI. También se dio una implementación de los programas nacionales como el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) y de los Fondos municipales. Todo este escenario trajo como resultado la configuración de nuevos actores que competían al interior del PRI, tanto por el control de los ayuntamientos, como por obtener los fondos de los programas (ibidem: 163). Gracias a ello la dominación del PRI se iba manteniendo en la década de los años noventa, aunque con los graves problemas relacionados con un nuevo proceso de multipartidismo. A esta cuestión volveremos en el siguiente capítulo. Por ahora nos urge mencionar otra causa de la movilización neozapatista- la crisis económica.

²⁶ Esta coalición estaba integrada por el PARM (Partido Auténtico de la Revolución Mexicana), PFCRN (Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional), PPS (Partido Popular Socialista) y PMS (Partido Mexicano Socialista).

Después de la lanza de los precios de petróleo en 1973, causada por la crisis de la OPEC, México se endeudó con el sistema bancario mundial, rebotante en aquel entonces de petrodólares del Oriente Medio para producir petróleo para la exportación (Collier y Quaratiello 2005). Los préstamos se usaron para financiar una nueva infraestructura en todo el país: las perforaciones en Tabasco y Veracruz, cientos de kilómetros de las carreteras y caminos además de tres represas hidroeléctricas en el río Grijalva en Chiapas, la que comenzó a suministrar al país alrededor de la mitad de su energía hidroeléctrica. El *boom* atrajo miles de campesinos que abandonaron sus milpas para buscar empleo en las obras y el transporte. La agricultura disminuyó del 14% del PBN en 1965 a un 7% del mismo en 1980 (ibidem: 10). La crisis de la deuda de 1982 sacudió el boom desarrollista mexicano. El colapso de los precios mundiales del petróleo dejó a México incapaz de cumplir con 96 mil millones U\$ de deuda externa otorgada con vista de las promesas de exportar petróleo. El sistema bancario internacional impuso la austeridad al presupuesto mexicano. La solución elaborada por Salinas de Gortari residía en la privatización de las empresas nacionales y eliminación de los subsidios a la agricultura. Tanto en primer periodo como en el segundo, la economía tradicional indígena empezó a colapsar (ibidem: 91-158). Esto, como una avalancha acumulaba otros fenómenos: el desempleo y la búsqueda del trabajo en el campo. Como relata Jan Rus, la agricultura comercial de Chiapas requería de unos 125000 trabajadores estacionales a principios de los setenta y de sólo unos cuantos miles más a mediados de los ochenta. Mientras tanto, el número de hombres indígenas que buscaba el empleo en el campo casi se duplicó entre 1970 y 1990, al pasar de 150 000 a más de 300 000 (Rus, 2005, 2016).

En esta situación, la crisis desembocó en una explosión de flujos migratorios a las ciudades y al país vecino (D. Rus y J. Rus 2014) Los hombres se iban en busca de recursos económicos a las ciudades grandes - Villahermosa en Tabasco, Cozumel en Quintana Roo, México o, posteriormente, a principios del siglo XXI, a Estados Unidos. La mayoría regresaban a la siembra y la cosecha para migrar nuevamente. Se experimentaba con nuevas actividades económicas como el cultivo de café, telares de enaguas, turismo o búsqueda del trabajo en calidad de maestros bilingüe (Pérez Pérez 2009: 414). Todos estos procesos no solo abrían las comunidades y propiciaban los contactos con los mestizos de la ciudad sino además reconfiguraban relaciones de poder dentro del municipio, creaban desigualdades dentro de la sociedad indígena y generaban nuevas formas de explotación. Diferentes momentos del desenvolvimiento del movimiento neozapatista, como la insurrección de 1 de enero de 1994 y su impacto nacional e internacional, los acuerdos de San Andrés con sus postulados de autonomía, la masacre de Acteal de 1997 y todos los sucesos posteriores pertenecen ya a la otra época que será esbozada en el siguiente capítulo.

Capítulo 6 – Fundamentando nuevos liderazgos y tendencias en la política local de Chenalhó después de la erupción de (neo)zapatismo (1994-2015)

La gran parte del capítulo anterior donde se ha reasumido la historia de poder en México, Chiapas y Chenalhó está dedicada a la conformación de la escena en tiempos diferentes, a saber, mesoamericanos, coloniales y de México independiente. Todos estos elementos del pasado están presentes en Chenalhó cuando miramos hacia la escena actual y sus elementos. Este pasado se ha mantenido en las creencias, en nombres de los cargos y fiestas, en el apego al partido hegemónico, en las formas de tomar las decisiones, etc. Por siglos la unidad en el municipio fue concentrada alrededor del conflicto entre indígenas y mestizos; entre otros organismos colectivos estaban también las agencias que estaban dentro del municipio: Santa Martha o Magdalenas. La desaparición de las fincas y del sistema de baldiaje transformaron tanto la actitud de algunos líderes indígenas de Chenalhó como la estructura de municipio en lo referente a la administración de la tierra y sus propietarios. Antes a la unión contribuían tales factores como la resistencia colectiva frente a los opresores criollos y mestizos, la participación en el sistema de fiestas y cofradías y, posteriormente, en el sistema de cargos. Pero el sistema opresivo no ha desaparecido ni con la liquidación de fincas ni la expulsión de los mestizos de los puestos de la presidencia ni los de escribanos que hasta entonces fungían como intermediarios entre el municipio y el gobierno estatal. Por la mayor parte del tiempo en el siglo XX se desarrollaba una dominación priista en el campo político municipal. Esto de alguna manera realizaba intereses del gobierno que ocultaba la realidad en la cual vivían los indígenas: la opresión, el olvido, la pobreza. Pues tras el dicho: “todo Los Altos de Chiapas es priista” estaba un vano deseo de los gobernantes para poder demostrar apego al priismo desde abajo. La hegemonía al nivel federal y estatal del poder que se trasladaba al nivel municipal. El gobierno central quería fundamentar su electorado desde el nivel más bajo de poder. Lo hacía a través de las prácticas de repartir los recursos entre la clase de los líderes indígenas a través de Instituto Nacional Indigenista que operaba en esta región como el primer factor del cambio. Sin duda la gente que hoy consideramos líderes contemporáneos han crecido bajo el dominio de un solo partido.

Las carreras profesionales de varios de ellos se desarrollaron en simbiosis con el aparato de poder o por lo menos en condiciones creados por este aparato. Como recordamos del capítulo anterior lo que condicionaba las relaciones entre indígenas y un país nacional fue la política indigenista y, su influencia en los ámbitos de educación, salud y hasta agricultura. Esto no quiere decir que durante la segunda parte del siglo XX no había ningunos momentos de resistencia o intenciones de crear oposición y/o alternativa (“buen vivir” o en tzotzil *lekil kuxlejal*) al sistema

dominante (Lisocka-Jaegermann 2019: 31-32). Cualquier intento del cambio, sin embargo, parecía ilusorio pues la unidad municipal estaba garantizada por la unión entre tradicionalismo y el priismo que hasta las fechas muy recientes dominaba la escena política del estado y el municipio. El priismo indígena como una actitud política lucía bastante artificial. Ser priista significaba simplemente- ser tradicionalista. Lo que se vuelve más problemático es la cuestión de mescolanza de la tradición con las prácticas políticas que desde algún ángulo pueden ser vistas como corrupción violencia o fraudes. Para los indígenas se abrían dos caminos: o bien la rebeldía constante o bien la colaboración con un solo partido identificado con gobierno. Cualquier forma de disidencia fue vista como un riesgo para la unidad de la comunidad. Los rebeldes o disidentes caían de plano presas de persecución.

Como vimos en el capítulo anterior la política mexicana, con las Leyes de Reforma, la Revolución Mexicana y los gobiernos postrevolucionarios estaba marcada por la lucha contra la prepotencia de la iglesia católica. Una de las ideas de los más influyentes indigenistas residía en que la religión católica obstaculizaba el camino a la modernidad y mantenía al indígena en el estado de pobreza y marginalidad. Los protestantes eran bienvenidos por lo menos por los funcionarios del gobierno. En Chenalhó aparecieron los conversos religiosos: presbiterianos. Sin duda se los trataba como tejido extraño, pero no mostraban ningún interés en la política ni riesgo para los líderes políticos. Este fenómeno puso fundamento para la creación de un nuevo campo para formación de los líderes - el campo religioso. Mientras que al inicio del proselitismo los protestantes fueron perseguidos y expulsados por no participar en las fiestas y abandonar la tradición y las creencias del pueblo, posteriormente, por lo menos en Chenalhó llegó el tiempo de conciliación. Primero los presbiterianos y luego los miembros de otras denominaciones comenzaron a ocupar puestos importantes como presidente municipal y a representar el municipio frente a los poderes estatales y federales. Por lo consiguiente el campo religioso se ha vuelto casi naturalmente político, y ha jugado el papel importante en la política municipal constituyendo otro factor de la transformación de la sociedad local. Recordamos del capítulo anterior que la aparición de protestantismo estaba acompañada por la introducción de otros partidos como de Partido de Frente Cardenista, el Partido de Trabajo, etc. y otros organismos vinculados con la lucha por derechos indígenas, autonomía y/o resistencia armada/pacífica además de la creación de municipio autónomo de Polhó y Las Abejas. Sin duda la Masacre de Acteal fue uno de los momentos de climax en la lucha de algunos sectores de la población que querían independizarse de poder oficial para buscar las nuevas formas de organizarse. La mayoría de estos momentos se podría percibir como dramas sociales, donde el orden social dado pasaba por una serie de cambios enfrentando problemas y desafíos. Estos últimos, como se dijo en la primera parte de esta tesis, tuvieron que reafirmarse en el proceso extendido entre cuatro elementos: (1) la quiebra, (2) la crisis, (3) la

acción reparadora, (4) el cisma o la reintegración. El cisma, por ejemplo, significaba aparición de un cambio radical, dividía la población y provocaba enfrentamientos. Así el drama social fungía como fuente de una transformación – en la cual se decidía si un elemento, una actitud o una práctica podrían ser aceptados o rechazados. La descripción de un drama social en caso de Chenalhó, como parte de la etnografía presentada en esta tesis, nos esperará en el último capítulo de esta tesis.

La década de los noventa del siglo XX resultó decisiva no tanto por el carácter de cambios sucedidos sino por su escala. Los cambios en los municipios indígenas aceleraron. Pues la mayoría de las tendencias de los cambios aparecían ya a partir de la segunda mitad del siglo pasado, pero nunca antes las tendencias innovadoras habían sido tan intensas. En este capítulo nos tocaría conocer cuatro tendencias importantes para la vida política de Chenalhó y sus líderes. En primer lugar, tenemos que tomar en cuenta la conversión religiosa en el municipio, y sobre todo el hecho de organizarse de “otras” iglesias: protestantes, pentecostés, adventistas y Elhoim, etc. Sin duda los pastores o dirigentes religiosos pueden ser tratados como líderes y las iglesias como fuentes de una movilización política y transformación de la vida de varios pedranos. Este proceso de la creciente importancia de las iglesias protestantes en el espacio municipal condujo a los hechos sin precedencia. A partir de nuevo milenio en las elecciones municipales ganaban los representantes de otras religiones. En segundo lugar, la aparición de nuevas religiones y sobretodo creciente número de los creyentes provocaron una acción por parte de la iglesia católica. Esta intensifico sus actividades y se dio a la tarea de reformarse para estar más cerca de la gente y sus necesidades. Su visión renovadora y progresista debemos a obispo Samuel Ruiz y su párroco chenalhéro extranjero francés- Miguel Chanteau. El apoyo de ambos dio luz a una nueva organización – Las Abejas, caracterizada por prever violencia como medio en resolver problemas o conflictos intracomunitarios. En tercer lugar, fue el levantamiento neozapatista que, vinculado con acción armada de EZLN, abría la posibilidad de expresar la voluntad popular en el campo de autodeterminación y autonomía. A partir de este movimiento nacían grupos que se declaraban parte del gobierno indígena autónomo. Los lugares de resistencia y una alternativa al mal gobierno eran “los caracoles” que se presentaban como espacios “exteritoriales” con sus propias formas de organizarse y gobernarse. En caso de Chenalhó como representante de esta nueva tendencia se podría mencionar el nacimiento de la comunidad - San Pedro Polhó. En cuarto lugar, el paisaje político de Chiapas, Los Altos y Chenalhó se volvió escena de tendencias democratizadoras y el multipartidismo. Este último pasó en su principio por un estado declarativo. La aparición de los partidos de la oposición en la década de los sesentas o setentas no representaba un verdadero riesgo para el partido dominante. Además, los seguidores priistas se oponían y rápidamente acababan con los nuevos partidos y sus representantes en el municipio. En la década de los noventas del siglo pasado esta situación cambió notablemente. Nuevos vientos soplaron para provocar huracanes.

Algunos elementos de la escena y de escenografía se movieron para formar paisajes nuevos. Otros desaparecieron por completo, tal vez se los puede encontrar en almacén de los accesorios o utilería política. Ahora pasaremos a identificar las tendencias de transformación mencionadas: 1) los cambios religiosos; 2) la reorganización de la iglesia católica; 3) el surgimiento de visiones gobiernos alternativos; y, 4) el multipartidismo en el espacio municipal.

6.A. Sociedad Evangélica Indígena de Chenalhó: Nuevos liderazgos y formas de organización en el campo religioso

Religión y política como lo demuestra la historia, no solo de la región Los Altos de Chiapas, sino de México y del mundo entero son dos esferas que resultan prácticamente inseparables. La competencia por poder muchas veces unía los gobernantes con la administración eclesial de varios niveles. México, como recordamos, heredó de Nueva España sus relaciones con la iglesia, como la institución responsable de la colonización espiritual, pero en realidad se trataba también de ostentar el poder en las parroquias, comunidades y regiones además de recolectar los impuestos. La cristianización no se llevaba a cabo de la misma manera, ni tenía la misma profundidad ni ocurría en el mismo tiempo. La iglesia decidió implementar sistema de cofradías centradas alrededor del culto de los santos, lo que con el tiempo y bajo la influencia de algunos factores sociales y económicos, se había transformado en sistema de cargos ya en el periodo del México independiente. En el periodo de México independiente, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX con las Leyes de la Reforma y principios del siglo XX con la Revolución Mexicana se formularon nuevas políticas para detener la influencia de la iglesia católica en el territorio mexicano. Se daba permisos o incluso se favorecía funcionamiento de otras iglesias, sobre todo al principio protestantes. Esto diversificó la escena religiosa, donde la batalla por los creyentes se volvió competitiva. Hay que agregar que la cristianización en los territorios indígenas nunca ha tenido un éxito total. Sin duda el catolicismo mexicano incluso dentro de la población mestiza se caracteriza por localismos y regionalismos que le dan una impronta popular. En varios lugares algunos elementos de las religiones ancestrales y católicos se fusionaron, creando unas creencias híbridas *sui generis* especialmente en los municipios indígenas. En aquellos lugares las personas que siguen esta religión se llaman tradicionalistas y/o costumbristas. Hoy en los Altos de Chiapas a la pregunta en tzotzil: *¿Me oy religión vo'ote?* (¿Tienes religión?) Uno puede responder: *oy* (sí) o *chabal* (no). Los que responden que sí quieren decir que son miembros de una u otra iglesia protestante o evangélica. Los que responden que “no” pocas veces refieren a que no tienen ningún credo. Más bien quieren decir que pertenecen al grupo de los tradicionalistas. Los indígenas tradicionalistas carecen de una institución o iglesia tampoco se identifican con un templo entendido como un edificio.

La historia de la fundación de la iglesia católica en Chenalhó se pierde en la neblina de la historia colonial. Esto no quiere decir que no sabemos nada sobre los principios de su presencia. En primer lugar, podemos determinar a los dominicos como la hermandad responsable de evangelizar a los indígenas desde su centro- Ciudad Real. En segundo lugar, llegaron franciscanos en 1577 y se encargaron de cuidar convento San Antonio que después del trabajo invertido se denomina San Francisco. Recibieron también para administrar espiritualmente dos barrios de “indios mexicanos” de la ciudad —San Diego y San Antonio— y el vecino pueblo de San Felipe. Además, el prelado les encargó la administración espiritual de los pueblos del valle de Huitiupán una región al norte de San Cristóbal, demasiado lejano para los dominicos (Ruz 2017: 158). Los datos sobre el periodo colonial recogidos por Ruz arrojar más luz sobre las diferencias religiosas entre Chenalhó y Chamula. Los datos que están en nuestro alcance nos dicen que Zinacantán, como Chamula desde 1656 lucían como cabeceras municipales. Chenalhó, en cambio, se encontraba en la categoría de pueblo y no de municipio. Esa información no nos dice nada sobre la construcción de la iglesia de San Pedro. El pueblo con el tiempo se ha vuelto cabecera municipal.

El territorio de lo que es hoy Chenalhó, como recordamos del capítulo anterior, pasó por el proceso de reducciones y los movimientos de la población forzados. No contamos con los datos exactos acerca de la aparición de los sacerdotes y la construcción de las primeras iglesias en el municipio. La dolorosa historia de la dependencia colonial puede ser leída a través de la leyenda contada por algunos habitantes del municipio de Chenalhó, sobre todo los de Yabteclum. En Chenalhó se cuenta una historia sobre la dispersión de los santos, que habitaban juntos en el pueblo llamado en tzotzil Yabteklum (el Pueblo Viejo). Este cuento sobre los santos patronos como personajes principales me lo contó un anciano originario de esta población, el señor de casi cien años de edad perteneciente a la famosa familia Lakunix. La historia relata el viaje de los santos emprendido de este lugar en varias direcciones. La separación de los santos tenía un objetivo: la búsqueda del mejor lugar para su vida y vida de su gente. Así entonces según relata la historia San Pedro, San Pablo, Santa Catarina buscaron sus “nuevas casas” y ahí donde pararon hoy en día se encuentran las cabeceras municipales, de Chenalhó, Chalchihuitán, Pantelhó respectivamente. Según esta memoria colectiva Yabteklum jugaba un papel especial como un centro ceremonial importante en la región. La convivencia de los sacerdotes y los indígenas no era fácil ni para unos ni para otros. Por este motivo varios municipios no contaban con el párroco de tiempo completo, pues algunos tenían que huir, otros tenían miedo de presenciarse o no había voluntarios para quedarse entre los indígenas. En el caso de Chenalhó este vacío que se abrió después de la Revolución Mexicana se llenó hasta los años setentas del siglo pasado. A este tema volveremos

en segundo subcapítulo, ahora nos toca presentar el trasfondo de los orígenes de protestantismo en Chenalhó.

La religión presbiteriana fue la primera religión protestante que se consolidó en el municipio de Chenalhó. Por supuesto no podía aparecer desde principio en la cabecera municipal, como el centro de poder de los tradicionalistas pues esto provocaría un conflicto abierto. El lugar donde aparecieron los primeros creyentes fueron algunos barrios de los parajes Xunuch y Chojoló, pues trajeron nueva fe por medio de sus estancias en Soconusco donde encontraron a los misioneros y los conversos. Estas familias decidieron crear una nueva comunidad - Chibtik (Jacorzynski 2020). Los líderes indígenas presbiterianos aprendían de los misioneros y misioneras. Miembros de linaje Pasinsa de Chibtik conocieron a Kenneth Weathers perteneciente al Instituto Lingüístico de Verano quien hablaba tzotzil. Algunos fueron invitados a su casa a ayudarlo a traducir la Biblia. Alrededor de 1955, el misionero Kenneth Weathers de Instituto Lingüístico de Verano fue invitado por unos creyentes a vivir en Chibtik. Pérez Pérez (2003: 93) Después de él llegó la misionera – Mariana Cowan.

Hasta los setenta del siglo pasado, la religión fue aceptada en la cabecera de Chenalhó. Actualmente en la cabecera se encuentran tres congregaciones presbiterianas: una en Colonia Centro, otra en el barrio Lázaro Cárdenas, y otra en el barrio Santa Cruz (Municipios 2019). Cada iglesia presbiteriana muestra una jerarquía encabezada por un líder llamado en tzotzil *jchabivanej* (pastor). En Chibtik al pastor lo siguen ocho *jchol k'opetik* (predicadores); al nivel secundario/organizacional la iglesia en Chibtik cuenta con siete *jpas veliletik* (diáconos), tres *jchanubtasvenejetik yu'un ololetik* (maestros de la escuela dominical) y cinco *k'elvanejetik yu'un jchameletik* (servidores de los enfermos).

No es mi objetivo aquí describir la historia de otras iglesias. La investigación sobre este tema todavía espera a su autor. En este párrafo me atrevo a presentar un diagrama de las denominaciones presentes en San Pedro en el tiempo cuando hice mi trabajo de campo. A continuación, lo compararé con una lista de las iglesias de cabecera municipal procedente de 2019. Me enfocaré en un esfuerzo tomado por los respectivos líderes religiosos en crear una institución nueva que facilitaría la oposición a la obligación de pagar una contribución para organizar las fiestas tradicionales. Así varias iglesias protestantes de la cabecera crearon un frente político para, primero, liberarse de tradicionalismo y segundo, para jugar el papel importante como actor en la escena política de Chenalhó. Veamos el diagrama:

Figura 6.1. La historia y diversidad religiosa de San Pedro Chenalhó y municipio reasumida en un diagrama (2015 – elaboración propia según datos de trabajo de campo).



El paisaje religioso de San Pedro es decir de cabecera municipal y de Chenalhó entero como municipio es un espacio aun no explorado. Sin duda por su dinamismo se resiste a las descripciones estáticas, pues es un espacio denso donde constantemente ocurren cambios. El número de las iglesias de 2015 podemos comparar con número de las iglesias contadas cuatro años más tarde. En 2019 en la cabecera se encontraban las siguientes iglesias: 1. la Iglesia Presbiteriana, 2. Iglesia de Jesucristo Pentecostal Sobre La Roca, 3. Iglesia de Cristo en Restauración - Elohim; 4. Iglesia Jesús Emmanuel para Indígenas; 5. Iglesia de Nuevo Pacto; 6. Iglesia Adventista del Séptimo Día; 7. Iglesia de Jesucristo el Divino Redentor Palabra Miel; 8. Iglesia Bautista el Buen Samaritano Independiente; 9. La Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormones), 10. La Iglesia de Torre Fuerte, 11. La Iglesia de Ebenezer, 12. La Iglesia de Koinonía. Claro que no todas las iglesias protestantes participaron en el proceso de creación de la institución mencionada arriba, aunque ésta última empezó a representar los intereses de todas las denominaciones. Para contar la historia de la organización de los protestantes tenemos que trasladarnos a primeros años de nuevo milenio, unos veinte años atrás para contar al lector historia de su nacimiento.

El 25 de octubre de 2002 se inició a formalizar el consejo directivo de una institución que trataba de unir todas las iglesias, congregaciones y misiones que había en el municipio de Chenalhó, Chiapas. Fueron invitadas las siguientes denominaciones: la iglesia presbiteriana, la pentecostés, la bautista, la cristiana, la adventista y la Elim (Elohim). Lorenzo Pérez Sánchez coordinador general de dicha organización en aquellos tiempos, observó que la organización permitía juntar las religiones evangélicas dispersas en todo el municipio. La unión con más eficacia permitía defenderse de las autoridades tradicionales, sobre todo de evitar los pagos a las cooperaciones que organizaban las fiestas tradicionales. A parte de usar la Constitución mexicana, también se defendían con la Ley de Asociaciones Religiosas. Este mismo día se nombraron algunos nuevos cargos para poder seguir con el trabajo a favor de las nuevas denominaciones religiosas: Profr. Lorenzo Pérez Sánchez (secretario) y 2 escrutadores: Antonio Arias Vázquez (el primer escrutador) y C. Cristóbal Vázquez Pérez (el segundo escrutador). Al consejo directivo entraron representantes de diferentes denominaciones y ocuparon sus respectivos cargos: Presidente: Agustín Cruz Gómez (presbiteriano), Pablo Gómez Pérez (Pentecostés), Alonso Girón Entzin (Bautista), Javier López Santiz (Pentecostés), Vocal: Juan Santiz López (Cristianismo), Vocal: Tomás Gómez Pérez (Elim). El 2 de diciembre de 2002, se realizó otra reunión para definir el nombre de la organización. De tres propuestas se escogió a una: Sociedad Evangelica Indigena de Chenalhó (SEICH). De entre las actividades cotidianas y organizativas SEICH se ocupaba de

resolución de los conflictos. El 6 de enero de 2003 se organizó una asamblea general para prepararse a una reunión con la comisión en San Cristóbal de las Casas. El encuentro tuvo lugar el día 10 de enero de 2003 a las 10 de la mañana en la oficina del comisionado para la reconciliación de comunidades en caso de los conflictos religiosos. En este momento se llevó a cabo un diálogo con los funcionarios del Gobierno de Estado. Se presenciaron: los licenciados Juan Esponda González, Victor Mayorga Martínez, José Eduardo Rodríguez, Felipe Urbina Urbina, Carlos E. López Barrios y de parte de Chenalhó: pastores - Agustín Cruz Gómez, Manuel Pérez Arias, Pablo Gómez Pérez, Alonso Girón Entzin igual como el profesor Lorenzo Pérez Sánchez. Los pedranos presentaron su situación frente a los representantes de gobierno, así como se tomó acuerdo para convocar una asamblea en el municipio y donde se juntarían autoridades municipales en una reunión de agentes de todas comunidades, autoridades del Gobierno del Estado al igual que los evangélicos. El día 16 de mayo de 2003 se llevó a cabo el primer diálogo. Se presentaron diez personas de los tradicionalistas y diez personas de los evangélicos, con la asistencia de los licenciados del gobierno. Los evangélicos explicaban razones de no financiar cooperación anual vinculada con las fiestas de los tradicionalistas. Los conversos por un lado lo argumentaban que ellos tenían sus propios gastos para las fiestas en sus propias iglesias. Por otro lado, decían que nadie los apoyaba para organizar sus fiestas. Los tradicionalistas esperaban que todos los habitantes de Chenalhó colaboraran de acuerdo con usos y costumbres, es decir todos los miembros de la comunidad tenían que financiar, según ellos, las fiestas municipales vinculados con el tradicionalismo. Para 31 de mayo de 2003 los tradicionalistas expusieron las inconformidades en forma escrita. Mantenían que todos habitantes eran pedranos y por este motivo estaban obligados a apoyar la fiesta del pueblo pues todos podían tomar parte en la diversión. No valoraron el monto de cooperación como elevado y agregaban que la falta de cooperación podría acabar con la tradición de organizar las fiestas. Durante el segundo diálogo que se llevó a cabo el 13 de junio de 2003, se manifestaron las mismas inconformidades y diferencias.

El 27 de enero de 2003, se convocó una reunión general con el presidente municipal Profr. Armando Vázquez Gómez en la se reunieron los 75 agentes. El pastor Agustín Cruz Gómez, en plena reunión entregó el acta de acuerdo de los evangélicos. Su postura lucía firme. Presentó las razones de los protestantes sin esperar la respuesta de los tradicionalistas. Se entregó el documento con el apoyo de parte de 74 comunidades que habían dado la bienvenida a la fe evangélica. El acta de acuerdo decía lo siguiente:

Como ciudadanos mexicanos, en nuestra constitución, tal como ordena el artículo 24 constitucional libremente dice: todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que nos agrada y para practicar las ceremonias devocionales o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penado por la ley. Con esta fecha, le hacemos de su conocimiento, el H. Ayuntamiento Municipal, como el agente rural. Ya no

seguiremos aportando nuestras aportaciones económicas como lo es en las *mixas*²⁷, que se celebran en la iglesia y en las otras fiestas tradicionales. No permitiremos que en algunas comunidades sean obligadas, en aportar cooperaciones, si son amenazadas no permitiremos más arbitrariedades que sufran nuestros hermanos evangélicos. La comunicación y el diálogo puede emplearse con recursos valiosos en la solución de muchos problemas que nos acontece y que es posible entender las acciones a todos los niveles por la familia, la escuela, la comunidad y al municipio. (Documentación SEICH 2003)

Ese documento por supuesto no resolvió el problema, pero fue tratado como una invitación para la negociación. El conflicto se logró resolver gracias a la intervención de las autoridades gubernamentales pues éstas decidieron reunirse con las autoridades municipales y con todos los agentes, para preparar un documento donde se respetaba ambos lados del conflicto. Por un lado, los evangélicos se comprometieron de no burlarse de las creencias de los tradicionalistas. Por otro lado, los tradicionalistas se comprometieron de no hablar mal de los evangélicos. Algunos agentes municipales, sin embargo, más o menos una sexta parte de todos, no quisieron aceptar el acuerdo. En general la gran mayoría de comunidades acordó de respetar oficialmente a los evangélicos. El éxito unió todavía más a la SEICH. Esta unión garantizaba todavía más derechos de los conversos, lo que significaba un trabajo constante y la organización de las reuniones cada dos meses entre las denominaciones. Ahí se analizaban los problemas, buscaban sus resoluciones y se ratificaban los acuerdos. Mientras que a las iglesias las unía la causa de liberarse de pagar la cooperación a las fiestas tradicionalistas, así como el afán de convencer a las autoridades estatales que no eran enemigos de la unidad municipal, seguían juntas hombro a hombro. No se tuvo que esperar mucho hasta que la política municipal haría el uso de este capital organizativo y electoral basado en el apoyo de varias comunidades. La unidad se volvió fue resaltada y aprovechada por los primeros presidentes presbiterianos descritos en el capítulo anterior. Las alianzas establecidas dentro del PRI con algunos líderes de estas iglesias, como recordamos, prolongaran la supremacía de un grupo hegemónico vinculado con Armando Vásquez Gómez.

²⁷ Las *mixas* son tres fiestas distribuidas en el año ceremonial de Chenalhó. Las *mixas* organizadas en San Pedro Chenalhó se enfocan en los lugares sagrados en cercanía de la cabecera municipal como cerros, manantiales, capillas etc. Esta costumbre es la más antigua de las prácticas tradicionalistas y consiste en veneración de los lugares sagrados en los cuales, según las creencias, habita los ángeles o los dueños. El nombre de esta peregrinación por los lugares más importantes de la cabecera es una versión tzotzilizada de la palabra española – la misa.



Figura 6.2. Fotografía en el interior de la Iglesia sobre La Roca. En la fotografía apreciamos primera generación (2013-2015) del Instituto Bíblico Internacional sobre La Roca - Campus Chenalhó, donde se forman nuevos pastores. (fuente: perfil FB de la Iglesia sobre La Roca)



Figura 6.3. Fotografía durante una comida organizada para la fiesta de SEICH; el 24 de abril de 2015. Por lo general las mujeres están sentadas en otra mesa que hombres. Al fondo tocan los *mariachis*. (fot. Marcin Jacek Kozlowski).

La organización como SEICH que agrupaba varias denominaciones con base en una gran dinámica de conversión, no tenía únicamente un potencial religioso, sino también político. Este proceso avanzaba. En 2005 SEICH agrupaba las iglesias de 83 comunidades del municipio, lo que significaba que en casi todas comunidades se encontraban las iglesias protestantes o evangélicas que rechazaban la religión tradicionalista. En las elecciones organizadas después de creación SEICH se logró mantener la paz. Algunos de los líderes demostraron la voluntad de colaborar con el partido dominante - el PRI. Mientras tanto el juego del PRI en Chenalhó se volvió sucio. Las voces sobre la corrupción en ayuntamiento se repetían por todos los lados. Esto provocó una ruptura dentro de SEICH, además de que algunos de los líderes quienes fracasaron en filas del PRI, comenzaron a buscar una alternativa en otros partidos políticos. El asunto de las simpatías políticas de los miembros del SEICH fue retomado en una de las reuniones. Ahí la mayoría de los líderes expresó su desacuerdo sobre los intentos de obligarlos para votar por el PRI. Los integrantes de la reunión evocaron que su organización era meramente religiosa y no debería meterse en asuntos políticos. Se recordó que hay libertad de escoger a su partido político y cada voto era secreto. Lo acordado se presentó en la asamblea de todos los templos; donde por un lado se expresó la crítica de algunos intentos a influir a los miembros de SEICH para que dieran sus votos para el PRI, por otro lado, se recordaron los derechos; ahí sonaba un refrán: “La religión no tiene partido”. En el año 2007 un líder decepcionado por escoger a un candidato al puesto de presidente municipal del mismo paraje, es decir del Chibtik, decidió abandonar ese partido. Se trataba de Moisés Pérez Arias que llevó a los disidentes para unirse al PRD. Este último partido buscaba su manera para fortalecerse, pero no pudo contar con el apoyo de todos los integrantes del SEICH pues la mayoría se quedó con el PRI lo que se demostraría en las elecciones municipales. A Moisés y “su viaje al poder” regresaremos en el capítulo VIII donde se presentarán algunos de los líderes políticos y en el capítulo IX en que se describirá un drama social en Chenalhó vinculado con el periodo 2015-2018. El futuro estaba por verificar el refrán. Quedaba claro que, aunque la política no tuviera la religión, la religión sí, podría cambiar la política.

6.B. Unas búsquedas del tercer camino – Las Abejas: catolicismo progresista y no-violencia

El fondo para el desarrollo de una nueva organización en Chenalhó surgió por el trabajo progresista de la Iglesia católica en Chiapas. Este fue promovido por el obispo Samuel Ruiz García, quien de alguna manera, fue influenciado por la Teoría de la Liberación Teológica o más bien la Teología India y por los objetivos esbozados en 1968 en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano organizada en Medellín, Colombia. Su propuesta del trabajo pastoral se enfocó

en la defensa de la dignidad de los pobres. Se trataba de enseñar a los campesinos una vía de encontrar en la Biblia el mensaje de liberación. La iglesia católica introdujo algunos conceptos vinculados con los derechos humanos, denunciaba los abusos e injusticias cometidos durante cientos de años por un sistema altamente opresivo.

Los indígenas, no solo de Los Altos de Chiapas, buscaron el mejor trato, un cambio de la perspectiva desde la cual se los miraría, más oportunidades; buscaban nuevas instituciones para canalizar sus ideas y necesidades. Lo hacían por medio de los partidos políticos, cooperativas productoras y, por fin- las iglesias incluyendo la iglesia dominante que había juntado sus esfuerzos para cristianizarlos y explotarlos durante el periodo colonial y el de México independiente. El trabajo de un obispo chiapaneco a partir de los años sesenta del siglo pasado representaba un cambio radical. Algunos observadores, no sin razón, lo vinculaban con el neozapatismo. Samuel Ruiz no solo estaba abierto a la postura indígena enfocada en una reivindicación histórica, económica y moral, sino que también permitía expresarlo en la voz de los propios indígenas: así nació *jtatik* Samuel- el nuevo Bartolomé de Las Casas de los finales de siglo XX. La misión en Chenalhó estuvo encabezada a partir de 1975 por un sacerdote francés carismático- Michel Henri Jean Chanteau Desillieres conocido en Chenalhó como padre Miguel Chanteau. En tres décadas de su servicio en el municipio se dio a conocer como una persona sensible y dedicada a la labor pastoral entre los tzotziles, como un protector que buscaba las mejores resoluciones de los problemas además de que dedicaba al trabajo social dirigido hacia el crecimiento y mejoramiento de las condiciones de vida de sus “inditos”. Su extraordinario trabajo fue convalidado en la conmemoración de su largo trabajo pastoral en Chenalhó. Los aniversarios fueron organizados no solo por la iglesia sino también por varios feligreses tanto indígenas como mestizos, al igual que por los centros de investigación, por ejemplo - el CIESAS. Chanteau fue responsable por la organización y el cambio en el funcionamiento de la parroquia en San Pedro Chenalhó. Su trabajo y dedicación a las cuestiones indígenas terminaron por su expulsión después de la masacre de Acteal, cuando no temía llamar e indicar a los responsables del crimen. Chanteau no fue solo un observador sino también el promotor de los cambios en las formas de organización de la población en cabecera y en municipio. En su visión de la religión se encontraban las cuestiones de las condiciones materiales y las sociales, sin que por ello el trabajo pastoral perdiera su dimensión teológica y holística. Por este motivo, a la hora de su llegada, batallaba con los problemas sociales más acuciantes, por ejemplo, el exceso del consumo de *pox* por algunos pedranos o el racismo por parte de la población mestiza frente a los *bats'i viniketik*. Esos esfuerzos ya estaban canalizados en la presencia de las organizaciones campesinas en el entorno municipal de las cuales estaban en la oposición al partido hegemónico – el PRI. Varios movimientos, iniciativas y activismo precedieron, de esta manera, el levantamiento neozapatista. Las represiones por parte del gobierno

de estado de Chiapas crecían y no solo terminaba como artículos en el Código Penal, como por ejemplo el artículo 216 y 222, que condenaba hasta por cuatro años de prisión “a los que, reunidos tumultuariamente, pero sin armas, resistan a la autoridad o la ataquen para impedirle el libre ejercicio de sus funciones” (Código Penal 1990).

Una de estas manifestaciones fue organizada por los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas el día 7 de marzo de 1992 tomando la forma de una marcha bajo el nombre de *Xi' Nich'* (hormiga) En esta marcha participaron aproximadamente 700 indígenas quienes partieron de Palenque hacia el Distrito Federal para denunciar la corrupción, opresión y recortes en programas sociales que estaban dirigidos a batallar contra la pobreza.

La situación que dio origen a la Sociedad Civil Las Abejas fue algo muy prosaico – la disputa por la tierra. Este tipo de conflicto es muy común en Los Altos de Chiapas por la presión de crecimiento de población sobre el suelo, al igual que por errores y fallas vinculados con el funcionamiento de las instituciones que se dedican a trazar las fronteras de los municipios. Por un lado, el deseo de poseer la tierra luce como algo normal, deseable e indispensable. La tierra constituye una fuente de la producción agrícola de los productos básicos para el autoconsumo. Por otro lado, se la trata como una inversión o un bien que se puede repartir como herencia entre los hijos. La posesión de la tierra es el símbolo de la vida próspera y buena. Algunos la ganan por vender sus frutos, otros la compran para repartirla o trabajarla en tiempo de su jubilación.

En 1992 uno de los conflictos familiares sobre la cuestión de herencia en la comunidad de Tsajalchen cobró de gravedad. Las partes del conflicto, como suele pasar, representaban unos hermanos. Por un lado, de conflicto estaba un hermano y por otro lado tres hermanas. De la manera siguiente la página web de la organización cuenta sobre esta situación:

En el año de 1992, tres herman@s: Agustín, Catarina y María Hernández López, heredan, de su padre recientemente fallecido, un terreno de 120 hectáreas en la comunidad de Tsajalch'en, municipio de Ch'enavo', Los Altos de Chiapas. En un contexto en el cual la costumbre social no permitía la tenencia de tierra por parte de mujeres, Agustín buscó exigir la exclusividad de la propiedad e ignorar el derecho de sus hermanas a recibir la herencia. (Las Abejas, 2016).

El fragmento citado nos permite descubrir una de las reglas tradicionales de Chenalhó, concerniente a la herencia. La tradición no permitía la tenencia de la tierra por parte de las mujeres. Por supuesto ésta no es la única norma de la vida intracomunitaria. A parte de las reglas de costumbre aparecieron otros sistemas de valores vinculados con iglesia presbiteriana, católica, normas del sistema nacional judicial o incluso los derechos humanos.

El año 1992 era “extraordinario” por un aniversario redondo. Pues la fecha 12 de octubre de 1492 se identifica como el “descubrimiento” el continente americano por Cristóbal Colón. Un

gran paso en la historia universal provocó siglos de explotación, abusos y daños de la población originaria. Justamente los años noventa del siglo pasado en México marcaron otra ola de protestas y resistencias en el marco de los Derechos de los Pueblos Indígenas. En aquel día más de diez mil indígenas de diferentes regiones del estado de Chiapas marcharon hacia San Cristóbal de las Casas. En el momento de *climax* de la manifestación, fue derribada la estatua del conquistador y fundador de la mencionada ciudad – Diego de Mazariegos. Entre los grupos de los manifestantes se encontraban grupos radicales y más moderados. Estas diferencias después se dieron a conocer entre varias agrupaciones y colectivos indígenas.

6.4. Figura. Fotografía de derribo de la estatua de Diego de Mazariegos; el 12 de octubre de 1992. (fuente: Wikimedia Commons).



Estas diferencias también se plasmaron en el conflicto en Tsajalch'en. El hermano fue apoyado por los tradicionalistas, priistas y la Organización Popular para la Defensa de las Culturas, miembros de Solidaridad Campesino-Magisterial (SOCAMA). El grupo apoyando a las hermanas hizo toda la campaña en las comunidades para cimentar una organización que les diera la posibilidad de defenderse de los ataques del grupo encabezado por hermano. Este encontró en la Sociedad de Productores de Café de Tzajalch'en. El 9 de diciembre de 1992 se convocó una junta de los miembros de esta Sociedad. Ahí se juntaron los representantes de 22 comunidades de Chenalhó y se discutió el asunto. Ahí como parte de la estrategia defensiva se formaron Las Abejas” (Hidalgo 1998: 56).

La gente de una familia involucrada en el conflicto encontró a los partidarios diferentes. Así un problema familiar se volvió el conflicto socio-político. A grandes rasgos el hermano se quedó con tradicionalismo y sus hermanas con una visión moderna. Ambos seguían otras normas y valores. Los vientos de transformación comenzaron a soplar más fuerte. En Chenalhó la gente que no estaba de acuerdo buscaban apoyo en los organismos o instituciones de fuera. El hecho de armar alianzas y apoyarse en las instituciones ajenas al municipio revelaba una oposición dentro del municipio, visualizando una división peligrosa en la población chenalhera, sobre todo, para los

gobernantes. Como observó Kovic, se trataba de trabajo del movimiento progresivo de la iglesia católica, crisis económica y formación de los partidos políticos de la oposición, organizaciones de los campesinos y otras agrupaciones (2003b: 131-146). El anuncio de la creación de una organización provocó las actitudes hostiles dirigidas hacia sus miembros.

El día 10 de diciembre de 1992 los seguidores de Agustín dispararon a sus sobrinos Nicolás, Vicente y Lorenzo, matando al último. La gente de Tsajalchén se comunicaron con las autoridades municipales de Chenalhó, solicitando una ambulancia y la trasportación de los heridos a San Cristóbal de las Casas. Los más activos que ayudaron a los heridos fueron detenidos por la policía sin ninguna explicación. Las autoridades municipales los acusaron de motivar estos ataques. La policía los trajo al Centro de Readaptación Social número cinco en San Cristóbal de las Casas²⁸. Así el poder estatal fue muy abusivo y simpatizaba con los priistas, pues todos representaban el mismo color y por ese motivo podrían hacer más en contra de integrantes de la naciente organización de Las Abejas. El grupo de inconvenientes por la detención hicieron una manifestación en San Cristóbal de las Casas para impulsar la liberación de esos presos. Se movilizó casi mil quinientas personas en una manifestación que duró cinco días hasta lograr la liberación de las personas impropriamente acusadas. Ahí durante la manifestación, se dio a conocer el nombre de la organización, representada por la imagen de una abeja. Esa imagen es un símbolo lumínico de Cristo. Se la veía como la creatura llena de las virtudes cristianas, sobre todo la incansable labor del insecto para su colmena (el símil de la Iglesia). Esa simbología no se iba al vano. La organización de Las Abejas por este medio se presentaba como una entidad de los católicos apegados a la diócesis y al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas. La segunda institución fue creada por la diócesis unos años antes. Por esta razón, una parte del conflicto en la defensa de sus ideales usaba no solo la ideología cristiana católica específica para diócesis, sino también manejaba el discurso basado en el concepto de los derechos de los «hermanos» indígenas, los derechos humanos y la paz. Esa postura podría ser bien expuesta a través el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé y de otras organizaciones no-gubernamentales por sus capacitaciones y cursos.

²⁸ Entre los arrestados se encontraban Felipe Hernández Pérez, Mariano Pérez Vásquez, Sebastián Pérez Vásquez y Manuel Pérez Gutiérrez. El quinto arrestado, de acuerdo a un reporte del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria o CIEPAC, era Antonio Pérez Gutiérrez.



Figura 6.5. Fotografía de un mural con temática zapatista en las calles de San Cristobal de las Casas (fot. Marcin Jacek Kozlowski).



Figura 6.6. Fotografía de una iglesia y sus murales en Acteal (fuente: Wikimedia Commons).

La organización “Las Abejas” AC nació como una respuesta organizada y pacífica ante el conflicto y la violencia, teniendo como base el trabajo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y la Pastoral Indígena, que desde la década de los setenta formaba catequistas indígenas en las comunidades de Chiapas. Esa orientación permitió a sus miembros ver y analizar sus problemas

cotidianos y buscar alternativas de solución propiciando, de alguna manera, el proceso organizativo en las comunidades (Zamora, 2003: 72). Toda la organización se basa en una importante dimensión religiosa: “había que juntarnos porque somos una multitud y construir nuestra casa como el panal de las abejas, donde todos trabajemos en colectivo y que gocemos de lo mismo, producir miel para todos. Así somos como las abejas en una sola caja, no nos dividimos y caminamos junto con nuestra reina, que es el reino de Dios” (CDHFBC, 1998a: 57). También se subraya que “desde la fundación de nuestra organización optamos por la lucha No Violenta inspirados por la lucha y ejemplo de Jesús. Gracias a nuestros fundadores y fundadoras que hicieron ese esfuerzo y trabajo duro y por su reflexión junto con Jtotik Samuel Ruiz, que nadie debe ser preso y presa injustamente” (Las Abejas, 2015: 5). Esa orientación convence a sus miembros de resistirse a malas prácticas y dinámicas gubernamentales basadas en asistencialismo y clientelismo. Por esta razón quieren mantenerse fuera de los procesos electorales y de partidos políticos. Esto como creen les abre camino para desarrollar sus propios proyectos colectivos y maneras de trabajar sin recibir apoyos o recursos del gobierno. Es la única garantía de no pertenecer al sistema opresivo, abusivo y manchado de sangre. La cuestión que surge aquí se puede formular en las siguientes palabras: ¿acaso es posible el desarrollo en una autarquía total? Aquí encontramos una paradoja que se refleja en las palabras de Samuel Ruiz anotadas por Kovic cuando recogía algunos datos sobre Las Abejas y Acteal mientras se despedía del puesto de obispo:

A few months after the Acteal massacre, Antonio came to me saying how people from all over the world were coming to Acteal. Tatik Samuel,' he said, 'People from all five continents of the world are coming to visit us in Acteal!' And I thought to myself: Antonio, who always lived in these villages of the Highlands, probably does not know where these continents are. But then he said: There are even people coming from Australia and we received an invitation to go there for a conference on indigenous people of the world.' I realized my mistake. Acteal is indeed at the center of the world and you [people of Acteal] knew it (Kovic 2005: 15 - Fieldnotes, 8 November 1999).

El distanciamiento de todos y todo, prácticamente, no es posible. La masacre de Acteal no se ha vuelto el centro del mundo, pero sí, ha despertado el interés de la gente en varios rincones del globo para poder entender el proceso de la violencia. Las relaciones de Las Abejas con el gobierno visto como el responsable intelectual del crimen, se limitan a unas cuantas denuncias de otros crímenes, abusos e injusticias. En la actividad de Las Abejas se puede ver una intención de crear una identidad colectiva al aprovecharse de varias normas y reglas provenientes de los órdenes culturales distintitos. Sin duda, la base para estos esfuerzos formaba un catolicismo renovado y activo en la época de la globalización. La lección importante que han dado las Abejas es que nuevas formas de organización deberían formarse desde abajo. La idea estriba en que se debe descubrir lo local desde lo global para aprovechar lo global para fines de su comunidad. El elemento clave para el reconocimiento es presentar la postura de la resistencia pacífica. Sin duda la identidad de Las Abejas se construyó a través de la masacre de Acteal. Por esta razón la

identidad colectiva tiene que ser capaz para transformarse en un mundo híbrido y amorfo para poder reconocer reales valores. Es un proceso donde análisis de la situación socio-cultural descubre la híbrida naturaleza de lo social (García Canclini 1990; 1997).

6.C. San Pedro Polhó: Neo-zapatismo y autonomía dentro de Chenalhó

La efervescencia vinculada con el neozapatismo ha despertado tendencias autónomas, también en la región de Los Altos de Chiapas, incluso en Chenalhó. Algunos territorios como, por ejemplo, Polhó y el valle de Pokonichim estaban alejados de los centros de poder convirtiéndose, por varias razones, en lugares de resistencia. Polhó como Chibtik era la cuna del linaje Paciencia. A principios de los años sesenta los padres decidieron mandar a sus hijos a estudiar en cabecera municipal. La educación en el mundo mestizo les abrió puertas a retomar el liderazgo en varios campos. Los miembros del otro linaje- Xupun o los Hernández, se convirtieron en maestros e importantes líderes políticos de los cuales dos- Mariano y Antonio- fueron presidentes municipales. Antonio Pérez Hernández fungía como director de Educación Indígena del estado de Chiapas en el tiempo cuando el sistema de educación estaba en el auge, lo que significaba mucho poder para otorgar las plazas, decidir donde construir una escuela o albergue, o formar estructuras aprovechando un circuito de amistades y clientes. Claro está, que esta conducta de la jefatura no solo les traía amistades sino también los enemigos.

Fue en Polhó donde se construyó uno de los primeros albergues de la zona. Desde este momento estalló una gran disputa por su dirección. Los maestros que se oponían a las decisiones de Antonio Pérez Hernández decidieron organizarse para no permitir entrada de los maestros desde fuera. De esta manera la resistencia a las influencias externas estaba presente en Polhó en la década de los sesenta y setenta. En la próxima década esta tendencia se reforzó a causa de las actividades de las instituciones gubernamentales. No se aceptaba a las brigadas de lucha contra el paludismo, vacunación, mejoramiento de la nutrición.

En el campo de salud se desarrolló una iniciativa independiente. Se creó un centro médico dirigido por Alberto Ruiz con un grupo de vacunadores y trabajadores de salud originarios del lugar. Estos se capacitaron en los cursos del Instituto Nacional de Nutrición y de la Diócesis de San Cristóbal. En aquel entonces los habitantes de Polhó opinaban y expresaban la necesidad de no depender de instituciones del gobierno estatal y federal. Querían desarrollar sus propias capacidades para cuidar la salud de sus habitantes.

Al inicio de los años noventa en la región de los Altos ocurrieron varios acontecimientos. Chiapas, y sobre todo sus partes - Los Altos y Selva Lacandona se hicieron territorios rebeldes. Explotó la rabia por una política injusta en varios niveles de la vida social mexicana frente a los indígenas y a otras clases y estratos sociales. La crítica se centró en la injusticia que cometía el

orden neoliberal. Se anunció una nueva apertura y el periodo en cual la historia de Chiapas y sus movimientos indígenas estaba por cobrar una dimensión global. Dicha retórica revisionista, anticolonial y anticapitalista del movimiento se escucha en la Primera Declaración de la Selva Lacandona:

Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin inmortales que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos (DSL I:1).

La gente indígena y los otros cansados por los gobiernos priistas comenzaron a organizarse. Estalló el levantamiento de EZLN en 1994. El movimiento no apareció en un vacío, pues había gente que se oponía, resistía y buscaba un cambio. La búsqueda de una alternativa al priismo para unos significaba una lucha armada, para otros, como en caso descrito en el subcapítulo anterior con ejemplo de Las Abejas, una resistencia pacífica. Unos se relacionaban con el zapatismo y otros se declaraban como “sociedades civiles”.

Los primeros meses de 1994 empujaron a los líderes de Polhó al camino de autodeterminación como “sociedad civil”. Las búsquedas de resolución del conflicto fueron los llamados Diálogos de Catedral entre el EZLN y el enviado gubernamental - Manuel Camacho-. Este proceso abrió el camino a crear y sustentar la autonomía de los pueblos indígenas. En diciembre de 1994, el EZLN notificó en un comunicado en el marco de la campaña militar denominada “Paz con Justicia y Dignidad para los Pueblos Indios” que sus combatientes tomaban posesión de casi cuarenta municipios del estado de Chiapas. En más de la mitad: “las poblaciones civiles se dieron a nombrar nuevas autoridades y a declarar nuevos municipios y territorios rebeldes en dicha zona”. En el mismo comunicado leemos que “las leyes que deben cumplir y hacer cumplir los nuevos municipios son: la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, las leyes revolucionarias zapatistas de 1993, y las leyes locales del comité municipal que la voluntad popular de la población civil determine”. Asimismo, se señalaba que “el territorio zapatista en los municipios mencionados, reconoce al Señor Amado Avendaño Figueroa como gobernador constitucional del estado rebelde de Chiapas”. La derrota en las elecciones con el candidato priista le trajo el título de “gobernador rebelde” del Estado de Chiapas en representación de la guerrilla del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).



Figura 6.7. Fotografía de un letrero en la entrada a San Pedro Polhó (fuente: Wikimedia Commons).



Figura 6.7. Fotografía de otro cartel de la entrada al Municipio Autónomo Rebelde Zapatista San Pedro Polho (fuente: Wikimedia Commons).

Los gustos en la política estatal de la gente de Polhó naturalmente se dirigieron hacia candidato de los neozapistas - Amado Avendaño Figueroa - que solía decir “Soy periodista por vocación, abogado por carrera y político por accidente”.

En diciembre de 1994, algunas comunidades de Chenalhó se declararon “Territorio Rebelde”, lo que provocó otra ola de violencia. La situación de Polhó se aclaró el 13 de abril de 1996, cuando el “Concejo Municipal Autónomo de Polhó” se constituyó y se nombró como “Municipio Autónomo”. La pequeña comunidad de Polhó se convirtió entonces en «San Pedro Polhó», es decir en la cabecera del autoproclamado «municipio autónomo» dentro de los límites del municipio constitucional, pero sin estar bajo el mando del Ayuntamiento constitucional. La autoproclamación de su territorio autónomo y de sus autoridades significaba también la promulgación de sus leyes y de sus valores. Por consiguiente, las nuevas autoridades zapatistas expropiaron al mismo tiempo el único recurso natural de la región: el banco de arena de San José Majomut. Éste, ubicado al lado de Polhó al lado de Beneficio Majomut era, desde los años setenta, la manzana de discordia entre tres grupos diferentes que intentaban apoderarse del sitio.

Los diálogos de San Andrés fortalecieron la idea de los municipios autónomos, no sólo en el ámbito administrativo sino también en las formas de organización política y social de los grupos que los habitan. Aunque se buscó determinar la nueva forma de gobierno en Polhó éste no se parece al modelo neozapatista, sino que se basa en una jerarquía bien conocida en Chenalhó constituida por el poder de los representantes de *abtel patan* y *nichimal abtel*²⁹.

Los habitantes de Polhó empezaron a construir su propia iglesia para poder desarrollar sus prácticas ceremoniales vinculadas con el culto. Para su santo patrón escogieron a San Pedro, así que la comunidad se llama- San Pedro Polhó. Desde 1997 San Pedro Polhó disponía con su propia jerarquía de poder. Para el presidente de Polhó se nominó a José Pérez Paciencia. Esta autonomía a medias no pudo frenar los desplazamientos por “una guerra de baja intensidad” llevada a cabo por parte del gobierno federal, estatal y municipal. El gobierno “oficial” no estaba de acuerdo con una independencia de los territorios indígenas autónomos. Tampoco toleraba las comunidades que optaban por sus propias formas de gobierno. Contra lo establecido en los Acuerdos de San Andrés Larrainzar, el gobierno reforzó las acciones de exterminio indígena, sobre todo en las comunidades declaradas como autónomas y simpatizantes del movimiento zapatista. Esto provocó una gran ola de refugiados en los territorios de Polhó y Acteal.

El tipo de gobierno de Polhó es una combinación de la organización tradicional y otra establecida por la ley. En la parte superior de la estructura organizativa se encuentran las autoridades legales, presidente, secretario y síndico municipal, cuyas funciones son las

²⁹ La forma de gobierno municipal de Chenalhó esta descrita en el capítulo VII.

establecidas por la Constitución; son electos por votación directa en asamblea, y actualmente se pueden reelegirse. Su periodo en el cargo es de tres años. En la segunda parte de la estructura se encuentran el gobernador y los alcaldes tradicionales y nueve regidores, que son los ancianos de la comunidad y que tienen conocimiento de cargos políticos inferiores; ellos son responsables de aprobar las propuestas que se mandan al consejo autónomo y determinar en qué condiciones se realizarán actividades políticas. Los *mayoles* forman parte de la policía municipal, encargada de cuidar a que no se cometan infracciones. Hay doce representantes de comisariado de bienes comunales que se encargan de resolver los conflictos dentro del municipio. A los comisariados los apoyan los agentes rurales adscritos a cada comunidad. Los conflictos que se presentan en una comunidad deben ser resueltos por los agentes, pero si el problema es mayor, se recurre a los comisariados. Dentro de la comunidad existe un órgano mayor, la asamblea, que no se establece en el organigrama. La asamblea es el espacio de organización interna; en ella participan hombres y mujeres en edad que se considera apropiada para tomar decisiones, o sea a partir de los doce años. Las asambleas se realizan por comunidad (en ocasiones por campamentos); el responsable de cada asamblea tiene la obligación de informar a la gente sobre todo lo que acontece y afecta el municipio. El sistema de poder de Chenalhó está descrito en capítulo VII, aquí solo lo esbozamos para darnos cuenta de un tipo de espejismo: la organización de poder en Polhó no es un rompimiento total con el sistema del poder en Chenalhó, pues parcialmente lo reconstruye.

Las autoridades zapatistas formaron su organización social y política autónoma, principalmente duplicando la institución político-religiosa local y el sistema de cargos. A partir de ahí, rechazaron cualquier presencia del Estado en el seno de sus territorios; no aceptaron programa social alguno, y menos la propaganda estatal o partidaria del «mal gobierno». En su territorio se encuentran pinturas que representan al Che, Zapata, Marcos o indígenas enmascarados vestidos con su traje tradicional. Los habitantes realizan actos de desobediencia civil, negándose a pagar la electricidad y el agua. A principios de 2008, un miembro del Consejo Autónomo, que formó el municipio en 1996 y que acababa de ser reelecto en 2008, Javier Ruiz Hernández, me explicaba que el gobierno autónomo era legítimo ya que se trataba de un gobierno popular electo por la mayoría. Es por eso que cuando formaron el municipio autónomo, «los priistas se encabronaron» y se organizaron «bajo la influencia de la ideología del Estado». En breve, fue en este contexto político de fuerte disidencia por parte de la población pedrana cuando aparecieron grupos paramilitares desde las cúpulas del poder municipal constitucional, que pidió apoyo a los funcionarios y elementos de la Seguridad Pública y del Ejército, tanto para el armamento como para el entrenamiento (CDHFBC, 1997; Hernández Castillo, 2007). Su objetivo era dismantelar el municipio autónomo con la intención de defender a la población contra los rebeldes zapatistas armados y por tanto considerados como violentos. Esos grupos denominados «paramilitares»

según las Abejas y el Centro de Derechos Humanos «Fray Ba», o de «autodefensa» según la Procuraduría General de la República (1998), incrementaron el clima de hostilidades y la violencia a lo largo del año 1997. En ambos lados, o sea entre los priistas y zapatistas, hubo víctimas. Lo siguieron las olas masivas de desplazamiento de miles de habitantes que, por miedo, huían y se refugiaban en las montañas o en otros pueblos. La mayoría se reagrupó en función de su afiliación política y religiosa, principalmente en otra comunidad del municipio. Así en Acteal vivían las Abejas, en Polhó los zapatistas, y en las afueras de San Cristóbal de las Casas- los “revueltos”.

El estadillo del movimiento EZLN siguió una larga tradición de la resistencia indígena en México. La resistencia indígena ante el colonialismo y las políticas de discriminación, olvido, desprecio tuvo que reorganizarse y continuar enfrentando la propagación de las políticas neoliberales. Las comunidades o pueblos indígenas de México se quedaban cada vez más influenciados por “la comunidad internacional”, sobre todo por la mano invisible del mercado y economía, pero también por las decisiones políticas no necesariamente favorables para los indígenas de varios lugares y regiones de la república.

El proceso de “autonomización” de municipio de Polhó puede ser visto como la fuente de nuevos liderazgos basados en otros principios y reglas. En primer lugar, se trata de la negativa valoración de gobierno de México y todas sus emanaciones estatales y municipales. En la frase “el pueblo manda el gobierno obedece” el gobierno no es éste que está actualmente en el poder en México. El gobierno que manda es un mal gobierno. Hay que buscar otro gobierno para que cumpla con este refrán que se suele atribuir a Emiliano Zapata. La declaración de la autonomía de Polhó dentro del municipio constitucional de Chenalhó tenía sus consecuencias atrayendo una ola de violencia. Sin duda consistía en actos políticos, por ejemplo, implicaba la designación de autoridades bajo el modo de los «usos y costumbres» en asamblea comunitaria, la delimitación y cierre de un territorio paralelo al municipio constitucional, la ocupación y expropiación del único recurso productivo de la región – el banco de arena. Los neozapatistas de Polhó intentaban también tomar por fuerza el palacio municipal en la cabecera.

Uno de los campos de la autonomía se ha vuelto la educación:

El Comité de Educación percibe la educación de Estado u oficial, como la nombran ellos, como una simulación, la cual tiene como objetivo controlar y aculturar, pues modifica los hechos históricos y oculta la realidad del país, se busca la modificación cultural hacia una que favorezca los intereses elitistas, tratando de convencer que las cosas son de la forma que ellos dicen, desapareciendo estratégicamente diversos contenidos o modificándolos, con la idea de formar percepciones distintas a la de una realidad que sólo viven los más desfavorecidos, “el gobierno está ocultando la verdad pero a través de los maestros porque con los maestros mete su idea del gobierno para que no se despierte la gente, para los que no conocen la historia del país o de su propia realidad” (Comité de Educación, San Pedro Polhó, 12-02-1999 en Lara, y Ruiz, 2001).

La nueva propuesta educativa se basa en una visión decolonial. Declara el reconocimiento de todos los ignorados, discriminados y oprimidos quienes siguen siendo objeto de una nueva explotación en las condiciones neoliberales.

Esta invitación para la recreación social desde la experiencia “de los de abajo” es para ellos un modo de buscar nuevas resoluciones a los problemas no solo locales sino globales. Parten de diferentes maneras de pensar sobre interacción y actuación en la vida de los individuos, grupos o sociedades. Si “otra” educación es posible, entonces también posibles son “otros” mundos y “otros” liderazgos. Estos llevaron a los neozapatistas y sus partidarios a crear Aguascalientes, después Caracoles y MAREZ³⁰.

De esta manera, la transformación de una pequeña comunidad de Polhó en una nueva cabecera rebelde constituyó el primer acto de «remunicipalización» integral e interna (Leyva Solano, Burguete Cal y Mayor 2007). Por eso para el patrón de Polhó se escoge el mismo santo patrón que reside en la cabecera de Chenalhó, es decir San Pedro. Así el nombre de la comunidad en resistencia adquirió el siguiente nombre: el «Municipio Autónomo Zapatista san Pedro Polhó». Así, la pequeña comunidad de Polhó se convirtió en “San Pedro Polhó”, autoproclamándose la cabecera del “municipio autónomo” en los límites del municipio constitucional, pero sin estar subordinada al Ayuntamiento constitucional. (Melenotte 2009: 232).

6.D. De un multipartidismo declarativo hacia la diversidad política real

La búsqueda de una alternativa radical y la actitud de la resistencia no fueron las únicas fuentes de la organización en el municipio. Las iglesias que estaban en auge en los territorios indígenas las formaban parte de nuevas plataformas para fundamentar los liderazgos. Las iglesias no solo buscaban feligreses, sino que también optaban por el futuro mejor de la población indígena. Abogaban por bienestar, mejor educación y servicios de salud. Pero aparte del campo religioso, existía el campo político que comprimía los partidos políticos. A partir de los años noventa del siglo pasado el multipartidismo en Chiapas y Los Altos se volvía un hecho.

³⁰ Los neozapatistas utilizaron el título de “aguascalientes” para nombrar al lugar donde se realizó la Convención Nacional Democrática el 8 de agosto de 1994, convocada por el EZLN. Este nombre se le dio en alusión al lugar donde se llevó a cabo la alianza de los ejércitos de Emiliano Zapata y Francisco Villa en 1914. Los autodenominados Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) son pequeños territorios bajo control de las bases de apoyo zapatistas en el estado mexicano de Chiapas, declarados en diciembre de 1994. El EZLN como estructura militar dice no mantener una participación en dichos espacios de “auto gobierno”, pues declaran que en sus principios no está la toma del poder, por lo que ningún mando o miembro del Comité Clandestino Revolucionario Indígena puede ocupar cargos de autoridad o gobierno en estos espacios. Estas localidades, se encuentran dentro de los municipios oficiales, varias incluso dentro del mismo municipio como en el caso de San Andrés Larrainzar y Ocosingo. Los MAREZ se coordinan mediante Consejos Autónomos y sus principales objetivos han sido promover la educación y la salud en sus territorios. También lidian con problemas de tierras, trabajo y de comercio, ven asuntos de vivienda y alimentación, promueven la cultura (sobre todo, la lengua y las tradiciones) y también se encargan de administrar justicia.

La apertura de la nueva época ocurrió en Chenalhó durante el plebiscito organizado antes de las elecciones municipales de 1995. En aquel entonces se había asignado a un candidato vinculado con el neozapatismo o sea fuera del orden de los partidos políticos. A la hora de las elecciones, los neozapatistas, siguiendo decisión del EZLN, optaron por el absentismo en las urnas. Esta decisión benefició al ganador tradicional – el PRI, aunque fueron solo 3 miles de los 14.000 que decidieron a las urnas. Solo 270 votó por PFCRN y además 1.191 resultaron nulos. Once mil de los pedranos con el derecho a votar no se presenciaron en las casillas. Los neozapatistas perdieron a propósito, pero no se dieron por vencidos. El 17 de diciembre de 1995 decidieron tomar el palacio municipal por fuerza, pues representaban la mayoría. Siguieron la regla del gobierno popular según la cual se podía destituir al presidente municipal en cualquier momento. Los neozapatistas no lograron tomar el palacio y fueron expulsados por la Seguridad Pública y la Policía Judicial en enero de 1996. Los líderes zapatistas volvieron entonces a su comunidad – Polhó. Apoyándose en los Acuerdos de San Andrés recién firmados, las autoridades zapatistas para Chenalhó fueron electas en una asamblea el 13 de abril de 1996 por 33 comunidades y 17 parajes del municipio (Melenotte, 2009: 232). Las rupturas paradójicamente demostraban un proceso de introducir nuevos grupos como fuerzas políticas con sus respectivos líderes a la escena política de Chenalhó, pero este proceso no se visualizó hasta el nuevo milenio.

En medio de este contexto, en el año 1998 se organizaron las elecciones para renovar autoridades municipales en el estado de Chiapas y su región Los Altos. La situación era compleja. En algunos municipios tzotziles, colindantes con Chenalhó, como por ejemplo Larráinzar y Chalchihuitán, el PRI fue el único partido que había registrado su planilla. Esto quiere decir que no tuvo ninguna competencia, pues no se registraron oficialmente en estos municipios otros partidos, hecho por el cual ganó el único registrado. Prácticamente, esta situación se parecía a un monopartidismo local conocido del pasado. En otros municipios se enfrentaron el partido hegemónico con el más fuerte partido de oposición, o sea el PRD. En Amatenango del Valle el PRI obtuvo el 49.2% y el PRD 45.6%; en Chanal el PRI 52.2% y el PRD 39.5%; y en Huixtán el PRI 58.3% y el PRD 34%. En otros municipios en juego entraron más que dos partidos: en Oxchuc el PRI obtuvo 53.7% de votos, el PRD 38.3% y el PDCH 1.3%; en Villa Las Rosas el PRD - 44.1%, PRI 39% y el PAN - 11.7%; en Mitontic el PRI - 65%, el PRD - 12.9% y el PAN - 4.3%. En cambio, en Chenalhó el PRI ganó con una ventaja aplastante: obtuvo el 82.4% de la votación, el PDCH 11.9% y el PT 1.7%. Merece recordar, que por la decisión de los neozapatistas, el candidato vinculado con este movimiento no participo en las elecciones. En otros municipios entraron en competencia cuatro partidos, pero el PRI ganó con una gran ventaja en Pantelhó donde obtuvo el 62% de las votaciones a favor, el PRD - 26.1%, el PAN - 1.6% y el PT - 3.6%; en Tenejapa el PRI - 42.4%, el PRD - 27%, el PAN - 21.8% y el Partido Frente Cívico (PFC) - 0.6%;

en Teopisca: el PRI - 47.7%, el PRD -10.8%, el PAN - 8.8% y el PFC - 22.2%; y en Zinacantán: el PRI - 59.4%, el PRD - 20.4%, el PAN - 10.5% y el PDCH - 1.2%. En San Cristóbal, en cambio, compitieron cinco partidos: el PRI consiguió 48.3%, el PAN - 12.1%, la alianza Justa (PRD, PT y PVEM) obtuvo el 34.3% y 5.2% de votos nulos. En Altamirano el PRI obtuvo 42%, el PRD 38.2%, el PAN 0.9%, el PT 7.2%, el PDCH 2.9% y 8.8% de votos nulos 8.8%. Reasumiendo los municipios donde el PRI obtuvo más de 50% de las votaciones eran Larráinzar, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Huixtán, Chenalhó, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, y Zinacantán. Los municipios en los que el PRI obtuvo menos que 50% pero sí, logró ganar, eran: Altamirano, Amatenango del Valle, Tenejapa, Teopisca, SCLC. El PRI perdió tan solo en Villas de las Rosas ante el PRD. El abstencionismo más bajo se dio en Amatenango del Valle con 32.7% y el más alto fue en Chalchihuitán con 72.9%. Aunque estos datos muestran todavía la dominación del PRI, se nota también una diversificación de la escena política en Los Altos de Chiapas y Chenalhó.

La situación tensa que se vivía en la región Altos a unos cuatro años después de levantamiento zapatista y un año después de la firma de los Acuerdos de San Andres Larrainzar y la matanza de Acteal no liberó Chenalhó de los vínculos fuertes con el priismo. A finales del segundo milenio y al principio del nuevo, el cargo del presidente en Chenalhó fungía Antonio Pérez Arias del linaje Epech, el que anteriormente había ocupado varios cargos de alcalde, secretario y juez. De carrera profesional era maestro y religiosamente pertenecía al grupo de los tradicionalistas. Un año antes de ocupar el cargo del presidente municipal se dio a conocer como un líder en la cuestión de buscar la resolución en el conflicto entre Chenalhó y Chalchihuitán, especialmente en abril después de la matanza de un pedrano por los pableros. En abril del 1999 a Polhó entraron 12 elementos del ejército mexicano, lo que provocó la pánico entre los habitantes. Se supone que el presidente municipal estaba informado sobre este operativo. Algunos lo culparon de haber recibido una mordida del gobierno federal. Después de la masacre de Acteal seguían las hostilidades hacia los territorios no subordinados a las autoridades municipales, como por ejemplo Polhó o Las Abejas (e. M. Pérez Pérez, 4 abril 2019).

Todavía durante la presidencia de Antonio, tres años después de la masacre de Acteal en noviembre del 2000, los sesenta y nueve agentes de las comunidades de Chenalhó, representantes de las religiones y los líderes de los partidos políticos firmaron un acuerdo sobre el cese de los ataques contra Los Abejas o las bases de apoyo de EZLN. Previo a esto se analizó el informe sobre la actitud de los elementos de la policía en la operación en Los Chorros en el día 12 de noviembre.

Fuentes de la PGR dijeron que tienen el mandato para continuar con los esfuerzos por desarmar y arrestar a los líderes de grupos paramilitares como Desarrollo, Paz y Justicia, Los Chinchulines, MIRA y Máscara Roja, conforme se acerca la fecha de toma de posesión del gobernador electo, Pablo Salazar, el próximo 8 de diciembre. Por ello, el pasado lunes partió a Chiapas un nuevo destacamento de 50 agentes judiciales federales y agentes del Ministerio Público federal, como apoyo al grupo que llegó al estado la semana pasada. Todos los

elementos de la Judicial Federal viajan con armamento de grueso calibre y sofisticados equipos de radiocomunicación. (Jornada 2000: internet)

El acontecimiento fue valorado como la violación de la autonomía de la comunidad, que tomó la decisión de apoyar a la gente desplazada. En estos tiempos, como recordamos, crecía la autoridad de un nuevo líder dentro del PRI – el maestro Armando Vázquez Gómez quien estaba ausente en momentos difíciles para el municipio. Se encontraba trabajando en San Cristóbal de Las Casas. Ese posicionamiento lo hacía un candidato ideal pues no se lo vinculaba con ningunos escándalos. Lo llamaron para calmar la situación entre los líderes priistas en el municipio. Desde el inicio de 1998 fue nombrado presidente del Comité Municipal del PRI hecho por el cual solicitaría el cambio del lugar de su trabajo- de la ciudad al municipio (entrevista - Armando Vázquez Gómez). La militancia en las estructuras del partido le dieron gran ventaja a la hora de proporcionar la lista de los candidatos para el plebiscito.

En el año electoral de 2001 fue elegido por su partido en el plebiscito como candidato para el presidente municipal. Como candidato para el síndico quedó Enrique Ruiz Ruiz. Sabía los priistas que el oponente más fuerte sería el PRD, el partido que nominó como candidato a presidente municipal a José Vázquez Ruiz. El PRD estaba fuerte al nivel del pues de este partido venían dos gobernadores de estado de Chiapas entre 2000 y 2012. Esa ventaja, sin embargo, no cambió la situación en Chenalhó porque el candidato perredista pertenecía a “Las Abejas”. De nuevo el PRI salió victorioso. Para el puesto de tesorero se contrató a Mariano Hernández Pérez - el activista de la religión presbiteriana y miembro de la Sociedad Evangélica Indígena de Chenalhó (SEICH). Para convencer a la gente que no les convenía salir del partido se usaba los fondos de los programas como PROGRESA y PROCAMPO. A pesar de ello Armando Vázquez Gómez resultó un presidente firme, pero también conciliador. No tenía problemas para discutir con el Consejo Autónomo de Polhó o la mesa directiva de Acteal. En su trienio con facilidad resolvía problemas y disputas, lo que trajo la tranquilidad al municipio y alejó el riesgo de violencia.

Los críticos dentro del PRI reclamaban que en este periodo crecieron los sueldos en la administración, aumentó notablemente el grado de la corrupción y que no se cumplieron las promesas de campaña. Agregaban que las compras de las casas, coches, terrenos de las dos personas más importantes en municipio confirmaban estas acusaciones.

En las elecciones de 2001 la participación en votación creció notablemente. En las urnas se encontraron 8491 votos válidos. Dentro estos el PRI obtuvo 5118, el PRD - 2796, la Convergencia - 457 y el Pan - 120.



Figura 6.8. Fotografía del edificio de presidencia municipal de Chenalhó ubicado en el centro de la cabecera municipal (*jteklum*) con algunas camionetas policiacas y ambulancias durante la presidencia de José Arias Vázquez en 2014 (fot. Marcin Jacek Kozlowski).



Figura 6.9. Fotografía de panorama hacia San Pedro, la cabecera municipal y su plaza central, desde el camino Las Limas-Yabteclum-Pantheló (fot. Marcin Jacek Kozlowski).

PARTIDO REVOLUCIONARIO INSTITUCIONAL	
Presidente Municipal	ARMANDO VAZQUEZ GOMEZ
Síndico Propietario	ENRIQUE RUIZ RUIZ
Síndico Suplente	ABRAHAM VAZQUEZ RUIZ
1er. Regidor Propietario	LORENZO SANTIZ RUIZ
2do. Regidor Propietario	MARIANO HERNANDEZ GUTIERREZ
3er. Regidor Propietario	ANTONIO SANTIZ GOMEZ
4to. Regidor Propietario	ANTONIO ARIAS ORTIZ
5to. Regidor Propietario	LORENZO PEREZ CAXIN
6to. Regidor Propietario	CRISTOBAL HERNANDEZ PEREZ
1er. Regidor Suplente	MIGUEL VAZQUEZ RAMIREZ
2do. Regidor Suplente	MATEO PEREZ OYALTE
3er. Regidor Suplente	ANDRES PEREZ PEREZ

La popularidad de Armando Vázquez Gómez convenció a muchos agentes para optar por su reelección, lo que no estaba permitido por la ley. Varios agentes estaban insistiendo, pero finalmente se escogió como candidato a presidente municipal a Victorio Jiménez Sántiz perteneciente a la religión presbiteriana y miembro de la SEICH. La candidatura para el síndico la ganó Mariano López Jiménez de la colonia Belisario Domínguez. El factor decisivo para estas elecciones como afirman los pedranos, fue una alianza entre el PRI y los evangélicos, lo que los llevó a la victoria. En las elecciones de 2004 el PRI ganó con el resultado de 4495 votos. Esta vez tuvo que enfrentarse con una coalición establecida entre grandes agrupaciones políticas de la escena política mexicana, es decir PAN, PRD con PT. La Coalición obtuvo 2261 de votos, lo que representaba 50% del resultado del PRI. Los menores resultados obtuvieron el PC 49 y el PVEM-4. Este último partido debería llamar nuestra atención porque su entrada simbólica al escenario de la política municipal de Chenalhó daría frutos en la década venidera. Hay que admitir también que por primera vez en el escenario político de Chenalhó aparecieron regidores plurinominales, que fueron los representantes de la oposición en el municipio.

PARTIDO REVOLUCIONARIO INSTITUCIONAL	
PRESIDENTE MUNICIPAL	VICTORIO JIMENEZ SANTIZ
SINDICO PROPIETARIO	MARIANO LOPEZ JIMENEZ
SINDICO SUPLENTE	MANUEL PEREZ RUIZ
1er. REGIDOR PROPIETARIO	SEBASTIAN VAZQUEZ PEREZ
2o. REGIDOR PROPIETARIO	FEDERICO RUIZ RUIZ
3er. REGIDOR PROPIETARIO	SALVADOR PEREZ PEREZ
4o. REGIDOR PROPIETARIO	MIGUEL HERNANDEZ JIMENEZ

5o. REGIDOR PROPIETARIO	ANDRES PEREZ SANTIZ
6o. REGIDOR PROPIETARIO	MIGUEL PEREZ PEREZ
1er. REGIDOR SUPLENTE	JUAN ALVAREZ DIAZ
2o. REGIDOR SUPLENTE	LORENZO PEREZ PEREZ
3er. REGIDOR SUPLENTE	VICTORIO PEREZ GOMEZ

REGIDORES PLURINOMINALES CHENALHÓ 2004

PRD	1.	AGUSTIN HERNANDEZ HERNANDEZ
PAN	2.	PABLO PEREZ ARIAS
PRD	3.	JOAQUIN CRUZ HERNANDEZ
PRD	4.	JORGE RUIZ PEREZ

Los siguientes tres presidentes de Chenalhó se reclutaban de las filas del PRI, a saber el primero fue Enrique Ruiz Ruiz- un campesino de Chibtik; el cuarto- Martin Cruz Aguilar un mestizo de la cabecera de profesión ingeniero y, el quinto José Arias Vásquez, un maestro, tradicionalista moderado originario de Yabteklum que mucho tiempo había vivido en San Cristóbal de las Casas. Su candidatura no representó muchas objeciones, pero al final de su periodo como recordamos, se interesó por el la Fiscalía de estado de Chiapas a tal grado que quedó preso.

Para la década de los noventa de siglo pasado y primera década del siglo XXI la escena política de Chenalhó pasó por una reconfiguración profunda. El escenario político en Chenalhó se hacía cada más diversos, aparecían nuevos grupos de intereses que introducían nuevos elementos en el juego. La vida de Chenalhó tenía una doble cara. Por un lado, la vida político-social se diversificaba, por otro lado, las elecciones no reflejaban estos cambios.

Pero la derrota del PRI al nivel federal y estatal estaba por venir. El PRI perdió la gubernatura en 2000 y 2006 a favor del PRD y en 2012 a favor de PVEM en el Congreso, estado y Senado. Las elecciones para el Ayuntamiento municipal en Chenalhó ganaba todavía el PRI. En una situación de paz tensa se enfrentaron los seguidores del *estatus quo*, es decir los priistas con los seguidores de las nuevas olas – los neozapatistas o los católicos progresistas y representantes de movimiento antiviolencia. En las elecciones municipales 2001, 2004 y 2007 se formó un grupo hegemónico del PRI en el municipio y este acordó permitir la subida al puesto de presidente municipal a los primeros conversos lo que podemos tratar como una “distorsión democrática controlada”. Los neozapatistas seguían con sus posturas de no participar en las elecciones. La participación en las elecciones con los representantes de “mal gobierno” lo percibían como un pacto con el poder. Así de esta manera se construyeron gobiernos paralelos con los líderes que no necesariamente compartían la misma escena con otros procedentes de los partidos políticos. Éstos últimos eran rechazados por neozapatistas como los neozapatistas eran rechazados por los políticos. En la escena política en las elecciones municipales los partidos de oposición lograban

cada vez resultados mejores. Se reclamaba que el PRI lograba su dominación a través de fraude. Aunque el PRI dejó de ser el partido de Estado, en caso de Chenalhó conservaba su vinculación con el tradicionalismo y evocando la necesidad de mantener la unidad.

La situación a partir de las noventa fue totalmente diferente en comparación con la década de los setenta lo que se observa en la siguiente cita:

El resquebrajamiento del partido dominante y la creciente competencia entre los aspirantes a cargos de elección popular obligan a éstos a “autodestaparse” tempranamente para promoverse como precandidatos dentro de sus partidos, con miras a poder participar como candidatos en la contienda formal. Y pese a todas sus limitaciones, las elecciones ofrecen ahora opciones, transformando los antiguos acarreados en electores, cada vez más libres de escoger lo que harán con sus sufragios en función de sus lealtades y preferencias personales. Pero, sobre todo, el significado mismo de las identidades partidistas se ha modificado profundamente al fragmentarse. Actualmente, ser “priista”, “panista”, “perredista”, “petista” o “panalista” adquiere sentidos distintos en función de los contextos territoriales y de los partidos que gobiernan en los ámbitos municipal, estatal y federal, facilitando o dificultando el acceso a los recursos y a las políticas públicas (Sonnleitner 2010: 31)

En Chenalhó en las seis elecciones municipales seguidas en el siglo XXI, ganaba el PRI, pero ya no como “partido de Estado”. La razón de su perseverancia se encuentra, por un lado, en el sistema de liderazgo establecido entre los indígenas y, la insistencia en el tradicionalismo a lo que se sumaba el priismo a pesar de los nuevos movimientos sociopolíticos como, por ejemplo, el neozapatismo. Por otro lado, la oposición al PRI estaba mal organizada y dividida. Además, como se dijo, la gran parte de ella se abstenía de la votación. Por lo tanto, en Chenalhó, el multipartidismo no reflejaba todo universo político de la sociedad local. Los partidos políticos al principio no tenían vínculos orgánicos con el pluralismo político del municipio. En efecto, un pluralismo político en Chenalhó existía por la presencia de otros actores políticos como el Municipio Autónomo de Polhó y la organización social de “Las Abejas”, pero estas organizaciones no participaban en la vida electoral y, por lo tanto, no podían transformar la escena política. Fueron las nuevas religiones que trajeron vientos frescos que ventilaban la escena política de Chenalhó. Además, al nivel internacional, nacional y estatal se introducían reformas relacionadas con un nuevo valor que dominaría los discursos políticos- la desigualdad de género.

**III PARTE - LOS LÍDERES
INDÍGENAS DE CHENALHÓ COMO
ACTORES SOCIALES**

Capítulo 7 – Chenalhó y el sistema dual de organización de poder

Pasemos ahora a la organización de los poderes municipales definidos como diferentes tipos de cargos. Seguiremos dos criterios de la clasificación de los cargos: una basada en la tradición local *emic*, y otra fundada en nuestro propio criterio *etic* - la dualidad del gobierno indígena: dividido en el orden tradicional y el moderno o constitucional. El panorama perspicaz del sistema de cargos se dibuja correctamente solo al yuxtaponer las dos clasificaciones mencionadas. Veamos empezando con la primera clasificación.

El *yajval na' lum* o el gobierno municipal en Chenalhó consta de dos clases de cargos: una llamada *abtel patan* que significa trabajo-contribución (Arias 2009: 160) o los cargos civiles y *nichimal abtel* - cargos floridos. La distinción en tzotzil entre *abtel patan* que refiere a los que “trabajan” en beneficio del municipio, y *nichimal abtel*, “labor florida” o cargo religioso sigue siendo arraigada en la tradición local. A los cargos religiosos o *nichimal abtel* que giran alrededor de las fiestas religiosas, les dedicaremos el último párrafo de este capítulo. En esta parte describiremos a los *j'abtel j'patan* o los funcionarios civiles. La idea del cargo la expresa el citado ya, el escrito y el hijo de Manuel Arias Sojob - Jacinto Arias:

Nosotros los pedranos llevamos todo tipo de carga sobre nuestras espaldas con la ayuda de mecapales. Este es un trabajo común que se ha heredado desde nuestros primeros padres-madres mayas por carecer de bestias de carga. Los volúmenes muy pesados los arrastramos con la ayuda de horcones rollizos que los desliza con mayor facilidad. La carga, pues, para el pedrano es una forma digna de trabajo; por eso también se conciben a los dioses cargando el año, el día y la noche, el cielo y la tierra, las almas y cuerpos de los hombres y mujeres o, como padres protegiendo a sus hijos, abrazándolos. La madre tierra sostiene a la humanidad sobre su superficie, los dioses Vaxakmen sostienen al mundo de las cuatro esquinas a manera de pilares de la casa (Arias 1985: 116).

Arias repite la misma idea en sus libros posteriores aludiendo más explícitamente al principio de reciprocidad entre los hombres y los dioses y su expresión más plena - el sistema de cargos.

Por eso como pueblo, que es parte de ese universo corpóreo y visible, se esfuerza en preocuparse una larga vida mediante el obsequio de honores y regalos a los dioses de quienes dependen tanto el bien estar como las calamidades. Una forma de hacer ese obsequio es ofrecer en servicio a sus hijos que, a manera de dioses cargadores y sostenedores del universo, lleven sobre sí, lo más pesado de las obligaciones contraídas para con sus autoridades y para con los dioses; es decir, portar cargos (Arias 2009: 162).

¿Cuáles son los cargos que pertenecen a *abtel patan* y cuáles a *nichimal abtel*? Jacinto Arias en el libro citado incluye entre los *j'abtel j'patan* a los “congregados en el cabildo” o sea: 1) el presidente, 2) el síndico, 3) dos alcaldes, 4) el suplente o gobernador; 5) nueve regidores y 6) quince mayoles (Arias, 1985: 117). Veamos estos cargos en el orden mencionado tratando el 3 y el 4 como parte del mismo grupo. Dado que normalmente, el portador del cargo no es una sola persona sino que es siempre parte de un equipo compuesto de sus asistentes y colaboradores, hablaremos de la “comitiva” del cargador. Intentemos describir cada comitiva apuntando a los practicantes, sus tareas y las reglas que siguen mientras dura su cargo.



Figura 7.1. Fotografía de los poderes municipales o los *jabel j'patan* sentados en la banca bajo arcos del palacio municipal durante la fiesta de Jesus de Esperanza; entre los 1-3 de agosto de 2014. El grupo mantiene el orden de ser asentado presentado en la figura 7.6. En el grupo están sentados 14 funcionarios: el presidente, el síndico, el *sopente*, dos alcaldes y nueve regidores (fot. Marcin Jacek Kozlowski).



Figura 7.2. Fotografía de los funcionarios de *nichimal abtel* (la primera fila – a la derecha) y de *abtel patan* (la segunda fila - a la izquierda) arrodillados frente al imagen de San Pedro durante la fiesta Jesús de Buen Esperanza, el 1 de agosto de 2014. En la primera fila delante del altar están: 1. *alperes*, 2 *kapitanes* (entrantes), 1 *alperes* 2 *kapitanes* (salientes). En la segunda fila se encuentran el 2do *alkalte*, el *sopente*, el *preserente*, el *sintiko*, el 1er *alkalte*, el 1er *rejirol*. Los representantes de estos cargos portan bastones. Como veremos más adelante, los *j'abtel jpatan* durante esta fiesta están sentados en la banca según el mismo orden. (fot. Marcin Jacek Kozlowski).

7.A. Abtel patan y otros cargos municipales

7.A.i. La comitiva del presidente

La primera comitiva es la del presidente que es llamado con la palabra castellana tzotzilizada – *preserente*. El presidente es el personaje más importante en el municipio; en tzotzil goza de varios títulos siendo el más importante - *j'bankilal j'chapanvanej*- el hermano mayor el arreglador (de los asuntos). En el entorno más cercano del presidente se encuentran su secretario municipal y a veces, su asistente personal. Mientras que el primero está contemplado en los organigramas del ayuntamiento, el segundo no aparece oficialmente. El primero aparece 23 veces en Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas (LOMECH 2010) en la versión de 27 de enero del 2010, publicada mediante Periódico No. 212-2 Sección. En el capítulo II del mencionado documento se determina como debería trabajar la Secretaría del Ayuntamiento. El secretario municipal, igual que el asistente personal no es electo durante el plebiscito ni mucho menos en las elecciones. Son los trabajadores contratados por el presidente. En los tiempos antes del Manuel Sojob, cuando los indígenas retomaron el poder en el municipio y sustituyeron a los presidentes mestizos, escogían a un secretario mestizo que fungía como traductor e intermediario entre la comunidad y las instituciones estatales o federales. Era la mano derecha del presidente, la mano que escribía los documentos. El secretario municipal del Ayuntamiento de Chenalhó en el periodo 2012-2015, dijo lo siguiente:

Aquí lo hacemos de todo. Principalmente recibimos todos los documentos, hago oficios, constancias, actas, actas de cabildo, algún oficio de contestación, algunos oficios que vengan de las dependencias gubernamentales. Todas las reuniones generales con los agentes, lo sigo todo. Hago la presentación, tomo las participaciones y efectivamente atiendo todos que vienen aquí cuando no hay jefes. Conmigo todo, a cargo tengo todo, todos los trabajadores. Yo manejo todos los trabajadores, las quejas siempre son con él (presidente) y cuando ya es mucho, mucho pasan de las manos del presidente al síndico y de ahí a mí. Mis jefes son: presidente y síndico, tengo a cargo la secretaria. La tesorería tiene aparte. (...) La jerarquía es presidente, síndico, tesoroero y secretario. (e. Juan David Guzmán Arias: 08.04.2015).

El secretario tiene que estar presente y atenerse a las órdenes del presidente a diario siendo su horario del 9 a.m a las 14.00 y de 4 p.m. a 8 p.m. de lunes a sábado.

Las actividades del presidente pueden dividirse en internas y externas. La primera tarea interna es hacer gestiones prometidas durante la campana utilizando el dinero depositado en el banco de San Cristóbal por el Gobierno del Estado. A partir de 2018 o sea, a partir del gobierno de Abraham Cruz Gómez, ha sido el presidente quien va al banco, acompañado del tesoroero y el secretario para recibir dinero y repartirlo entre sus trabajadores y comunidades según sus compromisos previos y promesas hechas durante la campaña tanto en las reuniones con los habitantes de las comunidades como, (y eso sobre todo al principio de su periodo), en las juntas con los agentes quienes siempre solicitan obras en sus parajes. El presidente es obligado a dar el dinero u obra a los que habían votado por él. Si el presidente no cumple con sus promesas, se lo

cita para recordarle sus promesas o se alude a otros medios más decisivos: por ejemplo, los secuestros durante los cuales la comunidad impone las multas o la solicitud de resignación del puesto. Como el botón de muestra recordemos que en el periodo de 2012-2015 los inconformes de la Colonia Puebla acusaron al presidente de no haber construido el camino prometido. Empezaron a reclamarlo en diciembre 2014, para, en vista de la pasividad por parte del gobierno municipal, secuestrar al *j'bankil j'chapanvanej* y vestirlo de mujer. De esta manera lo castigaron y le exigieron el cumplimiento de la promesa.

Entre las tareas internas, se encuentran también la organización de distintos tipos de juntas municipales. El presidente convoca, sobre todo, las “reuniones del cabildo.” El cabildo es la expresión del poder legislativo y ejecutivo, el órgano máximo de autoridad en el cual participan los funcionarios más importantes del municipio. En el periodo 2012-2015 el puesto del presidente municipal ocupaba José Arias Vásquez quien organizaba estas reuniones cada lunes o martes. En ellas participaban el presidente municipal, el síndico, el secretario, el gobernador tradicional o soplente, los dos alcaldes y los nueve *reroletik* o regidores, en total, 15 personas para arreglar asuntos pendientes: resolver los conflictos intercomunitarios y planear obras que gestionar como carreteras, escuelas o clínicas. Por la regla común, las reuniones tenían lugar en el Palacio Municipal, en el gabinete del presidente o en la sala de juntas. Era también el presidente que tenía que ejecutar las decisiones tomadas durante las reuniones.

Las otras juntas que el presidente debe convocar son con los agentes o representantes constitucionales una vez a dos o tres meses dependiendo de la situación o circunstancias. En estas reuniones deben participar todos los agentes o representantes de los parajes del municipio y, por parte del gobierno, otros funcionarios acompañantes del presidente. Por ejemplo, en el periodo mencionado arriba, o sea en los tiempos del PRI, en las reuniones con los agentes participaban también el síndico, el director de comité del Partido PRI y el jefe de CNC (La Confederación Nacional de los Campesinos). Las reuniones se organizaban o bien en el Salón de Actos del palacio, o bien, en el domo, o bien en la Casa de la Cultura.

Finalmente, entre las actividades obligatorias están las reuniones diarias con los solicitantes de todo tipo en la casa del presidente. La visita, o bien la planea su secretario en el palacio, o bien el solicitante puede tomar una cola a partir de las siete de la mañana en frente de la puerta de la casa del jefe del gobierno. Los individuos o grupos de los individuos llevan cajas de refresco o, si el presidente es un tradicionalista- una caja de cerveza o una botella de pox. A partir de octubre de 2018, el presidente Abraham Cruz Gómez, el presbiteriano, recibe a los solicitantes, a las 7.00 de la mañana recibiendo - a cambio de la audiencia - las cajas de refresco.

A parte de las actividades internas, el presidente cumple también con una función representativa en el exterior. Recibe a los representantes de gobierno de varios niveles: los de otros municipios, los estatales o federales, viaja a San Cristóbal, a Tuxtla y a México para juntarse con los políticos. En primer lugar, están los encuentros con poderes estatales en diferentes ocasiones como toma de protesta, eventos convocados por el gobierno estatal como informes del gobernador o encuentros con el fiscal general. En segundo lugar, los presidentes municipales también pueden ser convocados por sus partidos en Tuxtla o México. En tercer lugar, la asistencia y participación de los presidentes en la arena estatal o federal es necesaria en casos de los conflictos, por ejemplo, en la contienda por la colindancia entre Chenalhó y Chalchihuitán, o la entre Chenalhó y Aldama, o durante los disturbios estallidos en la Colonia Puebla. El presidente municipal debe negociar entre el mundo mestizo y el indígena. Por un lado, debe velar por el cumplimiento de las leyes y actos que emanan de la Constitución política de la República y de las leyes estatales o, en una palabra, de lo que se llama en tzotzil *stalelal kaxlanetik* [leyes de los mestizos]; por otro lado, debe defender las normas tradicionales o lo que en tzotzil se nombra *stalelal k'uxlejal jhumaltik* [las leyes de la vida de la tierra], lo que comunmente se traduce como “Usos y Costumbres”.

Veamos ahora algunos ejemplos de las reglas de gobernar del presidente. La regla más importante que rige la vida social en la comunidad es la de la reciprocidad. En todas las esferas de vida en Chenalhó, reina la regla de reciprocidad: *chk'ak'voxuk amotonik k'oltaun ek'u* [les doy regalos para que también me ayuden] o más general - *tajk'eltik me jech' chabale* [intercambiamos cosas]. La caja de refresco por la audiencia, la obra o el dinero por el voto, un favor por otro favor. La reciprocidad es tan general y preponderante que abarca todas las esferas de vida desde el funcionamiento de la familia hasta la estructura política.

Otras reglas están en el proceso de una más o menos lenta transformación. Antes de 2015, ninguna mujer ocupaba el puesto de la presidenta. La función de la *me' preserente* o la esposa del presidente se limitaba a la responsabilidad de representar el DIF, a participar en las fiestas municipales y negociar entre los grupos de mujeres y el presidente. En caso de DIF, su función era honorífica. La que realmente tomaba las decisiones en DIF era la directora mestiza, no la *me' preserente*. Ésta última no recibía ningún honorario por presidir el DIF, y como en caso de nuevo gobierno de Abraham Cruz Gómez, ni siquiera es hablante del español. Como veremos el DIF es una institución típicamente mestiza y son los mestizos en su mayoría quienes laboran en ella.

Antes del gobierno de Rosa existían también reglas estrictas referentes a la toma y uso de los bastones del mando. El presidente utiliza el bastón del mando plateado, el más largo de otros bastones que es llamado *snab-te' bankilal spas mantal* o simplemente *baxton*. El bastón no está usado a diario sino en las reuniones y fiestas importantes. Se lo guarda en un lugar especial en la

casa del presidente o en su oficina. Está cubierto con un manto sin que la esposa del presidente o ninguna otra mujer pueda tocarlo. No es ella sino el *mayol* principal, o sea el *martomarey* quien se encarga de traerlo si el presidente no está presente. Si el presidente no está en su casa, se le abre la puerta y, se le pregunta:

- ¿*K'usi chakan?* [¿Qué quieres?]
- *Tal k'ichbe baxton preserente* [Vengo para recibir el bastón del presidente]
- *Och'an, te oy, ts'ak'o batel* [Entra el bastón está aquí, llévatelo].

El bastón al ser tocado por una mujer pierde su fuerza y deja de proteger el municipio de los peligros externos. Durante el gobierno de Rosa fue ella que tenía que portar el bastón hecho por el cual los regidores se necargaban de rezar a los bastones para que no perdieran el poder.

A estas reglas que permiten reproducir el orden social existente tradicional les siguen las reglas concernientes la entrada y salida del puesto. La entrada queda definida por las reglas del plebiscito y las elecciones. Mientras que la entrada al puesto de precandidato obedece la regla de aclamación, la entrada al puesto del presidente depende de los resultados del conteo de voto en las elecciones municipales que, actualmente incluyen a los hombres y mujeres mayores de 18 de edad.

Las reglas de salida no son tan claras como las de entrada. Anteriormente, el cambio de autoridades y el comienzo del periodo para nuevos representantes se anunciaban al fin del año. La situación se complicó a partir de 2023¹, cuando se introdujo la reforma del calendario electoral. Desde aquel año todos los ganadores en las elecciones municipales, organizadas cada tres años, entrarían en función a partir del 1 de octubre. Lo que complicaba este nuevo calendario fue la ceremonia *k'exeltik* que antes de esta fecha se celebraba el 31 de diciembre anualmente y cada tres años con la participación del nuevo presidente. Después de la reforma, el nuevo presidente entraba en octubre así que la ceremonia *k'exeltik* de cada tres años se organiza a finales de septiembre y no como antes - en diciembre.

En casos especiales, sin embargo, es posible que el presidente enfrente una renuncia antes del tiempo planeado. Recordemos que, en 2015, el presidente fue secuestrado por los habitantes de la Colonia Puebla, golpeado y vestido de mujer. Después de la liberación del presidente y sus colaboradores se convocó otra vez la reunión de agentes en la que se acordó administrar varios

³¹ Se debatía por un largo tiempo la cuestión de la homologación del calendario electoral en los estados para sincronizarlo con las elecciones federales. Chiapas figuraba entre las entidades cuyo calendario mostraba mayor dispersión. Las elecciones para los distintos cargos de autoridad en el gobierno estatal y municipal se celebran siempre de forma no-concurrente. La cuestión de la unificación de tiempo para los procesos electorales en Chiapas provocó disputas, vetos y desacuerdos (López Lara y Reyes Ramos, 2008). El presidente municipal de Chenalhó para el periodo entre 2010 y 2011 – Martín Cruz Aguilar- fue un caso excepcional no solo por ser mestizo, sino que también por la duración de su periodo de gobernación en el municipio. Como otros integrantes de los ayuntamientos chiapanecos, electos el primer domingo de julio del año 2010, tomó la protesta respectiva el día 1 de enero de 2011 y cesó en sus funciones el 30 de septiembre de 2012. El siguiente presidente municipal- José Arias Vázquez- con la introducida reforma ocupó su cargo desde el 1 de octubre de 2012.

castigos para el paraje Puebla. Finalmente, se le quitó el derecho a participar en las reuniones del cabildo además que se les negaron otros apoyos económicos. Se proponía que la Col. Puebla saliera del municipio de Chenalhó y entrara a la jurisdicción del municipio vecino - Tenejapa, lo que finalmente no ocurrió. Si el presidente no hubiera tenido el amplio apoyo de las comunidades, hubiera tenido que elegir: o bien habría que correr el riesgo de un nuevo secuestro o una amenaza de muerte o bien renunciaría el puesto. En el caso descrito, la Colonia Puebla fue castigada y el presidente mantuvo su puesto. Pero, la historia de Chenalhó está llena de las destituciones de los presidentes, sobre todo en la última década de siglo pasado. Un expresidente en el periodo 1983-1985, Eleuterio Arias Pérez así dice al respecto:

Tomé cuatro veces las presidencias municipales, aquí tomé dos veces en Chenalhó; las tomé y quitamos a los presidentes. Y en San Cristóbal tomé su presidencia a Enoc Hernández Cruz y a mi amigo Mariano Díaz Ochoa. Los metí entre cinco y diez mil gentes. ¡Se pone duro! He tomado cuatro veces las presidencias. Aquí en Chenalhó fue Enrique Luis García y mi tío Miguel Pérez Pérez que fueron presidentes. “Tomar” significa aventar la gente en contra del ayuntamiento. Y el Ayuntamiento tiene que cerrar sus puertas, porque está la gente para sacarlos. Quitamos a Miguel Pérez Pérez, porque había problemas, porque se pasaban. A Miguel, porque prestó 30.000 pesos de la caja del municipio. Prestó dinero de pueblo y compró su perro. Y sus enemigos se lanzaron, claro, organizaron la gente. Nada más tenían un grupo a favor de él. Cuando se toma la presidencia aquí no son de dos horas. No, dos tres días. Hasta que viene el Congreso de Estado para resolverlo. La última vez (fue) con Enrique Ruiz García. Para esto vino el gobernador; era José Patrocinio González Blanco Garrido. Si, en este tiempo tres noches que no dormí. Cuando llegaba yo a las dos o tres de la mañana, aquí se reuníamos y otra vez a Tuxtla. Vino el gobernador. Es mucho más difícil en pueblo chico que en San Cristóbal. En San Cristóbal dura cuatro o cinco horas y ya está resuelto. Ya a las dos de la tarde almorzamos. Si, es fácil en San Cristóbal, pero, aquí no. ¡Hombre! Sí, se resolvió. Entregó el bastón. Nombramos el sustituto interino. El otro de una vez quedó de expresidente. Lo sustituyó Agustín de Chimix. Se llama Agustín Gómez Gómez; su título lo afirmó el Congreso de Estado (e. Eleuterio Arias Pérez: 16.11.2014).

A continuación, presentamos la tabla de los presidentes de la última década del siglo pasado hasta los tiempos actuales y sus respectivos periodos, lugar de origen, ocupación y religión. En la tabla también se ha marcado en color gris los periodos de los presidentes interinos que en mayoría de los casos sustituían a los presidentes electos.

Figura 7.3. Los presidentes municipales de Chenalhó con sus respectivos periodos de gobernación, origen, ocupación y religión

Nombre y apellido	Periodo	Origen	Ocupación	Religión
Antonio Pérez Vázquez	1989 Electo	La Libertad	Campesino	Tradicionalista
Agustín Méndez	1990 Interino	Canolal	Campesino	Tradicionalista
Alberto Ruiz Garcia	1991 Interino	Libertad Copen	Campesino	Tradicionalista
Agustín Hernández Hernández	1991 Electo	Chimix	Campesino	Tradicionalista

Pedro Mariano Arias Pérez	1992 Interino	Linaje Sojob Natok, SP, SC	Maestro	Tradicionalista
Agustín Gutiérrez Hernández (I reg.)	1994 Interino	Xunuch	Campesino	Tradicionalista
Manuel Arias Pérez	1996 Electo	linaje Sojob Natok	Maestro	Tradicionalista
Jacinto Arias Cruz	1996 Interino	Indígena, Acuxa, Col. Puebla, (Ejido)	Campesino	Tradicionalista/ Protestante Presbiteriana
Antonio Gómez	1998 Interino	Linaje Ok' il Yaxalumil	Campesino	Tradicionalista
Pedro Mariano Arias Pérez	1998 Electo	Linaje Sojob, Natok, SP, SC	Maestro	Tradicionalista
Antonio Pérez Arias	1999 Interino	Linaje Epech Bajobeltik	Secretario, Juez	Tradicionalista/ Protestante Presbiteriana
Armando Vázquez Gómez	2002-2005 Electo	Linaje Nichim Vasquez Libertad, Linda Vista. SP	Maestro	Tradicionalista
Victorio Jiménez Sántiz	2005-2007 Electo	Cruztón	Profesor	Tradicionalista/ Protestante Presbiteriana /Pentecostés
Enrique Ruiz Ruíz	2008-2010 Electo	Chibtik	Campesino	Protestante Presbiteriana
Martin Cruz Aguilar	2011 I-2012 IX Electo	San Pedro (Mestizo)	Lic. Ing. Social Dueño de la empresa constructora	Católico
José Arias Vázquez	2012.10- 09.2015 Electo	San Pedro Ik' Mut	Maestro	Tradicionalista
Rosa Pérez Pérez	10.2015- (09.2018) Electa	Yabteklum	Licenciada, Doctora en Derecho exdirectora de CEJUM	Protestante Presbiteriana
Miguel Sántiz Álvarez	05.2016- 03.2017	Santa Martha	Campesino	Protestante Presbiteriana

	Interino			
Rosa Pérez Pérez	-09.2018 Electa	Yabteklum	Licenciada, Doctora en Derecho	Protestante Presbiteriana
Abraham Cruz Gómez	10.2018- Electo	Indígena Acux Col. Puebla (Ejido)	Campesino (cursando licenciatura)	Protestante Presbiteriana

De esta tabla podemos sacar por lo menos cinco conclusiones. La primera es que, a partir de 1989, los presidentes representaban campesinos se rotaban con los maestros (entre los 20 había 6 maestros, 10 campesinos, una licenciada en derecho y un ingeniero). La segunda es su denominación religiosa. Desde 1989 hasta 2005 se elegían a los tradicionalistas. A partir de 2005, había cinco presidentes protestantes incluyendo al último Gómez Cruz. La tercera reside en que todos los presidentes salvo uno eran indígenas. Y finalmente, la cuarta reside en que 8 presidentes eran interinos, o sea los que sustituían a los presidentes destituidos. Las razones y las circunstancias del despido eran muy variadas. Una vez, como en caso de Manuel Arias Pérez, Jacinto Arias y Pedro Mariano, se trataba de los conflictos internos en el municipio. Bajo el gobierno del primero de los mencionados ocurrió la matanza de los seis jóvenes cuyos cuerpos fueron encontrados en una cueva cerca de la cabecera; el segundo fue culpado de ser cómplice de la masacre de los 45 habitantes de Acteal; el tercero se vio involucrado en un asesinato en el barrio Lázaro Cárdenas.

7.A.ii. La comitiva del síndico

La segunda comitiva es la del *xch'ibal preserente*, el “segundo presidente” o el síndico; el síndico está acompañado a su vez por el *xch'ibal síndiko* o el “segundo síndico” siendo éste el suplente del primer síndico.

Según Moisés Pérez Arias, el juez en el gobierno de Rosa Pérez Pérez, el síndico tiene tres tareas importantes. La primera tarea estriba en trabajar como sustituto del presidente en un evento o reunión importante si es que el presidente no está presente. Si, a su vez, al síndico se le atraviesa algo impredecible en la escena queda su doble - el *xch'ibal síndiko* o el segundo síndico, o sea- el suplente del síndico. En algunas ocasiones el síndico sustituye al presidente municipal en su cargo, lo que, de alguna manera, ocurrió en caso de Rosa Pérez Pérez aunque desde la perspectiva de la

alcaldesa, la conducta de Sántiz Alvarez, el síndico en su gobierno quien se volvió contra ella, no era una muestra de la sustitución sino una muestra de la más alta traición.

La segunda tarea reside en la coordinación de las actividades junto con el presidente tanto durante las reuniones de cabildo como fuera de ellas. La tercera tarea reside en arreglar asuntos sociales en las comunidades. El síndico, como la mano derecha del presidente se encarga de vigilar y representar jurídicamente al Ayuntamiento. Suyo es el rol del abogado del municipio. Si, una persona está inconforme con las decisiones de la mayoría y la comunidad decide expulsarla, el síndico interviene. Por ejemplo, en los Chorros cuando algunos miembros del grupo de los Abejas no querían cooperar en la construcción de la carretera para luego insistir que tenían el derecho a usar la carretera para transportar sus materiales para la construcción, el síndico tenía que tomar las decisiones. El síndico va a la comunidad a negociar en la compañía del juez y dos o tres regidores. Durante los gobiernos de José Arias Vásquez, Rosa Pérez Pérez y Abraham Gómez Cruz, los síndicos se ocupaban también de guiar el proceso de reconciliación entre Chenalhó y Chalchihuitán. Es el ayuntamiento que autoriza a los síndicos a representar el municipio en los conflictos intermunicipales, y para aceptar herencias, legados y donaciones que se le hagan, así como para que se ejerciten las acciones y opongan las excepciones que correspondan (LOMIECH: 12).

A estas tareas debemos agregar otras dos. La cuarta es la de vigilar los asuntos de la hacienda pública municipal, es decir colaborar estrictamente con el presidente y tesorero alrededor del presupuesto y los gastos municipales. El síndico no solo debe vigilar la correcta aplicación de los recursos financieros conforme al presupuesto aprobado, sino que debe autorizar también con su firma los gastos de caja de la tesorería municipal. Está también encargado de vigilar si las multas impuestas por las autoridades municipales ingresen a la tesorería. Actualmente es él quien acompaña al presidente y tesorero al banco para realizar los cobros destinados para el municipio.

La quinta es acompañar al presidente en las fiestas religiosas importantes, siempre y cuando no tiene algún asunto más importante para resolver. La esposa del síndico tiene la función representativa, un cargo a medias religioso a medias político. La *me'sindiko* por lo regular sale en las fiestas en las cuales participa el síndico, pero no se involucra en las actividades de los hombres y no come con ellos en la misma mesa. Es ella que participa en las actividades religiosas de los grupos de mujeres - las portadoras de los cargos análogos a los de sus esposos.

El síndico es el colaborador del presidente, pero le está subordinado y ha de obedecerle. Su bastón de mando es el más chico que el del presidente. Las reglas del uso del bastón se semejan a las que obligan al presidente: la mujer del síndico llamada la *me'sindiko* no puede tocar el *baxton* de su marido. De no estar el síndico en su casa, la mujer lo entrega al *martomarey* para que éste lo

lleve a donde está su dueño. Las reglas de elección también se equiparán a las del presidente. El síndico es quien normalmente comparte la suerte del presidente. El nombre en tzotzil - *xchibal preserente* - o el “segundo presidente” alude a la misma práctica de escogerlo durante el plebiscito. Su cargo dura tres años como el del presidente.

7.A.iii. La comitiva de los alcaldes

Jacinto Arias menciona como la tercera comitiva la de los alcaldes sin incluir en ella el juez lo que es la muestra de que en el tiempo en que se escribió el libro citado, el rol del juez no era predominante. Actualmente, a este grupo, a parte de dos alcaldes, pertenecen también dos jueces: el primer juez llamado juez propietario quien encabeza cualquier asunto y el segundo juez llamado juez suplente. En la comitiva está también un secretario. Este grupo de funcionarios se llama en tzotzil *jch'apanvanejetik*- los arregladores, o *ch'apanik k'op* [los que arreglan los problemas]. La palabra *k'op* es un sustantivo que está usado en muchas acepciones: puede significar palabra, problema, idioma, argumento, ceremonia de curar, asunto, discusión, guerra, pleito. En la esfera jurídica aparece en la acepción de *k'op* como problema o pleito. Es por eso que Moisés Pasinsa, el exjuez en el gobierno de Rosa Pérez Pérez llamó esta comitiva el “poder judicial” distinguiéndolo claramente del poder ejecutivo, o sea, el presidente y el legislativo representado por los regidores. Los “arregladores de los problemas” ocupan un edificio cerca del palacio municipal: “Juzgado de Paz y Conciliación Indígena”. Esta institución es híbrida: a medias mestiza, a medias indígena. Los Juzgados de Paz y Conciliación Indígena fueron instituidos en los pueblos indígenas de Chiapas por Ernesto Zedillo a partir de 1998 (Orantes García 2007: 83). El alcalde es un cargo dual: por un lado, es el colaborador del juez quien representa el orden constitucional, por el otro, se lo escoge del grupo de los regidores pasados. Nadie puede ser alcalde si no era antes el regidor.

En la competencia de esta comitiva están los arreglos de problemas familiares. Entre sus tareas más frecuentes están los conflictos de pareja que se resuelven durante los litigios o los juicios orales: “cuando un hombre abandona a su mujer, cuando se emborracha mientras que ella sufre de hambre, cuando hay golpes en la familia” (M. Pérez Arias, 13.10.2018). La segunda tarea importante es arreglar los pleitos por la colindancia, problemas de la posesión de un terreno. Este tipo de pleitos surgen siempre y cuando la familia encabezada por el padre o el hermano mayor no es capaz de ponerse siguiendo las reglas informales de herencia (Pérez Pérez y Jacorzynski 2019). De volverse imposible la solución familiar del conflicto, interviene el juez acompañado por el agente municipal y la comitiva del comisariado que se dedica a medir el terreno. El juez interroga

primero al acsador para pasar a continuación a la interrogación del acusado. El juez debe decidir quién es culpable y quién es inocente, como deben reconciliarse los contendientes, cómo debe ser la retribución por los agravios cometidos o, en caso de abandono de la mujer o la familia por parte del hombre, cuál debe ser el monto de pensión alimenticia.

Los casos de violaciones son más complicados. La víctima debe acudir primero al agente municipal quien ha de avisar al juez por teléfono o personalmente. Si hay testigos, el juez envía a los mayores para que capturen al violador. La mujer debe ser trasladada inmediatamente a San Cristobal con el fin de realizar los exámenes. El violador se queda en la cárcel mientras que el juez “tiene que buscar a alguien que le apoye a escribir la ‘cadena de custodia’”. Se le hace juicios orales (M. Pérez Arias, 13.10.2015).

La siguiente tarea es arreglar disputas intercomunitarias: el síndico pide al juez que le acompañe a la comunidad donde ocurrió el pleito sea éste una expulsión, unconformidad en relación a la cooperación en la construcción de las carreteras, etc. En tales casos, se hace una notificación, se levanta un documento y se programa un arreglo. En casos excepcionalmente graves, como un asesinato o accidentes mortales de coche el juez no puede obrar solo. Tiene que esperar hasta que lleguen los oficiales del ministerio público para trasladarse en la compañía de ellos y de los alcaldes al lugar del acto delictivo.

Las reglas que rigen las prácticas en las cuales participa el juez dependen del tipo del asunto pues cada uno tiene sus procedimientos. En caso de los problemas de pareja, el juez tiene que dictar una sentencia según las normas oficiales: en 2018, el hombre que abandonaba a su familia debía pagar 350 pesos por cada niño, pero su manera de obrar dependía de las estrategias de las partes en el conflicto y las negociaciones entre los contendientes y el juez (Orantes 2007: 124-132). Como relata Moisés Pérez Arias: “Por ejemplo si alguien exige dinero - 30 mil - del hombre que enamoró a una mujer, yo considero si es justo o no es justo. Si tomaba trago, su mujer tenía hambre yo digo 12 mil o 15 mil.” (e. M. Pérez Arias: 13.10.2018)

En casos más graves, como son los homicidios la sentencia, en la mayoría de los casos no es el resultado de la negociación. En estos casos rigen las reglas estrictas de procedimiento. Por ejemplo, aunque al lugar del asesinato se dirigen el juez en compañía de los funcionarios del Ministerio Público y los dos alcaldes, son éstos últimos quienes tienen la obligación de levantar a los muertos y sus pertenencias para entregarlos a las familias; los funcionarios del Ministerio Público hacen una inspección, pero son los alcaldes quienes meten al difunto al ataúd y entregan el cuerpo a los familiares. Las funciones de juez y las de los alcaldes nunca están confundidas. Los jueces intermedian entre el Ministerio Público que simboliza el orden moderno y los alcaldes que representan la comunidad. Los alcaldes en cambio intermedian entre el juez y las familias de las

víctimas. “Mientras que los jueces viajan, preparan la documentación, los alcaldes trabajan dentro del municipio” (P. Pérez Arias. 26.04.2014). Las funciones del juez y de los alcaldes se limitan a los conflictos comunitarios, pero no a los asesinatos políticos o en masa como la masacre de Acteal o la matanza de los jóvenes mencionada arriba o en las víctimas de los conflictos de colindancia entre Aldama y Santa Martha y el entre Chenalhó y Chalchihuitán. Estos son los asuntos que deben inspeccionar y arreglar los funcionarios del Ministerio Público provenientes de San Cristóbal.

Aunque actualmente el juzgado municipal de San Pedro Chenalhó tenga un estatus subordinado ante la administración regional de San Cristóbal de Las Casas, el juez debe coordinar los asuntos con los alcaldes, y a veces con los regidores y el soplente siendo este último la función más alta. El cargo del *soplente* llamado también el “gobernador” ha evolucionado. Todavía a finales del siglo XX, el gobernador era el consejero del juez en asuntos difíciles: Como relata Orantes: “Su poder de resolución tiene el mismo peso entre las partes en conflicto y es de suma importancia para resolver casos que al juez se le presentan como difíciles. Se podría decir que este cargo es el de un consejero jurídico tradicional dentro del sistema jurídico pedrano, pero con poder resolutivo en los conflictos” (Orantes 2007: 23). Actualmente, son los dos alcaldes que fungen como colaboradores más cercanos al juez y no el *soplente*. Las reglas de elección de la comitiva del juez son mixtas. Mientras que la cadencia del juez propietario y el segundo juez dura tres años, los alcaldes se turnan cada año. El juez debe ser hombre: A la pregunta ¿por qué la mujer no puede ser juez? Moisés contesta:

No, nunca ha pasado todavía. Si podría, pero el pueblo no lo permite. A lo mejor no se puede por lo que está muy difícil ser juez. Muy difícil. Cuando un muerto se asoma en la noche, todo tienes que levantar. Hubo días que yo no dormía, amanecía arreglando asuntos. Iba donde estaba el problema, donde estaba el cadáver, me iba yo, aunque bajo agua, tengo que poner mis botas de hule para caminar en el monte. Así lo hacía (e. M. Pérez Arias: 26.07.2016).

7.A.iv. El suplente o gobernador tradicional

Dentro de los cargos tradicionales de orden *abtel patan* el gobernador tradicional, o llamado también suplente es considerado como la máxima autoridad del gobierno indígena. La información histórica proporcionada anteriormente nos permite asumir que su primacía total fue suspendida en el momento de aparición del presidente municipal. La aparición del último fue introducida a través las reformas institucionales implementadas por el gobierno federal y estatal. Hay que subrayar, que el poder de gobernador como hoy en día tenía el significado más espiritual y no tanto organizativo. Por este motivo cuando surgió aparición de gobernantes constitucionales, se consideró a él como el suplente del poder máximo el gobernante y después presidente municipal.

El gobernador tradicional colabora, como hemos mencionado, con dos alcaldes y los nueve regidores en cuanto de la realización de las ceremonias del ciclo festivo anual. Se puede decir que es el jefe de todos los nueve regidores. Después sigue el primer regidor que es el líder del grupo, luego el segundo, el tercero, etc. El *soplente* es el quien exige de los regidores la organización de la búsqueda de sus futuros sustitutos. Es él quien manda y por la mayor parte de su tiempo se queda en *jteklum* orando por el bienestar del pueblo y visitando lugares sagrados (V. Pérez Pérez, 16.11.2014). Dirige la búsqueda y el nombramiento de los diferentes funcionarios responsables de las fiestas, por este motivo lo podemos considerar como guardián del orden divino. En esta tarea su función consta de supervisión y consejo. Su mayor responsabilidad surge de considerar Chenalhó y sus habitantes como una totalidad espiritual en la cual él se presenta como guardián de prosperidad de los chenalosenses. Estas específicas nos permiten determinar las características deseadas de candidato previsto para fungir el puesto de gobernador tradicional. El candidato debería contar con capacidades oníricas y amplias cualidades en la materia de curanderismo. El grupo formado por los alcaldes y regidores toma las decisiones tratando de guiarse por los consejos de gobernador, que a menudo se basa en los sueños y las ceremonias. Además, su función exige una cierta estabilidad, es decir que prácticamente no sale de la cabecera municipal. Cuando comienza su función está a cargo de demostrar su papel en la primera fiesta de San Sebastian. Obliga a los regidores, que busquen a la gente para organizar la fiesta. Los alcaldes por supuesto participan en las ceremonias tradicionales. Están designados para averiguar en las situaciones conflictivas, cuando hay un accidente y si hay víctimas muertos. Como únicos tienen el derecho de tocar el cuerpo de difunto. Actualmente colaboran con Juez y el Ministerio Público, igual desde dos décadas forman parte del Juzgado de Paz y Conciliación Indígena, la instancia responsable de la resolución de conflictos y la impartición de justicia. La describimos con más detalle en el próximo capítulo.

Los pasados, es el término con que se designan a aquellos hombres de respeto que han desempeñado diversas obligaciones ceremoniales ya sea como paxión, regidor, alcalde o gobernador tradicional. De manera que hay infinidad de personas que pueden identificarse como pasados, y se denominan pasado paxión, pasado alférez. Destacan aquellos que se han desempeñado como gobernador tradicional, alcaldes y regidores, conocen el riox y el desarrollo detallado del ritual. De manera que los alféreces y los paxion es acuden a estos pasados para tenerlos como sus concejeros ceremoniales durante las ceremonias que les corresponde efectuar.

7.A.v. Los nueve regidores

La quinta comitiva de los *j'abtél j'patan* está compuesta de los *balunéb reroletik* o los nueve

regidores. Los regidores son los hombres que candidatean oficialmente por parte del partido durante el plebiscito. Entre sus múltiples funciones y actividades destacan la organización de así llamada *mixa* o la ceremonia más importante para los tradicionalistas. Se organizan tres *mixa* cada año. Esta ceremonia consiste en la realización de los rezos a las deidades llamadas *anjeletik* siendo este último nombre una palabra tzotzilizada procedente de “angel”. Se cree que los *anjeletik* son los dueños de los cerros, ojos de agua, bosques y cuevas. Se les pide la abundancia de lluvia y buenas cosechas de maíz y frijol. Los integrantes del núcleo dirigente del gobierno indígena de Chenalhó tienen la responsabilidad de la búsqueda y designación de los funcionarios responsables de las fiestas religiosas, es decir de los paxiones, los alféreces, los martomas y los capitanes.

Los regidores tienen una libreta en la que apuntan todos los detalles relacionados con las fiestas, incluyendo las fechas que pueden variar del año al año. A estas fiestas, sobre todo las *mixa*, se invitan también las autoridades civiles, al presidente, al síndico y a los otros miembros del gobierno civil. Los regidores por su parte, participan en las reuniones del cabildo que se organizan cada lunes o martes. Opinan, aconsejan, informan sobre los eventos actuales en las comunidades. Por ejemplo, durante el conflicto entre Chenalhó y Chalchihuitan salían a Chalchihuitan para negociar y luego, ofrecían sus consejos al presidente durante las reuniones del cabildo. Los regidores durante los gobiernos anteriores al de Abraham Cruz Gómez, no tenían ninguna oficina. Estaban sentados en los bancos, al lado izquierdo de la entrada al palacio municipal, desde las 9.00 de la mañana hasta las 2.00 y desde las 16.00 hasta las 6.00, tejiendo redes llamadas *nutil*. Esta situación no ha cambiado hasta ahora.

A partir del gobierno de Cruz Gómez, los regidores tienen a su representante institucional quien reside en una oficina llamada “Subsecretaría de Usos y Costumbres” ubicada en el segundo piso del palacio municipal vis-avis la “Oficina de Asuntos Religiosos” dirigida por uno de los pastores pentecosteces. El jefe de esta subsecretaría a partir de 2018 era José Sampil, un *j’ilot* (curandero) conocido en Chenalhó quien era de otro paraje y venía a la cabecera a vivir en la casa de su hija que tiene una tienda de abarrotes sobre la carretera a Pantelhó: “Se me asomó este trabajo”- dijo. José Sampil trabaja en la oficina desde las 9 hasta las 14: y desde las 14.00 hasta las 19.00. Su tarea es intermediar entre el presidente y los regidores, buscar apoyo para la *mixa* y otras fiestas tradicionales, renovar los lugares sagrados. Sampil no habla ni escribe en español. Su hombre de confianza y asistente es Salvador Gómez Gutiérrez, un joven adventista, quien se dedica a escribir las solicitudes dirigidas al presidente.

Salvador emigró a México a la edad de 13 años, aprendió a escribir asistiendo el bachillerato en Tenejapa. Hacía años ya que conoció al presidente actual a quien había invitado al templo adventista en su paraje Yaxjemel. El presidente, a su vez, le invitó a trabajar en el

ayuntamiento. Dado que Salvador tenía a su esposa y dos hijos, aceptó bajo la condición que se le permitiría celebrar el sábado como el día festivo. Aceptada esta condición, solicitó el puesto en la subsecretaría de los asuntos religiosos, pero fue delegado a trabajar como capturista por un mes para posteriormente pasar al puesto del secretario del tesorero que ejercería, gustosamente, por cuatro meses. Al haber observado algunos actos de “corrupción” en esta oficina cambió de puesto para volverse asistente de José Sampil:

Antes trabajaba yo en tesorería. Allí en tesorería estaba mejor, aquí no tengo idea de cómo es la cosa. Nos dedicamos a recoger las solicitudes de las comunidades para lo que llaman Mixa. Nosotros las recogemos y las presentamos al presidente y él lo autoriza, sea dos o tres mil. Se solicita el apoyo para otras fiestas, las construcciones de las casas de las cruces, el cambio de cruces. Aquí vienen los agentes que saben que necesitan sus comunidades. (e. S. Gómez Gutiérrez: 07.05.2019).

Sampil, al recibir las solicitudes, las pasa a Salvador que las entrega elaboradas por escrito al presidente. Salvador estaba quejándose que el sueldo que recibe por su trabajo que son apenas cuatro mil pesos mensuales, no le bastaban para pagar sus deudas ni los gastos de traslado diario en el taxi de Chenalhó a Yaxjemel hecho por el cual él, en 2018, pensaba abandonar la oficina y emigrar a la ciudad para ganar más dinero.

Un año más tarde, Salvador ganó inesperadamente un proyecto que hacía meses había sido suspendido. Lo vio como una intervención milagrosa de Dios y decidió quedarse en el puesto. En 2018 no era común observar que después de las 16.00 cuando no había gente que atender, a Salvador le solía visitar un limpiazapatos: “Trabajamos para que no se apaguen las culturas. Apoyamos a los que viven acostumbrados a sus antepasados” (e. S. Gómez Gutiérrez, 07.05.2019).

Las prácticas de los regidores siguen reglas estrictas concernientes saludos, jerarquía, o elección. El hombre más joven saluda al hombre mayor llamándole *jbankil* [mi hermano mayor] o si es mucho mayor lo nombra *jun jtot* [mi tío]. Si el hombre se dirige al hombre menor, lo nombra *kitzin* [mi hermano menor]. Si el hombre saluda a la mujer menor la llama *kixlal* [mi hermana menor]. Si el hombre se dirige a la mujer mayor, la nombra *jvix* [mi hermana mayor] o, si la mujer es ya anciana, la llama *jun jme'* [mi tía]. En cambio, la mujer le dice al hombre mayor- *jximnel* (mi hermano mayor) y al hombre menor- *jmuk* [mi hermano menor]. Si la mujer saluda a otra mujer más grande, le dice *jvix* [mi hermana mayor] y si es menor se dirige a ella como *jmuk* [mi hermana menor] (A. Pérez Pérez 29.11.2014).



Figura 7.4. Saludos ceremoniales entre un pasado y segundo *alkalte* durante la fiesta Jesús de Buen Esperanza (entre 1-3 de agosto 2014). Los de igual rango se saludan tocándose ligeramente los dedos. Para conocer el orden de asentarse véase figura 7.6 (fot. Marcin Jacek Kozlowski).



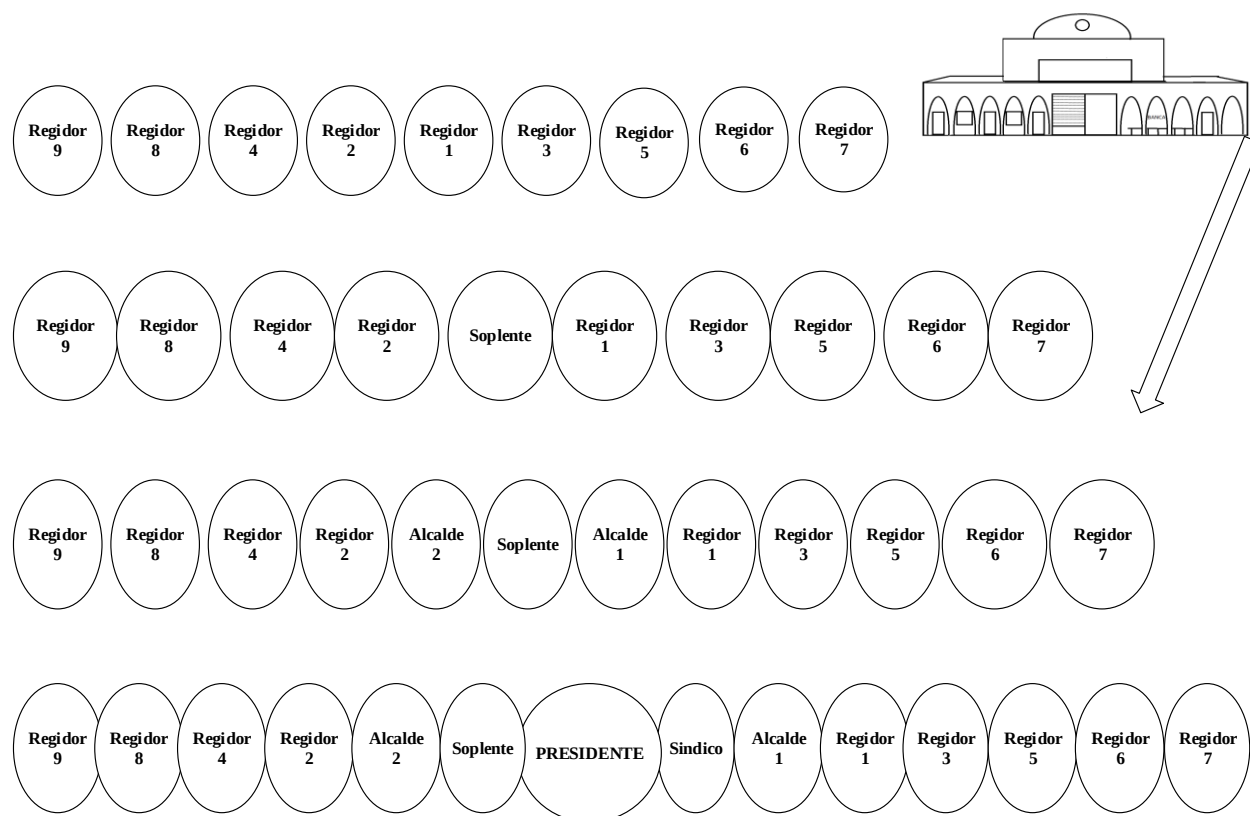
Figura 7.5. Saludos ceremoniales entre los representantes de *abtel patan* y los representantes de *nichimal abtel*. En esta foto, el joven capitán entrante inclina la cabeza ante cada uno de los 14 *j'abtel j'patan* durante la fiesta Jesús de Buen Esperanza del 1-3 de agosto 2014 (fot. Marcin Jacek Kozlowski).

Los saludos ceremoniales entre los regidores son más solemnes. Los ancianos de igual rango se tocan las puntas de los dedos e inclinan la cabeza. En cambio, el hombre del menor rango, inclinan la cabeza ante un hombre de mayor rango. Este le toca su cabeza con la parte exterior de la mano.

Las actividades de los regidores están regidas por una jerarquía estricta. A los regidores les corresponden los números que representan la importancia de cada quien dentro del grupo. Actualmente, los regidores pueden carecer la sabiduría tradicional que caracterizaba a los regidores de antes. El primer regidor del año 2014, aunque joven, listo, lleno de energía y con buen apoyo por parte del Comité del PRI no sabía el *riox* o el rezo tradicional, hecho por el cual se volvía el objeto de burla de los demás.

La jerarquía entre los regidores se refleja en las reglas que regulan el lugar que cada quien ocupa en el banco debajo de los arcos. Los cuatro siguientes esquemas representan el orden en el que están sentados los regidores en diferentes ocasiones.

Figura 7.6. El orden de asentamiento de portadores de cargos tradicionales en banca del Ayuntamiento de Chenalhó (fuente: trabajo de campo del autor: 2012-2015).



En la primera fila están únicamente los nueve regidores. En la segunda está también presente el soplente. En la tercera, a los regidores y al soplente les acompañan dos alcaldes. Finalmente, en la cuarta, entre los regidores están también el presidente y el síndico. En la fila I, la posición central la ocupa el primer regidor, en la II y en la III - el soplente, y en la IV, lo que sucede durante las

fiestas religiosas con la participación del presidente y el síndico, son éstos últimos que están en el medio (e. V. Pérez Pérez, 16.11.2014).

Finalmente veamos las reglas de elección de los regidores. Dos son los criterios de selección de los candidatos para este cargo. En primer lugar, el candidato al regidor debe haber pasado por tres cargos de *nichimal abtel* más importantes, es decir *alféres*, *capitán* y *paxion*. El primero es quien porta el estandarte durante las fiestas religiosas, el segundo organiza las carreras de caballos y el tercero organiza junto con otros tres *paxiones*- la fiesta de *K'in Tajimol* o el Carnaval.

En segundo lugar, el cargo del regidor se le concede a quien había mostrado una conducta impecable frente a la comunidad. Entre los que opinan acerca de la buena conducta del candidato al regidor, se encuentran los regidores pasados, el agente municipal y los dirigentes del Comité Municipal del Partido. Éstos últimos antes de 2015 eran *priistas* y después de este año- miembros del Verde Ecologista de México.

¿Cuáles son las reglas que rigen las prácticas de los regidores? Se los avala durante el plebiscito. Esta elección no es dudosa ni despierta emociones porque cada uno de los regidores pasados busca a su *sk'exol*, el doble o el sustituto. Aunque los regidores son elegidos durante el plebiscito y sus nombres y apellidos se publican en las listas oficiales, no forman parte del gobierno por tres años como la comitiva del presidente sino por un solo año. Los regidores, el *soplente* y dos *alcaldes* son elegidos anualmente en una *asamblea discreta* en la cual participan los pasados regidores, varios agentes y miembros del partido.

7.A.vi. La comitiva de los mayoles

El quinto grupo grupo de los que portan el cargo de *abtel patan* mencionado por Jacinto Aeias son los *vo'ob lajuneb mayoletik* o “15 mayoles” o policías tradicionales divididos en tres grupos: cinco *martomareyetik*, cinco *k'ox mayoletik* o sea “mayoles pequeños” y cinco *julumentarioetik* o mayoles inferiores. Los primeros se comunican más con el presidente y consultan con él sus planes y decisiones.

Los *mayoletik* tienen dos tareas especiales: 1) velan por el orden durante los eventos sociales como fiestas y reuniones políticas acompañando a los regidores durante las fiestas tradicionales. 2) Llevan a cabo los operativos para remediar con las borracheras, discusiones, u otros actos de violencia en el municipio. Es el presidente quien se comunica con el *martomarey* en caso de una urgencia para pedirle la organización de un operativo. El *martomarey* se encarga de organizar la *buqueda* del crimina además de usar todas las medidas posibles para atraparlo y llevarlo al juzgado.

Pero, los 15 *mayoletik* no pueden ser efectivos en un pueblo que cuenta con más que tres mil habitantes hecho por el cual les apoyan los alguaciles. El cargo de alguacil como afirmó Guiteras ha estado presente en Chenalhó desde hace siglos. En su obra maestra nos dice lo siguiente sobre la composición del cabildo: “En 1674, el cabildo se componía de un gobernador, dos alcaldes a cargo de la administración de justicia, y seis regidores al cuidado de la colecta de los atributos y del gobierno interno, además de mayores y alguaciles “quienes sirven a los miembros del cabildo, cuidan de las construcciones y atienden a los pasajeros en ruta hacia otro lugar” (Guiteras Holmes 1996: 18). Otro autor nos proporciona los siguientes datos sobre el gobierno tradicional indígena de Chenalhó existente en la década de los años setentas del siglo XX, consistía en: (...) un presidente, un síndico, un gobernador, 2 alcaldes, 5 regidores, 5 mayores, 5 alguaciles, 30 principales, y hasta 1944, un número no especificado de escribanos (Prokosch, 1973: 157). El cargo de alguacil ha cambiado por la decisión del ayuntamiento (2011-2013), bajo el mando Martín Cruz Aguilar. Se ha conformado nuevo cuerpo de los alguaciles, representando las fuerzas policiacas operando en la noche. Su número correspondía al de los mayores, para después aumentar hasta treinta. A este cambio le acompañaba el otro: adquisición de las uniformes especiales.

Las reglas que rigen las actividades de los *mayoletik* son muy variadas en cuanto a la organización interna, el uso de los bastones y las reglas de elección. La organización interna de los *mayoles* es vertical: los primeros cinco o los *martomareyes* son más importantes que los cinco *k'ox mayoletik* o (mayoles pequeños) y éstos últimos son más importantes que los cinco últimos o *julumentarioetik* (mayoles inferiores). El principio organizador de la comitiva de los mayoles expone el orden lexicográfico: quien decide primero es el primer *martomarey*, luego, en su ausencia - el segundo – luego, en la ausencia del primero y del segundo- el tercero etc. El primer *martomarey* decide quién de los *mayoletik* debe participar en un operativo y quién no adjudicándoles las tareas respectivas.

Segundo, los *mayoles* como el presidente, el alcalde y el soplente, usan bastones llamados *xahuax*. Como se ha dicho anteriormente todos los bastones poseen poderes sobrenaturales, son sagrados y están protegidos por una serie de tabúes. Se cree que los bastones de los *mayoles* sudan cuando se acerca algún peligro; al ser tocados por las mujeres o niños dejan de sudar. Quien porta el bastón merece el respeto y goza del prestigio en la comunidad. La pérdida del *xahuax* es la causa del reproche e indignación que se expresa en el pago de una multa (e. V. Pérez Pérez 7.02.2014).

Samuel Pasinsa de Chibtik, quien en 1994 ocupaba el puesto del segundo *martomarey* me contó la siguiente historia:

Allí en Chenalhó pedí mis vacaciones de 15 días. Vine a mi casa en Chibtik. Entregué las llaves. Se quedaron los 14 mayoles. No sabía qué estaban haciendo. Cuando llegué, todos estaban tristes. “Nos quitaron siete xahuaxes. Es que tomamos trago. Empezó la pelea. Perdimos.” Fui a pedir a que los culpables devolvieran los bastones, pero no querían. Uno de ellos tomó trago, fui a verlo. Se asustó y se fue a otra casa. El tío no me dejaba entrar. Tenía escopeta. Estuvo esperando todo el día. Salió a las tres brincando. Lo perseguí. Se fue a donde estaban las mujeres haciendo tamales y yo también. “Sal de aquí. Es una orden”. “No, me van a pegar”. “Yo no te voy a pegar, yo te voy a defender”. Salió. Yo solito lo metí a la cárcel. Mis compañeros lo agarraron y lo pegaron. Había otro palo que llamamos yak vakax. Sirve para castigar al delincuente. Llevé este palo: “Híncate”. Le eché tres chicotazos con yak vakax. Se abrió su espalda. Lo juzgó el juez. Devolvieron los xahuaxes. Pagaron 500 pesos de multa. El xahuax es sagrado (e. S. Pérez Arias, 14.12.2017).

En lo que refiere a las reglas de elección de los *mayoles* éstas varían de las que rigen los portadofres de otros puestos cada año, el 29 de junio por la mañana, los *mayoles* entrantes de diferentes parajes son llamados para comenzar a trabajar. Quien los escoge son los agentes municipales y los *mayoletik* pasados. Los entrantes reciben los bastones del gobernador tradicional. Durante el nombramiento son mayoles pasados reciben a los entrantes, intercambian con ellos el *pox*. Los mayoles inician sus actividades el 31 de diciembre. A partir de 29 de junio cada año los mayoles pasados se reúne con los mayoles entrantes para explicarles sus obligaciones. Las primeras tres reuniones son quincenales, las tres que siguen ocurren cada veinte días y las tres últimas tres reuniones se realizan cada mes. Los mayoles residen en la oficina localizada en la parte baja del palacio municipal desde las ocho de la mañana hasta ocho de la noche de lunes a domingo; están pendientes de cualquier asunto comunicándose a través de la radio con los agentes municipales quienes se encuentran en sus respectivos parajes.

La analogía entre los hombres que portan los cargos y los dioses que cargan el mundo puesta de manifiesto con tanto ahinco por Jacinto Arias pertenecen hoy al pasado. Aparecieron nuevos cargos, otros han desaparecido, otros se han modificado. Una breve mirada histórica basta para confirmar que incluso los cargos que parecen hoy tradicionales eran un invento en el pasado. Por ejemplo, el cargo del presidente municipal fue introducido con los proyectos presentados por el Partido Liberal Mexicano en los principios del siglo pasado y confirmados después en la constitución de 1917 al igual que en la Ley Orgánica Municipal de Chiapas; en las otras actualizadas versiones de este último documento se introdujo otro cargo de agente municipal como el representante de la comunidad. También aparecieron nuevas formas de escoger a los precandidatos en forma de plebiscito lo que desembocó en una hibridación del sistema político. De hecho, como pudimos observar en la parte histórica sobre Chenalhó, los indígenas habían batallado por retomar los cargos de las manos de los mestizos, es decir, aunque las instituciones “externas” imponían sus reformas desde arriba los indígenas entraron en competencia con los mestizos para ganar los puestos para su propia gente.

Actualmente en 2022, mis informants siguen una regla interesante: Aunque estén de acuerdo en el lenguaje nombrando los cargos de *nichimal abtel*, discrepan acerca de quien deben

llamarse *abtel patan*. Como veremos más adelante el sistema de cargos civiles ha sufrido una evolución notable a partir de los años 80s cuando Jacinto Arias escribió su libro. Lo ha cambiado drásticamente fue también el carácter de los cargos. El puesto del presidente como otros puestos no “fueron peleados”, es decir, no se los valoraba como fuente de ingreso, más bien se los veían como cargos llamados en tzotzil *xch'ai k'ak'al* lo que significa “pierdo el día”. De acuerdo con el principio de la reciprocidad, a cambio de “perder el día” para el bien de la comunidad, se ganaba el respeto y el prestigio medido con las porciones de pox. Esto fue una situación típica no solo para Chenalhó, sino que también para otras comunidades indígenas en Los Altos de Chiapas. Hasta ahora seguimos el orden de los *j'abtel j'patan* mencionado por Jacinto Arias. Hemos descrito los siguientes cargos: 1) el presidente, 2) el síndico, 3) dos alcaldes, 4) el suplente o gobernador; 5) nueve regidores y 6) quince mayores.

A los cargos mencionados por Jacinto Arias hay que agregar cargos nuevos los cuales aparecieron a lo largo de las últimas décadas de los cuales los *chenalheros* dudan de si son *abtel patan* o no. Aquí agregaremos vii) la comitiva del tesorero y viii) el grupo de los agentes municipales. Los otros grupos que les siguen participan en los juegos políticos solo indirectamente, a saber, ix) el comisariado; x) la dirección de las obras; xi) el DIF; xii) la Casa de la Cultura; 13) los patronatos y comités. A parte de estos cargos civiles o consuetudinarios, siguen los cargos religiosos como: I. *martomas* o mayordomos, II. *alfereces*, III. *capitanes* y IV. *paxiones*. Para los fines de la exposición trataremos los xi, xiii y xiii en un solo apartado.

7.a.vii. La comitiva del tesorero

El tesorero se llama en tzotzil *chabita k'in*, recogedor del dinero o tesorero. Este cargo no aparece en la lista de los *j'abtel j'patan* en el libro de Jacinto Arias. Razones hay dos: en primer lugar, las reglas de la elección de los tesoreros son diferentes de las de otros cargos y, en segundo lugar, es un puesto reciente que apareció con la práctica de asignar el presupuesto para los municipios por parte del Estado y gobierno federal.

Como observó Jan Rus para el caso de Chamula, fue en 1979 cuando el municipio tenía en su disposición un equivalente de 250 dólares. Dos años después el municipio ya tenía 300.000 dólares (Rus, 2012: 155). A partir de los ochenta algunos cargos eran remunerados. A estos pertenecían: el del presidente municipal, el del síndico, el del tesorero, el del secretario, además de los de otros trabajadores del municipio desde los barredores hasta los empleados de la Casa de la Cultura. El riesgo de perder la primacía por el PRI en los ochenta o en 1994 era una amenaza

que justificaba este gasto (ibidem). Eleuterio Arias Perez - el presidente municipal en el periodo 1983-1985, narra lo siguiente:

El gobernador me hizo favor de pagarme tres años; yo fui líder de doce presidentes municipales. Pantelhó era maestro, Chalchihuitán y Mitontic era maestro, en Chamula y Larráinzar, no. En Huixtán, Chanal, Oxchuk, eran maestros. Yo encabecé la gestión para que el gobernador nos pagara los tres años de acuerdo con la plaza que ocupamos. Pues, pagaba cada tres, cuatro meses. Tenía que firmar el gobernador para mi jefe máximo. Todos teníamos nuestro sueldo: yo como supervisor, los otros como maestros de grupo y otros como técnicos, entonces Chamula también se juntó con nosotros. No era maestro, tampoco Larráinzar. Formamos un grupo de doce municipios para fortalecernos entre nosotros (...). Cuando fui el presidente municipal, la gente me consideraba como líder. Éramos maestros y conocidos entre nosotros. En la presidencia municipal no había dinero. Era por obligación. Teníamos sueldo, pero 21 pesos mensual. Cuando entré de presidente con todo y la obra era 90.000 pesos para todo gasto corriente, obra ... 90.000. Me lleve muy bien con gobernador Absalón Castellanos Domínguez. Después se enojó conmigo porque le quité los muros de Chalchihuitán (e. E. Arias Pérez: 16.11.2014).

El papel del tesorero ha crecido considerablemente debido a que, actualmente, casi todos los cargos son remunerados. El tesorero, como nos afirmó el secretario municipal, cuenta con su propia secretaria (e. Juan David Guzmán Arias, 08.04.2015), así que tiene que contar por lo menos con trabajadores como un contador, secretario, asistente y todos los tipos de ayudantes y trabajadores burocráticos, quienes lo apoyan crear la documentación sobre los gastos. Se puede observar que estos cambios ocurrían en los momentos de los grandes problemas económicos o políticas en la región, como la crisis agrario o levantamiento de los zapatistas. El dinero, presupuesto y su crecimiento influyo el pago-sueldo por ejercer los cargos. Actualmente se paga casi a todos, si no es un sueldo regular, existen los apoyos, remuneraciones para las fiestas y también a los que lo organizan (Anexo B). Actualmente casi todos los cargos son remunerados lo que podemos apreciar en el siguiente esquema:

Según el estado analítico del presupuesto de egresos aprobados concernientes a 2016, el ayuntamiento gastó más que tres millones, la presidencia más que 20 millones, la secretaría del ayuntamiento más que 700 mil pesos, tesorería más que dos millones, juzgado municipal más que 180 mil, coordinación de las agencias municipales alrededor de 374 mil, DIF casi tres millones, Dirección de Obras Públicas- más que dos millones y medio. En el rubro “otros” egresos se planearon los gastos de 160 millones, se aumentó hasta 32 millones lo que se sumó a más que 192 millones. En total el municipio solicitó 227 millones de lo que recibió 207 millones (Anexo C). El tesorero tiene que administrar todos estos recursos bajo la vigilancia y en colaboración con el presidente y el síndico.

7.A.viii. Los agentes municipales

El sexto puesto importante dentro del gobierno civil está formado por el agente municipal. El agente encabeza el gobierno al nivel del paraje o la comunidad. Es el gobernante de la comunidad *in situ*. Le acompaña un secretario y dos mayoles. En así llamada cabecera o *jteklum*

de San Pedro existen trece barrios o comunidades o parajes regidos cada uno por un agente municipal. En Chenalhó se ha observado una tendencia que podríamos llamar “gemación social”³² la que consiste en la reproducción de los parajes comparanle talz vez con la reproduccción de las iglesias. Un dato puede servir como botón de muestra de crecimiento rápido de los parajes: en 2015 en Chenalhó había aproximadamente 100 comunidades. en 2019, en el municipio había 134 comunidades. Entre el año 2015 y 2019 el aumento observado alcanzó más de 30%. Claro está que no cada poblado o aldea forma una comunidad. Para obtener el título oficial de la comunidad hay que obtener la aceptación del Cabildo y otros agentes de las comunidades. Como fue en caso de Chibtik en los años sesenta del siglo pasado, el sueño de cada aldea sigue siendo la formación de una comunidad con su propia escuela y clínica. Este estatus le permite solicitar obras de construcción y otros apoyos.

El cargo del agente municipal fue introducido por el gobierno a finales de los años sesenta del siglo pasado con el fin de la des-concentración del poder de las manos de así llamados “caciques”. El cargo del agente municipal sustituyó el del *krincipal*. De acuerdo con Guiteras antes los *krincipales* (principales) eran representantes del gobierno municipal en los parajes:

Manuel Arias me dice que el Principal es el ‘servidor del Presidente’, es el que cita a su gente (es decir a los miembros ó componentes de su Calpul), los reúne para ciertos trabajos, para colectar el dinero para las “misas”, etc. Casi siempre el Principal es un hombre mas bien viejo (aunque también lo puede ser un hombre joven) que haya desempeñado todos los cargos incluyendo el de Presidente Municipal. Aquellos que han desempeñado otros cargos elevados son respetados, y se les llama “pasados” pero no tienen la jerarquía de principales (Guiteras Holmes, 1946).

Las personas denominadas *krincipales*, se encontraban en, al menos, 29 parajes. Tenían la responsabilidad de recolectar el dinero de cada familia con el fin de comprar velas, cohetes, incienso y otros artículos para la *mixa* (Arias, 1985: 167). Generalmente se elegía como *krincipal* a una persona adulta quien fue pasado regidor, o alcalde o gobernador tradicional. Los *krincipales* eran elegidos al inicio del año por los habitantes del paraje en la asamblea general en la cual participaban todos los hombres de la comunidad para ser, posteriormente, ratificados por los regidores. Los *krincipales* llegaban a la cabecera municipal para entregar dinero recolectado al suplente o gobernador antes de celebrar la *mixa*. La primera *mixa* se realiza entre los meses de marzo y abril. La segunda en junio y la tercera en la segunda quincena de noviembre.

Todavía en el trienio 2012-2015, algunos funcionarios eran denominados *krincipales*, pero su función era religiosa y no civil. Actualmente los problemas de la comunidad (paraje) ordinarios y extraordinarios, los resuelven los agentes. El agente es quien organiza y representa la localidad.

³² Como es sabido la gemación en el proceso biológico es una reproducción asexual de algunos organismos como, por ejemplo, en los hongos o en las bacterias o en los animales como medusas o cnidarios. La reproducción por gemación representa una ventaja evolutiva para los organismos coloniales especialmente después de que ocurren catástrofes naturales, ya que son capaces de regenerar la colonia completa en un hábitat nuevo y a partir de un solo individuo.

Como establece la ley, los agentes de los parajes más grandes tienen derecho a hacer reuniones en una “agencia municipal” (LOMECH: 22-23). La reunión de los agentes al nivel municipal convoca al presidente cada dos o tres meses. El día 28 de marzo de 2015 participé en una reunión en la que se discutieron varios asuntos, entre otros: los sucesos concernientes al secuestro, golpadura y revestir de mujer al presidente municipal de Chenalhó por los habitantes de La Colonia Puebla. Se discutió también una propuesta de construir una gasolinera en la entrada al pueblo. El lugar propuesto fue el barrio Lázaro Cárdenas, Ahí era justamente donde se encontraban las tiendas caseras con gasolina para la venta. Un representante de Chamula, el municipio vecino, que desde mucho tiempo había vivido en Chenalhó quería construir allí una gasolinera de PEMEX. Esta propuesta provocó las protestas de varios agentes que declararon que “no querían nada federal”. Todos los reconocidos como ajenos o foráneos que eran dueños de algún negocio o comercio recibieron una carta al pasar una semana. Por ejemplo, un mestizo, el dueño del hostel Cabañita entre otros, recibió un documento que le amenazaba con la expulsión de la cabecera si no aceptaba algunos de los cargos. El documento daba a conocer que los que ganaban dinero en Chenalhó debían de devolver algo a la comunidad en forma de un servicio. por ejemplo, trabajando como miembro de un Comité o asistiendo a las reuniones en los barrios o parajes. Después de este comunicado, el presidente convocó una reunión en el Ayuntamiento para el sábado, en la cual se aclararía cualquier duda al respecto. Fui el sábado para participar en esta reunión, pero nadie se presentó en el lugar (DC: MJK: 2015).

En 2019 en la cabecera había 13 agentes que representaban los 13 respectivos barrios o comunidades; en la tabla de abajo podemos apreciar los nombres de las comunidades y el año de su fundación.

Tabla 7.7. los barrios en la cabecera de Chenalhó y su fundación

Barrios	Fundación
Benito Juárez/cabecera	1930
Usiluk'um	1945
Tejería	1984
Lázaro Cárdenas	1994
Ojo de Agua	1997-98
San Pedro (Barrio)	1997
San Pedro (ejido)	1997
Guadalupe	2004
Frontera	2005
Santa Cruz	2017-2018
Luis Donald Colosio	2017-2018
B. Juárez 1-a fracción	2017-2018
B. Juárez 2-a fracción	2017-2018

Como podemos apreciar, al nivel de la cabecera, el crecimiento de la gemación de las comunidades ocurrió en tres olas diferentes: primero en la década de los 90, después entre 2004-2005 y, finalmente entre 2017 y 2018.

7.A.ix. La comitiva del Comisariado

La séptima comitiva dentro del cabildo, es la del Comisariado de Bienes Comunales de Chenalhó. En este equipo trabajan doce funcionarios de los cuales seis son propietarios y seis suplentes. El Comisariado sirve para hacer mediciones de las parcelas y los solares de los propietarios que, por una u otra razón necesitan una constancia, un croquis o un acta de propiedad. Estos documentos adquieren importancia especialmente durante las disputas por la herencia o por la colindancia lo que en Chenalhó es un pan de cada día. Al concertar la cita, los miembros del Comisariado van al lugar de medición en una camioneta perteneciente al municipio junto con los dueños de las parcelas en disputa. Al llegar al lugar se dispersan para utilizar los instrumentos de medición comunicándose por la radio. No todos los miembros del Comisariado van al lugar de la medición, aunque sí es necesario que los acompañen dos mayores para mantener la paz pues, a menudo sucede que los contendientes se pelean impidiendo el trabajo del Comisariado. El papel del Comisariado crece en cuanto decrece la autoridad de la familia o el linaje. Si los miembros de la familia no pueden llegar a ningún consenso acerca de la solución del conflicto, es necesario acudir citar al Comisariado. Éste es convocado también en caso de los conflictos por colindancia entre dos municipios como entre Chenalhó y Chalchihuitán. Como lo narró uno de los entrevistados:

El Comisariado tiene función para distribuir terrenos, ir a medirlos, a fijar las herencias. El conflicto con Chalchihuitán, que tiene más de 43 años también es a cargo de ellos. Tienen que ver los límites territoriales y con otros municipios. Los del comisariado, la labor que ellos hacen, es que todo el territorio de Chenalhó esté en regla. Supongamos que yo tengo mi terreno y quiero pasarlo a mi hijo entonces voy con el comisariado. En cabecera municipal no es necesario el comisariado porque tenemos la autoridad aquí cerca el secretario municipal o el síndico. Ellos mismos van, me miden el terreno y me dan documento, no los de comisariado. Pero, cuando los llaman de las tierras ejidales, cuando no es del municipio, cuando no es de cabecera, sino de una comunidad más lejana, van los del comisariado. Ahí es donde se involucra el comisariado para que vaya checar terrenos, lo van repartir, si hay conflicto entre ellos. Es como un juez para los asuntos de terrenos. Él va, pone orden y divide. Da los documentos oficiales para la procuraduría agraria. Después ya cualquier documento expedido por comisariado es 100% válido al nivel nacional. En el periodo de Rosa se inició a penas cobrar por cualquier constancia que tu pides, te comenzaron a cobrar 50 pesos. Anteriormente cuando se pedía cualquier documento de comisariado, no se cobraba. Si tú les pedías escrituras de tu terreno les dabas de tomar refresco. Ahorita ya se paga. Para documentos más serios como escrituras te piden seiscientos pesos y para las constancias te piden hasta 50 pesos. Este dinero se queda con estos que trabajaron, lo reparten entre ellos (M. A. Pérez Pérez, 24.04.2020).

La persona que solicitó la medición no solo debe pagar la gasolina, sino que además, una vez hecha la medición del terreno, en la casa invitar a los miembros del Comisariado a una comida servida por las mujeres. La comida consta de un caldo de *kaxan* (pollo) o *tuluk* (guajolote) acompañado de papas y verduras además de tortillas, frijoles, refresco o agua de frutas. Las mujeres les sirven

el caldo a los miembros del Comisariado empezando con el del mayor rango. Al servir la comida a los hombres, comen las mujeres colocándose alrededor de la fogata.

Las reglas de elección de los representantes del Comisariado están definidas dentro del gremio de los agentes pues se los nombra durante la elección popular después de retomar el cargo por el nuevo presidente en asistencia de todos los agentes municipales. Para ser nominado miembro del Comisariado hay que pasar primero por el cargo del agente. La elección del Comisariado se la introduce como un punto especial durante la primera reunión de los agentes después de la elección de un nuevo presidente. En su cargo fungen por tres años y, como se ha dicho anteriormente, como todos los portadores de cargos, perciben un sueldo.

7.A.x. Las comitivas de Obras Públicas, patronatos y comités

El siguiente grupo dentro de los cargos civiles es *sk'el abtelal* o la Dirección de las Obras formado por *yajval abtelal ta jteklum* (director de las obras del municipio) y, su auxiliar; su oficina se ubica al lado de la oficina de los mayoles en la parte baja del palacio. Esta dirección controla todas las obras que se gestionan en las comunidades del municipio. El procedimiento concerniente el arreglo de las obras sigue las siguientes etapas: A) El agente municipal hace una reunión en su comunidad cuyo resultado es la formulación de un documento; B) Este documento es un acuerdo y a la vez una solicitud por escrito de una construcción requerida por el paraje, sea ésta un camino, un aula o una cancha deportiva, una escuela o una clínica. C) El agente lleva la solicitud al presidente. D) El presidente convoca una reunión con el síndico y el tesorero durante la cual aprueban o no la petición del paraje. E) Una vez aprobada la petición el tesorero se la encarga la obra al Director de Obras Públicas. F) El director debe medir el terreno necesario para la obra y evaluar la cantidad del material requerido para la construcción, G) Con base en la estimación general, hace el presupuesto que es evaluado de nuevo por el presidente y el tesorero.

En cuanto a las reglas que rigen el funcionamiento de la comitiva de las Obras Públicas vale la pena mencionar un principio informal que se sigue en el procedimiento siendo éste el secreto a voces. Las reglas que rigen este proceso se duplican en las oficiales y no oficiales. Según las oficiales se organiza el concurso de las empresas constructoras y se escoge la mejor oferta lo que significa en práctica que la propuesta debe ofrecer el precio más bajo de la construcción. Las reglas no-oficiales no son transparentes, forman un secreto a voces. En práctica el interés de la comunidad entra en conflicto con los intereses individuales. El director con la aprobación del presidente y el tesorero eleva el precio de la obra para que quede más dinero a los contratistas o sea las empresas constructoras además una cantidad llamada “diezmo”, o sea 10% destinada al bolsillo del presidente quien había aprobado la obra. Por ejemplo, durante el gobierno del

presidente mestizo Martín Cruz Aguilar la empresa constructora que fue contratada para construir un puente, era la propiedad del mismo. Para ahorrar el dinero, la empresa hizo un uso inadecuado del material agregando demasiada arena al concreto lo que causaría la descomposición del puente apenas dos años después de la culminación de la obra. En cuanto a las reglas de elección del director de obras, éstas son iguales que en caso del presidente y el síndico que son escogidos cada tres años. A no obstante a diferencia de éstos último, el director no es elegido durante el plebiscito sino al inicio del periodo del gobierno del nuevo presidente.

El siguiente grupo de cargos se organiza alrededor de patronatos y comités. Los patronatos están formados para otorgar diferentes tipos de servicio gratuito a la comunidad. Dependiendo del tipo de servicio, el patronato adquiere su nombre. En primer lugar, está el patronato *yu'un na'* o de las obras; este patronato se encuentra en cada uno de los parajes incluyendo los 13 barrios de los cuales se compone el pueblo de San Pedro Chenalhó. En segundo lugar, se encuentra el patronato *yu'un lus* o el de luz; en tercer lugar, está el patronato *yu'un vo'* o de agua; en cuarto lugar, están el patronato *yu'un velal tz'o* o el del drenaje; en quinto lugar, están los comités *yu'un chan vunik* o de escuela (educación). Hay tantos comités cuantas escuelas. En la cabecera hay cuatro primarias, una secundaria y un bachillerato a saber, el CECyT.

Cada patronato en las comunidades de la cabecera consta de seis practicantes: un presidente, un vicepresidente, un tesorero, un secretario y dos vocales. Las mujeres sólo pueden cumplir con las funciones de vocales. El presidente es quien organiza las actividades del patronato. El tesorero es quien cobra y administra el dinero; el secretario ayuda al presidente y al tesorero y los vocales se encargan de pasar de casa a casa y avisar a la gente acerca de las fechas de las reuniones y recolectas de dinero. Algunos patronatos existen en cada comunidad, por ejemplo, de la luz o el del agua. En la cabecera de Chenalhó hay una organización adicional que se llama “dos Valles Valientes” Los miembros de esta organización se abstienen de pagar la luz y no van a la oficina de luz donde se cobra por este servicio (CFE). Por ejemplo, quien pertenece a esta organización, no paga la luz, pero a cambio, no obtiene ningunos recibos de luz además de que tiene que apoyar a la organización en caso si ésta organiza alguna marcha a la ciudad de México u otra actividad política. Los comités de educación velan por el orden dentro de la escuela y negocian casos conflictivos con los maestros. Si un maestro notoriamente llega tarde a las clases, el presidente del comité de educación tiene que sacarlo.

Entre las reglas destacadas en el sistema de patronatos están las siguientes: 1) a los practicantes activos en los patronatos no se paga *porque ja' yabtela sventa jun comunidad bu li kem* [es un trabajo para la comunidad de donde uno procede]. A los patronatos se elige cada tres años, pero al vocal cada año; 3) La única posición para la mujer dentro de los patronatos y comités

es ser vocal. La mujer no puede ser ni presidenta, ni tesorera ni secretaria. Como justificación de este estado de cosas, se alude a que las mujeres no tienen tiempo porque deben de ocuparse de los quehaceres de la casa y del cuidado de los niños.

7.A.xi. El DIF y la Casa de la Cultura

Dos otras instituciones que no están incluidas dentro de *abtél patán* a saber, el DIF municipal y la Casa de la Cultura, están sin embargo bien instituidas y centralizadas. El DIF en 2019 constaba de 22 puestos de los cuales ocho ocupaban las mujeres: la directora, la contadora, dos afanadoras que hacen la limpieza, tres secretarías, una trabajadora social. La presidenta del DIF - Matilde Arias Cruz- es la esposa del actual presidente; la función de la esposa del presidente es honoraria y representativa pues ella no recibe sueldo alguno. El DIF está encabezado por la directora de Tuxtla que recibe el sueldo fijo, organiza a los empleados, evalúa las solicitudes y proyectos, hace reuniones mensuales. Ella tiene la experiencia que había ganado en el gobierno de Rosa trabajando como la directora de PROSPERA. El documento principal del DIF es Manual de Organización que define todas las tareas de la institución y presenta su detallada estructura. En la presentación del documento leemos lo siguiente:

Los integrantes de la Administración 2018-2021 estamos comprometidos con la igualdad sustantiva, para ello emprenderemos acciones, medidas estructurales, legales o de política pública; que eliminen la discriminación contra las mujeres que menoscaba o anula el reconocimiento, goce o ejercicio de sus derechos humanos y las libertades fundamentales, y supondrá el acceso a las mismas oportunidades, considerando las diferencias biológicas, sociales y culturales de mujeres y hombres (MOSM 2018: 7).

Entre los documentos normativos que forman marco jurídico para el documento se encuentran: Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, Ley General de Salud, Ley de Asistencia Social, Ley de Responsabilidades de los Servidores Públicos del Estado y Municipios, Ley del Trabajo de los Servidores Públicos del Estado y Municipios, Ley de Transparencia y Acceso a la Información Pública del Estado de Chiapas, Ley Orgánica Municipal del Municipio de Chenalhó, etc (MOSM, 2018: 8).

A pesar de la declaración del ideal de “equidad” e “igualdad”, la mayoría de los trabajadores de DIF son hombres; algunos trabajan en la bodega, otros son choferes, uno es ingeniero de sistemas de cómputo, otro es coordinador de programa del desayuno escolar, otro es procurador. El DIF se divide en cuatro unidades u oficinas: en primer lugar, está la Equidad de Género siendo esta oficina la que se ocupa de coordinar los programas de desarrollo humano, para “incorporar a la población vulnerable a una vida digna y de oportunidades en las diferentes comunidades del Municipio” (MOSM 2018: 32). En segundo lugar, se encuentra la “Procuraduría de Protección de Niñas, Niños, Adolescentes y la Familia”; esta oficina se dedica a orientar,

asesorar y representar en juicio a menores, mujeres, adultos mayores, discapacitados, personas en situación de riesgo, abandono o maltrato.” (MOSM, 2018: 25) Dice la directora de DIF: “Algunas mujeres violadas y maltratadas vienen acá. Aquí vamos con el procurador, con el Ministerio Público. Les damos asistencia psicológica, cuidamos de sus niños”; en tercer lugar, está la Unidad Básica de Rehabilitación cuya tarea es “ofrecer a la población con discapacidad las condiciones necesarias para lograr un proceso de atención y rehabilitación (MOSM, 2018: 26). En cuarto lugar, se encuentra la zona de “Desayunos escolares Calientes Fondos IV y V; Asistenciales y Fortalecimiento” cuyo objetivo es “contribuir a mejorar el estado nutricional, así como promover una dieta correcta entre la población vulnerable que por sus condiciones socioeconómicas lo necesiten” (MOSM, 2018: 23).

Finalmente, está la “Casa de Cultura Manuel Arias Sojob” fundada en 1985, cuando terminaba el periodo de la presidencia Eleuterio Arias Pérez, hermano de Jacinto Arias (E. Arias Pérez, 16.11.2014). La Casa de la Cultura comenzó a trabajar bajo el gobierno del presidente Andrés Ruíz Arias, de apodo “Barsin”. Andrés procedía de Chojoló y era maestro. Como explica el hijo de Manuel, Jacinto Arias, la razón de bautizar la Casa de la Cultura con el nombre de su padre era “sentimental”: “El papá de Andrés pidió a mi papá que fuera koyol y pidiera la mano de la madre de Andrés” (J. Arias, 5.5.2018). La Casa de la Cultura está formada por siete personas empleadas por el presidente y su equipo: el director, la secretaria, la bibliotecaria, el encargado del archivo, dos tradicionalistas encargados de Usos y Costumbres. Éstos últimos se encargan de enseñar la música tradicional: harpa, flauta y tambor, y de preparar los trajes tradicionales para los alperces, capitanes y paxiones. A parte de este equipo, trabajan en la Casa de la Cultura dos mujeres de limpieza o lavadoras de baños. A parte, en 2018 la Casa de la Cultura organizaba también los talleres de pintura en los cuales un maestro de CELALI daba clases cada martes, jueves y viernes de las 8.00 hasta las 16.00. Pero, la Casa de la Cultura es también un espacio público. En la Casa de la Cultura se encuentran: la biblioteca, la sala de computo, el archivo municipal y, a partir de 2018, la sala donde ensayan los músicos tradicionales. Aquí cada dos meses venían las mujeres para cobrar la ayuda de PROSPERA, aquí se reparten las pensiones entre los adultos mayores, aquí de vez en cuando se organizan las reuniones entre el presidente y los agentes municipales; aquí también encontraban refugio los desplazados por los conflictos en el paraje Puebla durante el gobierno de Rosa y, posteriormente, durante el gobierno de Álvarez.

El equipo de la Casa de la Cultura se escoge en abril en el plebiscito cuando los miembros del partido escogen al director. A los demás los escoge el presidente en septiembre. El director de la Casa de la Cultura en el gobierno de Abraham Cruz dijo que la prioridad de esta institución era “cambiar las cosas, buscar los contactos con las instituciones fuera de Chenalhó como CELALI.

CONACULTA, CDI para que nos den apoyo de equipo. Ahora sólo tenemos a un maestro de pintura de CELALI”. (M.A. Rodríguez. Pérez 08.05.2018) A estas clases llegaban ocho jóvenes, pero el maestro salía del salón a menudo dejando a los jóvenes a merced del ocio. En enero de 2019 el maestro ya no llegaba y las clases de pintura terminaron.

7.B. *Nichimal abtel* o los cargos floridos

El segundo grupo de cargos están formados por los que se dedican al servicio de los santos hecho por el cual se los denomina *nichimal abtel* (cargo florido). En este caso ejercer el cargo implica también involucrarse en las actividades religiosas junto con la esposa. A los cargos floridos pertenecen: li alperesetike (alfereces), li kapitanetike, (capitanes) li martomaetike (mayordomos) y li paxonetike (pasiones) quienes se trasladan a la cabecera durante el transcurso de las ceremonias las cuales generalmente duran de tres días a una semana. En la tabla abajo podemos apreciar las fiestas más importantes en el municipio los cuales atienden y organizan los portadores de los cargos floridos.

Los representantes del gobierno indígena de Chenalhó, los *abtel patan* entre varias obligaciones tienen que cumplir su deber – la designación de los funcionarios responsables de las fiestas y ceremonias. Estos últimos con su nombre en tzotzil *nichimal abtel* son representados por: paxiones, alféreces, capitanes y martomas (mayordomos). Unos candidatos recomiendan o se consultan con los pasados y los consejeros ceremoniales. Por lo regular estas designaciones en alguna manera pasan por el proceso de evaluación e aceptación por parte del Comité de PRI y son consultados con los representantes de la comunidad de origen. Este proceso de mediaciones no oficiales es muy importante para todo el procedimiento. Sin duda la decisión final dependía del flujo de voces positivas sobre el candidato de todos los lados.

Los representantes *nichimal abtel* durante las fiestas son guiados por consejeros ceremoniales, regidores y otros más altos representantes del gobierno tradicional indígena. Durante las fiestas los regidores también dirigen, participan en cada una de las ceremonias del ciclo festivo anual. Estas como se ha destacado anterior podemos dividir en tres clases de días festivos: 1) los dedicadas a los santos, con la fiesta más importante de San Pedro 2) las tres ceremonias agrícolas anuales (mixas) que abarcan la realización de rezos a las deidades de los cerros y la lluvia para pedir por buenas cosechas de maíz y frijol entre otros frutos, y 3) el carnaval. Los representantes *nichimal abtel* se presencian en dos ocasiones: las fiestas dedicados a los santos

y en el carnaval. En el caso de Carnaval organizado en cabecera son cuatro paxiones y dos capitanes, en cambio en Yabteclum se lo organiza en compañía de dos paxiones.



Figura 7.8. Fotografía de la pareja recibiendo juramento durante la fiesta de San Nicolás y Santo Cristo en septiembre de 2014 (fot. Marcin Jacek Kozlowski).



Figura 7.9. Fotografía de repartimiento del *pox* durante la fiesta *K'in Anima*; el 1 de noviembre de 2014 (fot. Marcin Jacek Kozlowski)

7.B.i. Alféreces y paxiones de San Pedro Chenalhó

El paxión y el alférez se desempeñan como anfitriones de las fiestas religiosas. Sus nombres dependen de la fiesta en la cual tienen su cargo. Así que los cuatro paxiones participan en la fiesta del carnaval y en cambio alféreces se ocupan de las ceremonias dedicadas a las imágenes católicas del ciclo ceremonial anual. Desde entonces podemos decir que paxiones son los alféreces especiales, porque preparan una de las fiestas más importantes – es decir el Carnaval. En algunas fiestas ambos cargos pueden tener sus ayudantes – capitanes, lo que nos puede decir sobre el tamaño e importancia de la fiesta. La mayoría de las fiestas, especialmente estas dedicadas a los santos y mixas, en su parte más importante dedicada al público se organizan en fines de semana. Mencionados cargos son presentes no solo en cabecera municipal, sino también existen en otras localidades como: Yabteclum, Libertad y Yaxgemel donde la organización de las fiestas suele pasar. Esto nos puede decir algo sobre propias localidades su importancia o dedicación al tradicionalismo. Por supuesto en comparación con cabecera las fiestas por lo regular son menores y sin tano público. Su número depende de la cantidad de los santos presentes en la iglesia principal, en caso de cabecera municipal es la iglesia de San Pedro. Algunas fiestas son dedicadas a más que un santo. Así que hay tantos alféreces dependiendo del número de las fiestas dedicadas a los santos en cada localidad en la cual se organiza las ceremonias tradicionales. En la tabla abajo podemos apreciar el calendario de las fiestas organizados en cabecera municipal para el año 2014.

Figura 7.10. Tabla del calendario de fiestas tradicionales en San Pedro, la cabecera de Chenalhó, 2014

FECHA	NUM. DEL DÍAS	SANTO PATRÓN O NOMBRE DE LA FIESTA	RESPONSABLES
17-19 de enero	3 días	Fiesta de San Sebastián	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez, 2 capitanes
15-18 de febrero	4 días	Carnaval (<i>K'in Tajimol</i>)	<u>Entrante/Saliente</u> 4 paxiones, 2 capitanes
22-23 de febrero	2 días	Fiesta de Jesús Nazareno	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez, 1 alférez
15-16 de marzo	3 días	Fiesta de San José	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez, 2 capitanes
Variable inicio del año	1 día	<i>Mixa</i>	<i>Kompixon, kabilto vinik, suplente, regidores</i>
30-5 de mayo	7 días	Semana Santa (<i>K'in K'uxel</i>) Semana Santa (<i>Kin K'uxel</i>)	
3-4 de mayo	2 días	Fiesta de Santa Cruz	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez
5-6 de julio	2 días	Fiesta de San Antonio	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez
25-29 de junio	5 días		<u>Entrante/Saliente</u>

		Fiesta de San Pedro o la Fiesta Grande (<i>Muk ta k'in</i>)	1 alférez, 2 capitanes
Variable mitad del año	1 día	<i>Mixa</i>	<i>Kompixon, kabilto-vinik, soplente, regidores</i>
1-3 de agosto	3 días	Fiesta de Jesús de Buena Esperanza	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez, 2 capitanes
16-17 de agosto	2 días	Fiesta de la Virgen de Asunción	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez
23-24 de agosto	2 días	Fiesta de Santo Domingo	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez
30-31 de agosto	2 días	Fiesta de San Agustín	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez
13-14 de septiembre	2 días	Fiesta de San Nicolás con Santo Cristo	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez, 2 capitanes
3-5 de octubre	3 días	Fiesta de San Francisco con La Virgen de Rosario	<u>Entrante/Saliente</u> 2 alféreces, 2 capitanes
1-3 de noviembre	3 días	Fiesta de todos los Santos (<i>K'in Chulelal</i>)	Mayordomo
8-9 de noviembre	2 días	Fiesta de San Martín	<u>Entrante/Saliente</u> 2 alférez, 2 capitanes
21-22 de noviembre	2 días	Fiesta de Santa Cecilia	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez
Fin del año 29 de noviembre	1 día	<i>Mixa</i>	<i>Kompixon, kabilto-vinik, suplente, regidores</i>
5-7 de diciembre	3 días	Fiesta de la Virgen de Guadalupe	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alféreces, 2 capitanes
13-14 de diciembre	2 días	Fiesta de Santa Lucía	<u>Entrante/Saliente</u> 1 alférez, 1 capitán
24-25 de diciembre	1 día	Nacimiento del Niño Dios (<i>K'in Unin</i>)	Mayordomo
31 de diciembre	1 día	Cambio de autoridades (<i>K'in K'exeltik</i>)	suplente, alcaldes, regidores, presidente, síndico, <i>Kompixon, kabilto-vinik</i>

En la primera fila de la tabla podemos apreciar fechas exactas de fiestas organizadas en el año 2014. Las fiestas suelen organizarse en el orden presentado. Hay que admitir que todas las fiestas dedicadas a los santos y las tres *mixas* no son organizados en las fechas fijas. La fecha de organización cambia levemente, dependiendo de la distribución de fines de semana en el año sideral. En segunda fila se presenta la duración de la fiesta, lo que no quiere decir que no hay preparativos previos. Por ejemplo, los alféreces y paxiones se presencian por lo menos 3-4 días antes de la fiesta. En tercera fila contamos con los nombres de las fiestas en tzotzil y castellano. No todas de estas fiestas como vemos son dedicadas a los santos, por ejemplo: el carnaval, tres

mixas, *k'in kexeltik*, etc. Así no en todos participan alféreces, paxiones y capitanes. Tampoco todos ocupan sus cargos por un año lo que suele pasar en las fiestas introducidas recientemente. Mencionemos los *nichimal abtel* más importantes por separado.



Figura 7.11. Fotografía de las figuras de los santos colocadas sobre las construcciones de madera preparadas para la procesión durante la fiesta de San Francisco y La Virgen de Rosario. Abajo se encuentran dos mujeres hincadas – las esposas de los *nichimal j'abtel*. Detrás de ellas encontramos paradas dos concejeras ceremoniales, esposas de los pasados (fot. Marcin Jacek Kozłowski).



Figura 7.12. Fotografía del capitán acompañando a los participantes de las carreras de caballos durante la fiesta de la Virgen de Asunción.

7.B.ii. Paxiones y el carnaval

El cargo de paxion se vincula con la fiesta de Carnaval, llamada en tzotzil *tajimol k'in*, la fiesta de los juegos. Esta fiesta se celebra no solo en la cabecera sino también en otras dos localidades: Yabteclum y Yaxgemel. En la cabecera municipal se cuenta con la participación de cuatro paxiones en cambio en otras dos localidades mencionadas participan en el carnaval dos paxiones respectivamente. Estos funcionarios tienen la responsabilidad de la realización de las representaciones dramáticas del carnaval asegurando la participación de los diversos y numerosos actores con quienes establecen relaciones de tipo ceremonial y a quienes deben proporcionar alimentación durante el desarrollo del carnaval. El término de pasión alude a la pasión de Jesús Nazareno de acuerdo a la tradición católica. Los paxiones, igual como los alféreces tienen que contar con apoyo de los ayudantes ceremoniales para servir pox y los alimentos.

7.B.iii. Capitanes y martomas de San Pedro Chenalhó

Los capitanes son ayudantes de los alféreces o paxiones. Se dedican para organizar las carreras rituales de caballos para algunas fiestas religiosas. Se los organiza en seis ocasiones. Normalmente los capitanes son siempre dos hombres maduros, vestidos con chaqueta roja y calzones, con una negra capa flotante. Excepcionalmente los pueden sustituir algunos más jóvenes. Se invita a los varones, que poseen caballos, para organizar carreras por “su alférez” o “su pasión”.

Los capitanes invitan a las autoridades a sus casas “improvisadas o prestadas”, a beber aguardiente y chicha, mas no ofrecen banquetes rituales. Antes de que se efectúen las carreras acuden al cabildo y solicitan de las autoridades el permiso para llevarlas a cabo.

En lo que se refiere a las fiestas muy antiguas, los capitanes no duran un año en su cargo, como sucede con las más recientes. Estas fiestas son las de San Sebastián, Carnaval, San Pedro y Nuestra Señora del Rosario. Los capitanes de San Sebastián son los mismos que toman parte en las carreras de Carnaval. Reciben su cargo durante la fiesta de San Pedro y lo entregan el último día de Carnestolendas, cuando pasa a manos de los de San Pedro; los capitanes de San Sebastián transfieren su dignidad después de la fiesta de San Pedro y su octava, tomando posesión sus remplazos. Los capitanes de Nuestra Señora del Rosario reciben su custodia durante la Semana Santa y la resignan el último día de su celebración. (Guiteras Holmes 1996: 92).

Martomas son los mayordomos. Su papel principal fue el cuidado de la iglesia de San Pedro y la capilla de Santa Cruz en lo que los sacristanes y mayordomos. La atención propia de los santos y sus pertenencias, además de la celebración del ritual que no se relaciona con ellos, a saber, los seis viernes de Cuaresma y Semana Santa, el nacimiento del Niño Jesús y el Día de Muertos, recae en los mayordomos, en cambio las fiestas de santos o imágenes particulares están a cargo de los alféreces y “pasiones” (Guiteras Holmes)

Matomas se les nombraba por un año, se hacían cargo del edificio de la iglesia y cuidaban de las imágenes sagradas. Su papel ha disminuido con el cambio del sistema de cofradías hacia

sistema de cargos, lo que no quiere decir que desaparecieron por completo. Cuando un quería abandonar su puesto por cualquiera razón la costumbre era la presentación del otro varón para sustituirlo. Algunos de los matomas siguen siendo con este cargo más que un año, así era por ejemplo con con matoma de Santa Cruz de San Pedro Chenalhó entre 2012 y 2015.

Los participantes en los puestos de la base del gobierno tradicional desempeñan diferentes actividades de cuidado, limpieza y vigilancia. Estas se realizan para apoyar el buen desarrollo de las tareas del núcleo dirigente. Los puestos consisten en los siguientes: a) En la cabecera de Chenalhó hay un martoma de San Pedro y de la Virgen del Rosario que se ocupa de la limpieza y cuidado diario de la iglesia. En la capilla de la Santa Cruz el martoma está dedicado al cuidado de ésta, y a su vez al cuidado del edificio. También hay dos martomas en Yabteclum, uno en Yaxgemel y otro en la Libertad. Así vemos que la presencia de los martomas es visible en otros centros importantes para el tradicionalismo. Sus representantes no son numerosos y se ve la tendencia de quedarse más que un año en el cargo. Los regidores entrantes tienen la obligación para buscar a los sustitutos de los *nichimal abtel* salientes. Los respectivos anfitriones de la fiesta, ya sea alférez o paxión, buscan la ayuda de los colaboradores ceremoniales, como por ejemplo: *nakanej vo'*, *me'panwaj*, etc. Los últimos cargos se mencionarán en el último apartado de este capítulo.

7.B.iv. Algunos ayudantes y consejeros ceremoniales

Las fiestas son un gran esfuerzo y responsabilidad para sus organizadores: los abtel patan y nichimal abtel. La veneración un santo tiene que pasar a su manera, con las respectivas tradiciones, dedicación, bailes, carreras de caballos, comidas y el pox servido, etc. Cada fiesta tiene sus participantes, lugares, sus respectivas reuniones, presentaciones, convivios y rezos. Si alguien falla por alguna razón, se enferma, desaparece, muere hay que encontrar su sustituto. La fiesta comienza temprano, a las seis de la mañana con los sonidos de la campana o tiros de los cuetes. El ritmo diario de la cabecera cambia durante una fiesta el tiempo y el espacio del centro jteklum se vuelve un espacio sagrado. Durante la fiesta se cambian y se intercambian varios objetos, opiniones, chistes, rezos. La fiesta es el tiempo de convivir, revestir el santo, adornar su puesto y su vitrina con flores y velas igual darle como guardián el nuevo, entrante alférez y/o capitán.



Figura 7.13. Fotografía del grupo de los *j'ok'esnobetik* durante cambio de ropa de la figura de San Martín durante la fiesta; el 9 de noviembre de 2014 (fot. Marcin Jacek Kozlowski).



Figura 7.14. Fotografía de los *j'xonoviletik* son los músicos de cuerdas: la guitarra, el arpa y el violín. Tocaban durante las fiestas en las casas de los *j'abtel jpatan* y en las ocasiones especiales como invitados a algunas fiestas tradicionales o nacionales. La Casa de la Cultura de San Pedro Chenalhó tenía durante el periodo presidencial 2012-2015 una sección de la música tradicional (fot. Marcin Jacek Kozlowski).

La importancia también tiene otro aspecto – el movimiento – como la dirección, orden y el ritmo con el cual se mueven los respectivos grupos de los participantes. Un grupo crucial para esta cuestión son los representantes del grupo de okesnom, con el personaje principal bankilal okesnom. Los ok'esnometike o músicos de flauta, corneta y tambor participan en todas las ceremonias del ciclo anual. Durante la procesión en la cual los santos de la iglesia dan tres vueltas alrededor de la plaza central los guía también una mujer - *me'tsebetik* (madre de las doncellas de acuerdo con Arias, 1985). Es una mujer mayor, quien se encarga de esparcir hojas de laurel en la procesión de las imágenes religiosas. Los ok'esnomes son ratificados anualmente en sus puestos por los regidores de igual forma que la *me'tsebetik*.

Al parecer es el grupo de los músicos tradicionales que acompañan delante de grupos de los representantes de abtel patan y nichimal abtel en varias momentos y configuraciones durante todas las fiestas. Estos musicantes no solo se dedican a tocar sino dan órdenes y ritmo para consiguientes escenas y partes de cada festejo. En mayoría de los casos se los ve como guías para los paxiones, alféreces y capitanes.

Con la voz consejera y ayudante sirven los moletik, a veces llamados krincipales, es decir los pasados, considerados como los especialistas rituales, concejeros ceremoniales. Los pasados, es el término con que se designan a aquellos hombres de respeto que han desempeñado diversas obligaciones ceremoniales ya sea como paxión, regidor, alcalde o gobernador tradicional. De manera que hay infinidad de personas que pueden identificarse como pasados, y se denominan pasado paxión, pasado alférez. Destacan aquellos que se han desempeñado como gobernador tradicional, alcaldes y regidores, conocen el riox y el desarrollo detallado del ritual. De manera que los alféreces y los paxiones acuden a estos pasados para tenerlos como sus concejeros ceremoniales durante las ceremonias que les corresponde efectuar.

La fiesta no solo exige los fondos para organizarla, sino también la mano de obra y ayudantes de todo tipo. Alguien tiene que preparar la comida, otros tienen que servirla. Igual se trata de pox, hay que guardarlo, distribuirlo, compartirlo, etc. El papel crucial en su distribución toma el *nakanej vo'* (se traduce literalmente como el que mide el agua) quien tiene la responsabilidad de la distribución de pox, y conoce con precisión la cantidad necesaria de pox en cada ocasión. La *me'panwaj*, se ocupa de la preparación de los *chenekvaj*, los tamales de frijol que deben prepararse en las ceremonias. La *me'ulubil* es la responsable de la preparación del *ul* o *atole*. Estos ayudantes ceremoniales permanecen en la casa del alférez durante el transcurso de la fecha de la fiesta que abarca al menos una semana, pues ellos son responsables de los diversos aspectos ceremoniales. Durante las fiestas con su ayuda sirven también los mayores y ayudantes personales de los nichimal abtel.

Los representantes del gobierno indígena de Chenalhó, los *abtel patan* entre varias obligaciones tienen que cumplir su deber – la designación de los funcionarios responsables de las fiestas y ceremonias. Estos últimos con su nombre en tzotzil nichimal abtel son representados por: paxiones, alféreces, capitanes y martomas (mayordomos). Unos candidatos recomiendan o se consultan con los pasados y los consejeros ceremoniales. Por lo regular estas designaciones en alguna manera pasan por el proceso de evaluación e aceptación por parte del Comité de PRI y son consultados con los representantes de la comunidad de origen. Este proceso de mediaciones no oficiales es muy importante para todo el procedimiento. Sin duda la decisión final dependía del flujo de voces positivas sobre el candidato de todos los lados.

Los representantes nichimal abtel durante las fiestas son guiados por consejeros ceremoniales, regidores y otros más altos representantes del gobierno tradicional indígena. Durante las fiestas los regidores también dirigen, participan en cada una de las ceremonias del ciclo festivo anual. Estas como se ha destacado anterior podemos dividir en tres clases de días festivos: 1) las dedicadas a los santos, con la fiesta más importante de San Pedro 2) las tres ceremonias agrícolas anuales (mixas) que abarcan la realización de rezos a las deidades de los cerros y la lluvia para pedir por buenas cosechas de maíz y frijol entre otros frutos, y 3) el carnaval. Los representantes nichimal abtel se presencian en dos ocasiones: las fiestas dedicadas a los santos y en el carnaval. En el caso de Carnaval organizado en cabecera son cuatro paxiones y dos capitanes, en cambio en Yabteclum se lo organiza en compañía de dos paxiones.

Después de los integrantes del núcleo dirigente, ubicamos a los diferentes funcionarios del gobierno indígena como los consejeros ceremoniales, los pasados y los principales. Los consejeros ceremoniales incluyen diferentes tipos de especialistas. El *kabilto vinik*, es el especialista ceremonial más importante puesto que tiene la responsabilidad de dirigir los rezos para pedir por la salud y las buenas cosechas a las deidades de los cerros en las ceremonias agrícolas. El mismo especialista también es responsable del *kompixón*, es decir, los rezos para la protección y bienestar de la comunidad. Dichas oraciones se realizan por tres noches consecutivas en circunstancias de conflicto o amenaza al orden social. El gobernador junto a los alcaldes y los regidores organizan el *kompixón*. Hay que apuntar que el *kabilto vinik* es ratificado anualmente por los regidores considerando su desempeño.



Figura 7.15. Fotografía de la banda en frente de la iglesia en *jteklum* de San Pedro Chenalhó consta de los siguientes instrumentos: el redoblante, el bombo, los platillos, las trompetas, el trombón y la tuba. La banda acompaña a las fiestas tradicionales y también otras nacionales (fot. Marcin Jacek Kozlowski).



Figura 7.16. Fotografía de la procesión sale de la iglesia y se dirige hacia la primera esquina para dar vueltas con los santos durante la Fiesta de la Virgen de Rosario y de San Francisco. En primer plano los *j'ok'esnobetik* con los instrumentos, los siguen representantes de *nichmal abtel*; al lado se encuentran dos pasados y detrás – el cuarto y el sexto regidor portando las banderas. Al fondo apreciamos dos figuras de los santos de esta fiesta; atrás sigue la procesión de las esposas de los *j'abtel jpatan* (fot. Marcin Jacek Kozlowski).

7.C. Estudios comparativos de los cargos y el sistema dual: transformación por hibridación

Nuestro recorrido por los cargos aquí termina. En realidad, hay otros puestos menores de colaboradores que reciben gratificaciones financieras y viáticos por trabajar para municipio (Anexo D). En el documento intitulado: “Reglamentos municipales. Normatividad de viáticos del municipio de Chenalhó, Chiapas para la Administración Municipal 2015-2018” encontramos la lista de los posibles colaboradores del Ayuntamiento (NOVIACH 2015). Cada presidente puede modificarla como quiere, pues lo que no se puede modificar se ha presentado aquí y sobre esta parte hay que reflexionar algo. Sin duda falta decir que significa esta composición de sistema de poder que tenemos en Chenalh. En primer lugar podemos presentar una comparación de los cargos mas importantes bajo algunos aspectos para sacar algunas conclusiones: ¿Qué sistema es? ¿Cómo son sus jerarquías? ¿Cómo se adecuan los cargos de otros ordenes? ¿Qué papel toma el país nacional influyendo las formas indígenas de gobernarse? ¿Cómo este tipo de gobierno influye el liderazgo? Para no multiplicar preguntas pasamos a carectizar los cargos y el sistema de poder de Chenalhó. También nos vamos a enfocar en los casos especiales, cuales podemos caracterizar como los cargos híbridos. Las razones de su carácter hibrido encontraremos en diverso condicionamiento histórico, las políticas indigenistas, como resultado de supesta defensa de los derechos indígenas o reformas administrativas y/o electorales.

7.C.i. Una comparación de los cargos bajo algunos aspectos

En nuestra comparación nos enfocaremos en los cargos mayores y presentados en este apartado. Tomaremos los siguientes rasgos o criterios: ser hombre o mujer, tipos de las reglas de entrada y salida, bastones, dependencia externa, función, su desenvolvimiento en el espacio, duración. Tomaremos en nuestro recorrido los siguientes cargos: presidente, síndico, tesorero, juez, alcalde, *soplente* y regidores, *mayoles*, agentes municipales alféreces y capitanes. Los resultados podemos apreciar en la siguiente tabla.

Figura 7.17. Tabla de los cargos y sus aspectos más importantes para la organización política

ASPECTOS CARGOS	HOMBRES	MUJERES	PLEBISCITO	ELECCIONES MUNICIPALES	BASTONES	DEPENDENCIA EXTERNA	FUNCIÓN POLÍTICA	FUNCIÓN RELIGIOSA	ESPACIO: AYUNTAMIENTO	DURACIÓN (EN MESES)
PRESIDENTE	+	-	+	+	+	+	+	-	+	36
SINDICO	+	+	+	+	+	+	+	-	+	36
TESORERO	+	-	-	-	-	+	+	-	+	36
JUEZ	+	-	+	+	-	+	+	-	-	36
SOPLANTE	+	-	+	-	+	-	-/+	+	-/+	12
ALCALDE	+	+	+	-	-	-	-/+	-	-	12
REGIDOR	+	-	+	-	+	-	-/+	+	-/+	12
MAYOL	+	-	-	-	+	-	-	+	+/-	12
AGENTE	+	-	-	-	-	-	-	+	-	12
PAXION	+	+	-	-	-	-	-	+	-	12
ALFERES CAPITAN	+	+	-	-	-	-	-	+	-	12

El primer aspecto se centra en la participación de mujeres en el sistema de poder indígena de Chenalhó. El papel de la mujer en el orden tradicional se basa en la relación de complementariedad. Es ella que acompaña al hombre, su marido en dos sentidos. En primer sentido, el hombre necesita a la mujer para desempeñar cualquier cargo tradicional. Ningún hombre soltero no puede ser portador del cargo. Ser casado es la condición *sine qua non* de la participación en el sistema de los cargos tradicionales. En el segundo sentido, la función de *me' preserente*, *me'soplante* o la *me'alkalte* es indispensable en los cargos tradicionales pues se trata de la participación en las fiestas religiosas.

La *me' soplante*, es decir la esposa de suplente o gobernador tradicional, se encarga de organizar, reunir y dirigir a las esposas de los regidores. Las mujeres como portadoras de los cargos religiosos cuidan a los santos y santas de la iglesia, lavan sus ropas, les rezan, organizan las fiestas y las comidas en sus hogares. Igual participan en las procesiones, cuando los santos dan tres vueltas

alrededor de la plaza central de San Pedro Chenalhó. Donde las prácticas tradicionales se alejan de la vida religiosa acercándose a la política posición de la mujer decrece. Por ejemplo, las esposas de regidores no ocupan el lugar en el banco debajo de los arcos del palacio, no los acompañan. No participan en las reuniones de cabildo que el presidente convoca cada semana. Tampoco son agentes municipales y muy pocas veces tienen algún cargo en Comités, sobre todo en cabecera municipal o las comunidades “modernizadas” protestantes o “rebeldes” (San Pedro Polhó o Las Abejas). La posición de la mujer en los cargos constitucionales es puramente representativa como por ejemplo la esposa de presidente es la jefa del DIF. Su cargo consta de apoyar y ayudar a otras mujeres y niños en el municipio. Por ahora me atrevo a sugerir que este hecho al igual que el creciente empleo de las mujeres como secretarias, archivistas o asistentes se deben a las políticas igualitarias, introducidas e implementadas por organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, los actos y acuerdos internacionales e instituciones de gobierno de México federales y estatales, enfocados en la introducción de paridad de género. Esto se visualiza por ejemplo en obligar a los comités de los partidos presentar en las listas para los futuros funcionarios de los ayuntamientos por lo menos 30% de las mujeres. Ese afán y obligación por parte de las leyes electorales influyen las listas electorales en la última década (Jacorzynski y Kozlowski: en prensa). Esta influencia e insistencia, esforzada por una situación política interna de municipio de Chenalhó y en nivel de estado de Chiapas rompería con esta norma – la ausencia de mujeres en la política de Chenalhó, lo que sería el tema de nuestro drama social desarrollado en cuarta parte de esta tesis. La falta de mujeres en la política chiapaneca no fue total, pero sin duda formaba parte de una tendencia no solo en el mundo indígena pero también entre los mestizos:

En el lapso de 1929 a 2013, un total de 53 mujeres han ocupado el cargo de presidente municipal en Chiapas, 62 han sido diputadas locales, 76 se han desempeñado como síndicos y más de 1 500 como regidoras propietarias, suplentes y plurinominales. Para el año 2014 hay 16 mujeres en el cargo de diputadas locales de un total de 41 diputados del Congreso Estatal, lo que representa el 39 por ciento; hay dos como presidentes municipales de entre 122 municipios, es decir solo el 1.6 por ciento; 12 mujeres ocupan el cargo de síndicos propietarios y 47 suplentes; 396 mujeres, son regidoras de mayoría relativa y 106 más de representación proporcional. (Álvarez Simán y Jiménez Acevedo 2015: 217)

En cuanto al segundo aspecto, es decir, a lo que son las reglas de la elección, éstas difieren en caso de los dos órdenes. El presidente, el síndico, el juez, el alcalde y el suplente se eligen en el plebiscito que se organiza en abril. El equipo que sale victorioso en las elecciones municipales en julio, estará en poder por tres años. Lo que designamos como el sistema de cargos del gobierno tradicional sigue otras reglas. A los regidores nuevos escogen los regidores pasados con la ayuda de los partidos políticos que tienen el derecho de opinar sobre los candidatos.

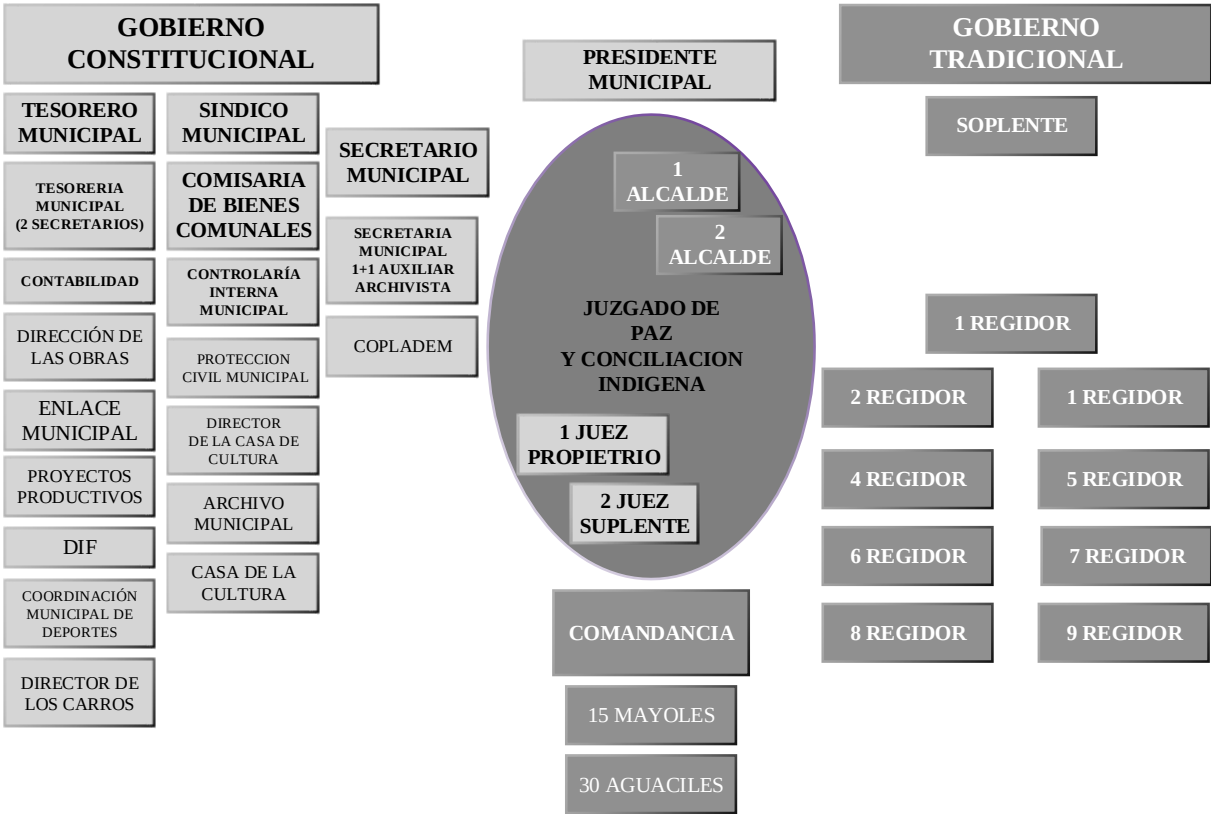
En lo referente a la elección y la duración del cargo, también destaca la estructura dual. Los *mayoles* son escogidos por los agentes municipales y los mayoles pasados. Las reglas de elección de estos cargos muestran un orden vertical y progresivo asumiendo el cumplimiento

anterior de los cargos político-religiosos más básicos. Para que uno pueda volverse alcalde, tiene que asumir primero los cargos llamados *nichimal abtel*, o sea los de las fiestas religiosas: como martoma, capitán, alférez o paxion para seguir con la carrera de regidor y, finalmente al ganar respeto de la comunidad- volverse regidor pasado. En cambio, uno puede hacerse el *mol soplente* si ya pasó por todos los cargos mencionados más el cargo del alcalde. El *mol soplente* llamado también el “gobernador tradicional” es el cargo más alto en la escalera religiosa.

7.C.ii. Organización de poder en Chenalhó: descubriendo el sistema dual

Podemos ahora, a partir de aquella representación visual de los cargos y sus aspectos presentada en tabla adjuntar algunos datos más, sobre todo en la cuestión de organización del municipio y presentándolo en la forma de un organigrama de los poderes municipales. En la representación esquemática de poderes municipales por el lado izquierdo apreciamos Gobierno constitucional con su organización burocrática del municipio, con sus respectivos cargos, secretarías y comisariados. Por la derecha encontramos el gobierno tradicional, los representantes de *abtel patan*. En el centro se ha ubicado los cargos cuales por algunas razones pueden ser tratados como híbridos por varias razones y tomando en cuenta otros aspectos. La explicación de estos casos y algunos más nos espera en el siguiente apartado. Veamos ahora este sistema dual tomando en cuenta aspectos mencionados. La dualidad de sistema podemos apreciar en el siguiente esquema:

Figura 7.18. Esquema de la conformación de poderes municipales en Chenalhó (2012-2015)



Al analizar las pautas en esta tabla llegamos a la conclusión de que el orden presenta una leve dualidad. Esta dualidad está asumida desde el inicio en la división tzotzil *emic*: *abtel patan* y *nichimal abtel*, entre los cargos civiles y los cargos religiosos. Pero, como notamos anteriormente, esta división se entrecruza con otra, emparentada pero no idéntica: a saber, la dicotomía entre el orden tradicional y el moderno. Como recordamos del capítulo III, el orden tradicional se basaba en el sistema de cargos político-religiosos como expresión de la tradición (Korsbaek 1987; 1996) mientras que el orden moderno o constitucional encontraba su expresión en ciertos cargos procedentes del mundo mestizo que se entretajeron con los cargos tradicionales. Me refiero a tales cargos como presidente, regidores, agente municipal, comitiva judicial: alcaldes-jueces.

La dualidad del orden social en Chenalhó está solidificada de manera simbólica en el ritual llamado *k'exeltik* o el ritual de intercambiar la investidura de todos los cargos, tanto constitucionales como tradicionales. Los gobiernos anteriores al de Rosa intentaban mantener la dualidad de la estructura: darles lo de César a la modernidad y lo del dios a la tradición. Como veremos la aproximación de cisma y el conflicto por estallar tiene su origen en ambas estructuras.

El presidente en su gobierno en lugar de hacerse el intermediario, el líder y el sirviente de dos amos, mostró su cara moderna opresiva en detrimento de la tradicional. Varios documentos y reglamentos concernientes a la organización del municipio están fechados el mismo día cuando Rosa firmó su primera renuncia, a saber, el 13 de abril de 2016 la que impuso varias innovaciones en la estructura política y jurídica del municipio. Estas innovaciones concernían el Reglamento Interior del H. Ayuntamiento Constitucional de Chenalhó, el Reglamento de la Policía Municipal Chenalhó, el Bando de Policía y Buen Gobierno, entre otros. El documento de más de cien páginas, 16 títulos y 259 artículos está escrito en un lenguaje estrictamente jurídico y oficial, alude a la constitución de la República Mexicana constituyendo una pequeña “constitución de Chenalhó”. El caso omiso de los usos y costumbres que hizo Rosa en el documento no solo no hizo efecto en el funcionamiento práctico del municipio, sino que fue una de las causas importantes de la destitución de la alcaldesa (BPBG, 2016). Como veremos este cisma fue superada durante el gobierno del seguidor de Rosa y el extesorero en su gobierno Abraham Cruz Aguilar.

7.C.iii. Algunos ejemplos de los cargos híbridos: polos de entrecruce entre sistema dual

En el apartado anterior hemos presentado un diagrama donde se visualizó la dualidad del sistema de poder de Chenalhó. No todos los cargos caben bien en esta división, pues su naturaleza es algo híbrida. Hay cargos y espacios donde existen entrecruces. Éstos pueden ser provocados

por el uso de los nombres históricos, reformas de la ley, sustitución de unos cargos por otros, el hecho de extensión de un tipo de poder sobre algún cargo. Por ejemplo, dentro del propio concepto de presidente municipal en caso de Chenalhó se asume su papel de intermediario entre asuntos internos y externos. En este apartado nos enfocaremos en cinco casos donde los cargos de Chenalhó se relacionan y entrecruzan, balanceando entre lo tradicional y constitucional. En estos casos la frontera parece ser um poco nítida o incluso inexistente. Nos refleja una tendencia, donde el poder de un país nacional quiere extender su dominio en lo ejecutivo y/o judicial. Comenzaremos desde la tope de nuestra jerarquía donde los dos órdenes, a saber, el tradicional y el constitucional se entretejen, formando un sistema dual:

(1) *Soplente-presidente.* En primer lugar, como recordamos de la parte histórica, Chiapas a finales de siglo XIX pasó de la división territorial de los departamentos hacia municipios. En realidad, en las tierras indígenas ese proceso se cumplió después de la Revolución Mexicana. En aquel entonces las tierras como Chenalhó pertenecían a las formaciones más grandes y estaban subordinadas a sus jefes políticos. Por ejemplo, en 1882 San Pedro Chenalhó³³ pertenecía al departamento de San Cristóbal de Las Casas y su cabecera se encontraba en la misma ciudad. Por esta razón el sistema tradicional pudo florecer y estaba encabezado por el gobernador tradicional. Con el triunfo de la Revolución Mexicana, como recordamos, en Chiapas dejan de existir los departamentos siendo los jefes políticos nombrados directamente por el gobernador del estado y avalados por el presidente de la República. En primeras décadas del siglo XX Chenalhó seguía dominado por los terratenientes mestizos y estos fungían con el cargo de presidente municipal. Esto iba cambiando en la mitad de la segunda década del mismo siglo cuando, por primera vez, aparecieron los presidentes municipales indígenas. De ahí que el gobernador tradicional perdía su control dentro de municipio. Además, se necesitaba a los gobernantes de otro perfil, es decir, a aquellos que sabían comunicarse con el mundo mestizo. Esto como recordamos, abrió el camino a los abusivos escribanos mestizos quienes aprovechaban de ser intermediarios entre el presidente indígena y la administración estatal, pues los tempranos presidentes municipales indígenas no hablaban bien español y desconocían el manejo de la administración. Con la aparición del cargo de presidente municipal, el gobernador tradicional se hizo su suplente y pasó a enfocarse en los asuntos espirituales del municipio y no tanto comunicarse con los poderes estatales. Así comenzó el sistema dual en el cual los siguientes presidentes tenían que dedicarse a las tareas burocráticas dentro de la

³³ Al mismo departamento pertenecían las siguientes municipalidades: Villa de Teopisca, Chamula, Tenejapa, Zinacatlán, San Andrés, San Miguel Mitontic, Huistán, Santa María Magdalena, Amatenango, San Felipe, Santiago, Oxchuc, Santa Marta, San Lucas, Reforma.

administración de Ayuntamiento. La aparición de cargo de presidente, como representante más alto del poder ejecutivo dentro del municipio, puede verse como una calca del sistema presidencial en que el cargo más alto al nivel municipal se vincularía con las poderes constitucionales y no tanto tradicionales, aunque en el caso de Chenalhó el presidente municipal se le consideraría *abtel patan*. El paso del presidente municipal de “un gobernador tradicional con otro nombre” hacia el jefe de administración del Ayuntamiento que participaba en las fiestas tradicionales tan solo como invitado, se puede observar tomando en cuenta la duración de su cargo. En un principio, el presidente estaba en puesto por un año, así como los demás representantes de *abtel patan*, pero con el tiempo este periodo se transformaría adecuándose a los calendarios de las elecciones y las leyes electorales. Actualmente el cargo del presidente tiene una duración de 3 años. Por supuesto, las reglas que rigen en los municipios indígenas como Chenalhó y los municipios mestizos son diferentes. Por ejemplo, el derecho de la gente a destituirlo al presidente en una asamblea de los agentes suele llamarse una ley de Usos y Costumbres pues brilla por su ausencia en la ley Orgánica Municipal. Lo mismo se puede decir sobre las reglas que rigen el uso de bastón de mando o la costumbre de recepción de los representantes de las comunidades que solicitan el apoyo. La introducción del nombre del cargo, sin embargo, no garantiza su adecuación total al sistema administrativo. Para esto sirven otras instituciones gubernamentales que fueron establecidas en el tiempo del indigenismo, a saber, la de los promotores culturales o la de maestros bilingües. Seducidas por estas instituciones, varias personas desarrollaban sus carreras para entrar a trabajar en la burocracia dedicada a los asuntos indígenas. Así aprendieron a cómo se maneja las secretarías o como se expende y circula los documentos.

(2) Regidores – regidores plurinominales. El cargo de regidor, como otros cargos alcaldes, mayores, etc. tiene su origen colonial. En caso de Chenalhó la nominación para el cargo de regidor se dotaba para garantizar la representación igualitaria de las familias-linajes más importantes según la distribución en el municipio. Según la Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas el número de regidores depende del número de habitantes. En el artículo art. 20 se determina la composición del Ayuntamiento: un presidente, un síndico propietario y un suplente, seis regidores propietarios, tres suplentes de mayoría relativa en aquellos municipios cuya población sea de más de 7,500 habitantes y no exceda de 100,000 habitantes. Vale la pena recordar, que Guiteras Holmes anotó la existencia de seis regidores, aunque tal vez, este número refiriera a los propietarios. En la última reforma de julio 2022 en un documento llamado: Ley de Desarrollo Constitucional en Materia de Gobierno y Administración Municipal del Estado de Chiapas leemos lo siguiente sobre la composición del Ayuntamiento: “Una Presidenta o Presidente, una Sindica o Síndico Propietario, cinco

Regidoras o Regidores Propietarios y tres Suplentes generales de Mayoría Relativa en aquellos Municipios cuya población sea de más (sic) 15 mil habitantes y no exceda de 100,000 habitantes” (LDC:7). En caso de Chenalhó los regidores, así como todos los miembros de *abtél patan*, salvo el presidente y síndico fungen, con su cargo por un año. En cambio, en la ley está previsto que están en servicio por tres años. Recordamos que los regidores entran en sus funciones durante la fiesta de cambio de autoridades llamada en tzotzil - *kexeltik*. El tiempo de estar en función y el número de los regidores para los pedranos tradicionalistas es cuestión de Usos y Costumbres y no de las leyes. Los regidores desde el punto de vista de la ley son ayudantes de presidente en algunos campos específicos. En cambio, en Chenalhó no es así. Los regidores no tienen adscritas las esferas de sus actividades. Más bien atienden a los visitantes, miran sus asuntos, aconsejan; si el asunto es grave, se lo pasan al presidente. Los regidores deben de estar al tanto con el conocimiento de los asuntos de su región, pero ahora con el notable aumento de población, este aspecto perdió de importancia. Con el cambio de leyes y necesidad de adecuar el sistema político a las normas democráticas se han creado los puestos de los regidores plurinominales. Pues anteriormente con la hegemonía del PRI y hasta la primera década de nuevo milenio el ganador de elecciones municipales se quedaba con todo lo que no reflejaba la división política real. Por este motivo se han introducido los cargos de regidores plurinominales. Estos cargos en caso de Chenalo obtienen dos perdedores con el mayor número de votos de las contiendas electorales. El partido con segundo resultado obtiene dos puestos y la tercera agrupación política obtiene un puesto.

(3) Alcaldes – jueces. Anteriormente, como recordamos, los alcaldes se ocupaban de la resolución de conflictos, sobre todo, los problemas del pueblo con carácter inter o intraétnicos e inter o intracomunitarios, que necesitaban de la intervención de autoridades o instancias políticas con capacidad jurídica para solucionarlos. Los Ayuntamientos, y particularmente los alcaldes, tenían este tipo de competencias. Después de Los Acuerdos de San Andrés Larrainzar se ha introducido el Juzgado de la Paz y Conciliación Indígena para Chenalhó. Esta institución tiene un estatus subordinado ante la administración regional de San Cristóbal de Las Casas. El juez coordina los asuntos con los alcaldes, y a veces con los regidores y el *soplente* siendo este último la función más alta dentro de la comitiva. Actualmente, los dos alcaldes fungen como colaboradores más cercanos al juez. Las reglas de elección de la comitiva del juez son mixtas. Mientras que la cadencia del juez propietario y el segundo juez dura tres años, los alcaldes se turnan cada año. En este caso el poder judicial de Chenalhó cada rato se hace más dominado por el juez, es decir por el cargo introducido desde el sistema constitucional.

(4) *Krincipales* – agentes rurales municipales. El cuarto cargo híbrido era el de los funcionarios “territoriales”, es decir, los que trabajaban en los parajes. Los *krincipales* eran los pasados especiales, provenían de varios parajes y eran nominados por altos funcionarios de *abtel patan*, entre ellos, por presidente municipal. Se dedicaban a recolectar dinero para la compra de velas, cohetes, incienso y otros artículos para la celebración de la *mixa* u otra cooperación. El dinero se lo entregaban tres veces al año antes de la celebración de *mixa* al soplente o el gobernador. Para este cargo fueron previstos hombres adultos quienes se habían desempeñado como pasado regidor, o alcalde o gobernador tradicional. A los *krincipales* elegían los habitantes del paraje al inicio de cada año. Su elección era posteriormente, ratificada por los regidores. Hay que destacar que los *krincipales* de Yabteclum y Yaxgemel tenían un privilegio especial: además de la colecta de dinero para la compra de artículos rituales, también representaban sus comunidades durante las ceremonias a los santos patrones; portaban las banderas y participaban en sus comunidades junto al alférez, los concejeros ceremoniales y los integrantes del núcleo dirigente quienes encabezaban las ceremonias. Anteriormente los *krincipales* desempeñaban actividades como representantes del gobierno municipal en los parajes. Actualmente existe otro cargo que se basa en el vínculo entre parajes-comunidades y cabecera municipal. Es el agente municipal rural, descrito anteriormente y previsto por la Ley Orgánica Municipal de Chiapas. El agente municipal puede ser un hombre bastante joven y no tiene que estar experimentado en los cargos de *abtel patan*, pues no todas las comunidades son actualmente tradicionalistas. En caso de agentes municipales rurales se trata de una unidad en la representación de las aldeas comunitarias en una asamblea. La asamblea especial es, como recordamos, el plebiscito cuando se escoge a los precandidatos para Ayuntamiento por parte de partidos políticos.

(5) *Mayoles* - puesto de la policía estatal – *alguaciles*. En quinto lugar, encontramos a los representantes de vigilancia. En caso de *mayoles* recordamos que su papel es más extenso, sirven como ayudantes en la organización de las fiestas tradicionales y son solamente 15 elementos. Después del auge de la violencia en la mitad de los años noventa en los territorios de los municipios indígenas el gobierno había mandado el ejército mexicano. Después de la normalización de la situación se mantenía ejército en cuartel, pero también aparecieron los puestos de la policía estatal preventiva. En San Pedro Chenalhó, es decir, en la cabecera, existe un puesto de policía, pero tiene tan solo seis elementos. Durante el trienio del primer presidente mestizo en la era moderna de la política pedrana, es decir, entre 2010-2012, los *mayoles* obtuvieron unos uniformes de policía municipal hecho por el cual pueden ahora

usar el traje tradicional o el uniforme dependiendo de la ocasión. Además, con la insistencia para asegurar la vigilancia en las noches, se convocó un nuevo grupo de centinelas llamados *alguaciles*. Este cargo existía en los tiempos anteriores para desaparecer después y volver nuevamente como unidad que vigilaba la cabecera durante la noche. En cambio, en otros parajes o comunidades lejanas son los agentes municipales con sus ayudantes que fungen como guardia y vigilan el territorio de la localidad; a veces cuentan también con un espacio donde se puede meter a un delincuente. También, como recordamos, existen otros organismos, que declaran su autonomía como, por ejemplo, Las Abejas de Acteal, o el municipio autónomo- San Pedro Polhó. Estas poblaciones tienen su propia organización de vigilancia. El tema de fuerzas policíacas demuestra en capsula la situación de Chenalhó. El poder equivale al derecho a usar la coerción que surge de la necesidad de guardar el orden y la paz social. Cuando el municipio de Chenalhó contaba con menos habitantes y había más autocontrol por parte de los parajes, bastaban quince *mayoles* en la cabecera. Después de levantamiento neozapatista, el gobierno mandó el ejército y la policía para frenar los actos de rebeldía. La policía estatal preventiva se quedó con su puesto en la cabecera municipal. Entre 2012-2015 salía para operar en los territorios de conflicto entre Chenalhó y Chalchuitan. El crecimiento de la población y del número de habitantes que al haber migrado volvieron a establecerse en el municipio, obligó a los poderes municipales a introducir la policía nocturna. Ese sector policiaco, aunque todavía dominado por el gobierno tradicional, se puede tratar como otro ejemplo de hibridación. Lo vemos por introducción de uniformes, organización de los cursos o entregas de patrullas por parte de Secretaria de Gobernación.

Estos cinco casos nos permiten darnos cuenta de varios tipos de hibridación. Algunos puestos en el orden constitucional, como por ejemplo el presidente o el agente municipales rural, adquirieron significado e importancia dentro del orden tradicional. Otros, como en caso de los alcaldes, tienen que entrar en simbiosis con los cargos tradicionales de jueces. Algunos, sin llegar al nivel esperado de regidores tradicionales, pueden contentarse con una nueva modalidad de regidor plurinominal siendo este último cargo portador de los cambios democráticos en el país. Todos estos casos ilustran una cierta presión e influencia que las instituciones constitucionales ejercen sobre el gobierno tradicional.

Capítulo 8 – Algunos líderes contemporáneos de Chenalhó. El poder en vías de transformación

Las teorías sobre el liderazgo y las élites que sometimos a un escrutinio teórico en el segundo capítulo nos ayudan poco si ignoramos el punto de vista del nativo o así llamado - enfoque *emic*. Cada cosmovisión, sistema de creencias incluso las convicciones u opiniones más subjetivas están ancladas en el lenguaje pues las reglas inherentes en el lenguaje deciden qué es lo que se puede expresar con sentido y qué es lo que carece del él. Antes de repasar las historias de los líderes de Chenalhó vale la pena mencionar dos hechos: en primer lugar, todos los líderes tzotziles de Chenalhó mencionados en esta tesis son hablantes de tzotzil; en segundo lugar, la lengua tzotzil es su lengua materna. La manera como piensan sobre los líderes está, por lo tanto, imbuida en su modo de hablar o lo que Wittgenstein llamaba “juegos de lenguaje”.

Veamos algunas expresiones en tzotzil que refieren a diferentes clases de líderes. En la forma de vida tzotzil de Chenalhó, no existe un tipo de liderazgo sino una multiplicidad de ellos. Dependiendo de tipo de práctica o institución, siempre hay personas que destacan como figuras eminentes, sobresalientes, fuertes o inteligentes quienes guían a otros o les muestran el camino. Tales personas pueden llamarse *bijil viniketik* de *bij* - apto, diligente, capaz o inteligente y *viniketik* - el plural del sustantivo “hombre”. Como dice Elías Pérez Pérez - el antropólogo y nativo de Chenalhó “siempre hay “personas *bijil*: inteligentes, capaces, creativas, en cualquier área. Los que siempre leen, siembran, retan, investigan o predicán (...)” (e. Elías Pérez Pérez: 12.10.2022).

Elías menciona ejemplos de tres clases de capacidades y tres clases de prácticas que les corresponden: la siembra, la lectura, el hecho de predicar pertenecen a tres diferentes clases de prácticas: primera - la agricultura, la otra - educación y la tercera - la religión. Por ejemplo, un líder religioso tradicionalista quien sabe *riox* - el rezo tradicional es *bij ta k'op kunel sventa vitzetik* [es capaz de dirigir la palabra a los cerros], o *bij ta k'op kunel sventa chamaletik* [es capaz de rezar en contra de las enfermedades]. El curandero se llama *bij ta sk'el chamel* [capaz de curar la enfermedad]; un pulsador es *bij ta yelet chich* [capaz de pulsar la sangre]. Sobre un médico mixto quien cura con rezos y medicina alópata se dice: *bij ta poxtavanej* [el curador capaz]. Es interesante que el adjetivo *bij* no se aplica al doctor alópata. Se puede decir *lek xk'elvan li doktore ta klinika* - cura bien el doctor de la clínica, pero no que está - *bij*. La palabra *bij* se aplica también en clave metonímica, a la mano, por ejemplo- *Bij yok' k'ob* [la mano capaz de sembrar maíz]. Ahora bien, quien es *bij* merece el título de *j'bankilal* [hermano mayor] que significa también cualquier persona

digna del respeto lo que podemos traducir al español como “líder”. *J’bankilal k’op kunel li vitzetik* significa en español: “El anciano-líder quien reza a los cerros”. *J’bankilal utz’ alal* es el anciano-líder quien dirige la familia, sea padre, hermano mayor o sus sustitutos; *j’bankilal j’ch’apanvanej ta lum* - el anciano - líder quien arregla (los asuntos) del pueblo o el presidente; sobre una persona que destaca en el área de la política se puede decir también *j’bankilal loil vinik* [anciano - líder del discurso]. *Loil* significa cuento, narrativa o discurso. Sobre un líder político importante, por ejemplo - el presidente - se dice que es un *j’bankilal boch’o spet slum* [el anciano-líder abraza el pueblo] o *j’bankilal j’ch’apanvanej* - el anciano – líder arreglador del pueblo.

Como veremos en los capítulos que siguen, las prácticas educativas se alinean con las políticas. Los maestros son los que saben: *stz’intael* [escribir], *sk’el vun* [mirar el libro] o *k’avtael vun* [leer el libro]. La última palabra *k’avta* tiene otro significado muy sugerente. Un pedrano quien habla con su padre desde la distancia puede decir *chk’avta jtót* [de lejos hablo con mi padre]. La analogía que se asoma es impactante. *Vun* significaba originalmente “papel” y secundariamente también “libro” o “documento”. *Ch’anel vun* [aprender papel] significa metafóricamente - estudiar. Quien “aprende papel” es *j’ch’anubtasvanej* o el maestro - de la palabra *ch’anubtasel* [enseñar]. *J’bankilal j’ch’anubtasvanej ta vun* significa: El anciano-líder quien enseña el papel.

Como sugiere la palabra *k’avta* - la enseñanza basada en la alfabetización es considerada en la cosmovisión tzotzil como una forma de comunicación. En la primera mitad del siglo XX fue una forma de comunicación nueva, defectuosa, parecida a hablar de lejos o imaginar cosas que no estaban presentes sino a través de las letras. Históricamente hablando, como lo vimos en la parte II de esta tesis, quien sabía escribir serviría a su pueblo como escribano. Este oficio era importante pues de él dependían las relaciones con el mundo mestizo. El escribano se dedicaba a escribir documentos o las solicitudes, formular quejas, pedir obras, etc. Los escribanos indígenas eran primero las manos derechas de los presidentes mestizos y luego de los presidentes indígenas iletrados. Como veremos más adelante, en los 60 del siglo pasado en Chenalhó sucedió algo hasta entonces inaudito: el *j’bankilal jch’anubtasvanej ta vun* o el líder de enseñanza a través del papel se volvió también - *j’bankilal j’chapanvanej ta lum* [el líder arreglador del pueblo] o *j’meltzanvanej ta lum* [el líder-creador del pueblo], siendo ambas expresiones referentes al presidente municipal.

El etnógrafo quien sigue el enfoque dramático está siempre ansioso de buscar algunos personajes claves. Algunos de éstos aún pueden permanecer en la sombra formando parte del grupo de los figurantes ordinarios para salir inesperadamente al primer plano de la escena y encontrarse conscientemente, o inconscientemente, en “el centro de la acción”. Mi primer contacto con los líderes y representantes de poder fue con el grupo de tradicionalistas descritos en el capítulo VII

donde presenté la estructura de poder municipal viéndolo como un sistema dual. Después me enfoqué en la organización de la administración del Palacio Municipal. Mientras tanto comencé mi investigación entre los maestros *j'bankilal jch'anubtasvanej ta vun* (líder de enseñanza a través del papel). Mi paso final consistió en dirigirme a los partidos políticos, iglesias y algunas ONG's que operaban en Chenalhó.

Algún día en alguna página web encontré una lista de expresidentes donde se presentaba un resumen de la historia municipal. Decidí usarla como una fuente de información bajo la condición de que mis informantes confirmarían los datos. La lista fue creada desde la perspectiva de las instituciones gubernamentales. Su elaboración se llevó a cabo gracias a los documentos oficiales almacenados en el proceso de la comunicación entre el municipio y el gobierno de estado. Por supuesto estos funcionarios representaban solo un grupo de los posibles líderes de Chenalhó. Con la lista de los presidentes pasados en la mano buscaba entrevistar a los representantes de la clase política chenalhera uno por uno o lo que en tzotzil se llama *j'bankilal loil vinik* – anciano – líder del discurso. Finalmente logré entrevistar más de una decena de los exediles indígenas de Chenalhó cuyos gobiernos cubrían un lapso de casi treinta años. Tras los nombres de la lista, encontraba vidas, acontecimientos y conflictos importantes para el municipio. A lo largo de este proceso nacían preguntas. ¿Cuándo aparecieron los primeros maestros? ¿Cuándo este grupo se enfrentó con los campesinos? ¿Cuándo apareció el primer presidente de otra religión? ¿De cuáles linajes o familias provenían? ¿Cómo se los recuerda?

Sabiendo algo de historia de Chenalhó, se me ocurrió contactar a los representantes del linaje Sojob, incluyendo a Jacinto Arias, aunque éste último no fue el presidente, sino síndico y a Manuel Arias Pérez que había ocupado el puesto del presidente entre 1996 y 1997. También logré platicar con un familiar de ambos - Eleuterio quien era presidente entre 1983 y 1985 además de Pedro Mariano quien entró al poder en 1995. Mientras recogía los datos sobre la historia del pueblo, se me decía que tenía que citarme con Jacinto Arias porque, como admitía la gente, él sabía mucho sobre las tradiciones del pueblo. Varias veces tocaba su puerta sin resultado. Mientras buscaba a Jacinto, encontré a Manuel Arias Pérez el quien pertenecía al mismo linaje y quien, a continuación, se volvió un mentor y guía en mi investigación. En este tiempo comencé a apreciarle más que a un informante o colaborador. Esta es la razón por la cual comenzaré con su historia.

8.A. Manuel Arias Pérez: “Ya no somos los mismos”

Manuel Arias Pérez como un maestro jubilado y PRIsta “desde la cuna” (no quiero que esto suene en la manera peyorativa³⁴) desde el inicio, me parecía una persona muy abierta, con habilidades de expresar sus pensamientos y dispuesta para compartir su sabiduría y conocimientos. Siempre demostraba una gran dedicación y entrega, cuando quería aclarar algunos datos recogidos durante mi trabajo de campo. Ambos compartimos el interés por la historia de Chenalhó: yo por mi proyecto y Manuel, tal vez por su vida que se desenvolvía entre dos mundos, el indígena y el mestizo. Don Manuel, aparte de ser jubilado como maestro, publicaba algunos materiales educativos al igual que los libros. Durante varias entrevistas demostraba dedicación para compartir varios datos sobre su vida privada al igual que sobre la política de Chenalhó. Nos citamos varias veces en lugar de mi estancia en Chenalhó, así como en dos casas de Manuel: una en San Pedro y otra en San Cristóbal para platicar. Cuando nos despedíamos algún día, Manuel me invitó a un restaurante donde dijo refiriéndose a la vida de los indígenas de su municipio natal: “Ya no somos los mismos”. Le respondí bromeando “Efectivamente ni yo ni Usted somos los mismos”. Tal vez por un lado “ser el mismo” o “no ser el mismo” podemos “traducir” aquí como la observación general sobre la transformación sociocultural de Chenalhó.

Por otro lado, Manuel pudo haberse referido a sus propios recuerdos. En su expresión sonó una dosis de nostalgia. Como hemos destacado en la parte histórica de esta tesis, los líderes tzotziles cambiaban de una época a la otra. Respondían a los desafíos de la vida, construyendo su estatus; al fin y al cabo, en los ojos de la nación mexicana, pertenecían a un grupo minoritario de la élite indígena que surgió como resultado de las políticas del estado y sus gobernantes. Dentro de sus propias comunidades, sin embargo, no se veían de esta manera: no eran un grupo minoritario. Don Manuel aprovechaba su periodo de jubilación para ocuparse de sus terrenos y, en su tiempo libre, volver a su proyecto antiguo - escribir un libro sobre la vida y obra de su tocayo – Manuel Arias Sojob. De esta manera quería agradecer y, a la vez, conmemorar a uno de sus parientes más importantes. En los tiempos de Manuel e incluso a mediados del siglo XX pocos tzotziles escribían libros.

La amistad crecía y nuestro intercambio de datos, opiniones y visiones del mundo terminó con la despedida. La frase: “Ya no somos los mismos” expresaba su melancolía y resentimiento por los tiempos que pasaron. En este momento me confundí un poco. ¿Qué realmente quería decir Manuel? Su afirmación podía tocar varios aspectos de “ser tzotzil”. Por ejemplo, podía pensar:

³⁴ Como recordamos no existía otra alternativa para realizarse en la política, sobre todo en los municipios indígenas tan arraigados en el priismo.

“No hay tzotziles, así como yo lo recuerdo de mi niñez” o simplemente: “la vida de hoy es la otra cosa”. Quizás, su frase, nos dice algo sobre la situación en la cual se encuentran los representantes de los pueblos originarios. Un comentario así lo puede emitir cualquier persona que, al hacerse cómplice de un discurso occidental de moda, anhela los buenos tiempos que habían pasado, aquellos tiempos de los *batsi vinitike* - hombres verdaderos. La melancolía en caso de Manuel fue su reacción al hecho de que el mundo inevitablemente cambiaba, incluyendo también el mundo de los indígenas. Él quería abrazar el pasado, preservarlo y darle valor a la vida originaria.

Algunos episodios de la vida de Manuel no solo refieren a los hechos biográficos, sino que también a los procesos sociales relacionados con las políticas indigenistas y con la creación del puesto de promotores culturales lo que daría lugar al surgimiento de nuevos líderes. Su historia comienza en el lugar donde habitaban sus familiares:

Yo nací el 24 de enero de 1943 en la comunidad, en Natok. Mis padres fueron Miguel Arias Pérez y Marcela Pérez Guzmán. Mi padre era de Natok, y mi mamá de Tzabalhó, de la familia Paciencia. Yo recuerdo mi niñez teniendo 6-7 años. Desde entonces mi padre me inculcaba la cultura del campo. Me dediqué la parte de niñez al campo. Sembraba maíz y frijol, ayudando en los trabajos de campo y a mi papá. Nos levantaban temprano para apoyarlos en los trabajos. Mi padre tenía terreno y nosotros ayudábamos para preparar la comida. Éramos dos hermanos mayores: yo y mi hermano Francisco. Francisco vive actualmente en Comitán (e. Manuel Arias Pérez: 03.03.2015)

Manuel no había nacido en una familia corriente. Dentro de grupo de sus familiares se encontraba un gran líder chenalhéro – Manuel Arias Sojob. Manuel quería marchar por la ruta indicada por su tío tocayo. El viejo Manuel veía mejor futuro de los chenalheros dedicándose a la educación, pero también cumpliendo con la forma de vida tradicional. El joven Manuel vivía, como muchos niños de su edad y su tiempo: apoyando a sus padres en los trabajos en el campo: “Nos levantaban a los dos de la mañana, para ir traer agua de Tzabalhó. Íbamos los dos o nos turnábamos. Yo iba para el agua y mi hermano Francisco, quedaba moviendo *nixtamal*³⁵. Al siguiente día yo me quedaba a moler y mi hermano se iba para el agua y así pasamos. Y llegamos a la edad para entrar a la escuela” (e. Manuel Arias Pérez: 03.03.2015).

La niñez de Manuel, por una parte, difería y, por la otra, era típica para los niños tzotziles: estaba marcada por actividades relacionadas con labrar la tierra. El padre quería orientar y educar a sus hijos en la materia de agricultura. Además, el pequeño Manuel nació en una familia comprometida con la lucha por el mejor futuro de los indígenas. Por un lado, soñaba con recuperar el poder de las manos de los mestizos, por el otro, con educarse para poder adquirir conocimientos necesarios para comprender el entorno mestizo y comunicarse en el ambiente hispanohablante. La visión de aprendizaje como la herramienta de crecimiento indígena en la región, compartida por

³⁵ Nixtamal (náhuatl) - Granos de maíz que se mezclan con agua y cal, y se muelen para preparar tortillas.

su tío, influiría en varios miembros de su familia. Manuel, aunque tarde, encontró finalmente su camino a la educación matriculándose en una escuela primaria:

Entré tarde a la escuela. Tenía 8-9 años, cuando podía caminar solo de Natok a la cabecera municipal. Había una escuela más cerca en Chojoló, pero mis padres me mandaron a San Pedro. Ahí estaba de maestro Antonio Arias Pérez, que después fue un presidente municipal. Mis padres tenían mucho respeto por él. Era amigo de familia. Quizás por eso me mandaron ahí. No sé si fue el único motivo. Mi padre me mandó a la escuela de estado y atendida en aquel entonces por Tomas Pérez Arias. Entonces comencé tomar mis estudios en el año 1951 o 1952, por ahí más o menos comenzó mi educación. La escuela se encontraba ahí donde hay en este momento escuela secundaria en el barrio Usilucum. (e. Manuel Arias Pérez: 03.03.2015).

Entre sus familiares y amigos de la familia se encontraban personas importantes no solo a nivel de la cabecera, sino a nivel del municipio. Dado el reducido número de escuelas en el municipio de Chenalhó, los niños, en su mayoría, tenían que emprender largas caminatas para poder tomar las clases. El afán por estudiar no salvaba a los alumnos de sus obligaciones en la casa: “A parte de escuela nos quedamos con obligaciones de casa. El trabajo que hacíamos costaba de llevar cántaro y traer agua en un recipiente de barro cocido. Para tener agua en la casa, lo traíamos de aquí San Pedro (...)” (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015). La primera estancia en su primera escuela fue corta, pero, sí bastó para saciar su deseo de iniciar sus contactos con la lengua española:

Así pudimos aprender un poco con maestro Tomas Pérez Arias. Recuerdo que ahí cursé solo mi primer año y después hubo algún convenio y se creó la escuela donde ahora hay casa de cultura, al lado de la Iglesia. Me vine estudiar ahí el segundo. Pude aprender un poquito hablar español. Nosotros hablábamos con mis papas puro tzotzil. Muy difícil aprender otro idioma. No sé cómo aprendí hablar, pero aprendí (e. Manuel Arias Pérez: 03.03.2015).

La nueva escuela estaba ubicada en la zona más céntrica dentro de la localidad de San Pedro, pero los niños indígenas tenían que compartir este espacio con los niños mestizos: “En la nueva escuela me enteré de los niños mestizos. Fue un poquito difícil para mí y para los otros compañeros por la separación entre mestizo e indígena. Había una cierta discriminación. Yo recuerdo cuando salíamos al recreo había problemas. Nos pegaban o pegaban a los otros de nuestro grupo” (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015). Manuel hacía un esfuerzo a internalizar la experiencia de convivir con la cultura mestiza a través de la educación en español en un entorno mixto, a medias mestizo y a medias indígena:

Así fue cuando terminé aquí mi primaria en 1959. Terminé con calificaciones regulares, porque lo combinaba con los trabajos de campo. Faltaba tiempo, recursos y condiciones. No había energía eléctrica. Yo hacía mis tareas y leí mis libros con un candil. Una botella que se prendía en la noche con petróleo. Si uno no lo tenía lo hacía con ocote. Con ocote en la mano hacíamos nuestras tareas, leíamos. (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

En la escuela trabajaban otros familiares y amigos fieles a su famoso tío, seguidores de sus ideas y admiradores de su pensamiento. La cabecera municipal y su escuela primaria, al parecer, fueron los lugares bastante seguros y amigables, a pesar de los comportamientos racistas

expresados por algunos mestizos y sus hijos, le abrió la puerta para otro desafío – la mudanza a San Cristóbal y la búsqueda del trabajo:

Así pude sacar el sexto de primaria con certificado, con la boleta de calificaciones y con la intención para salir de Chenalhó. También mi papá lo decía para tomar esta ruta. Pues bueno él supo leer y escribir. Pero nada más terminó el segundo de primaria. Pero él se interesaba que lográremos algo en la vida. Recuerdo que el mes marzo nos fuimos a San Cristóbal con la intención de pedir un trabajo. Tenía yo 17 años.

Hablamos al maestro Fidencio Montes Sánchez, que era jefe de la Sección de la Educación del INI en San Cristóbal. Y nos dijo que no había plazas ahorita, tal vez después. Pero que se venga me dice, que se venga aquí va aprender algunas cosas. Recuerdo 20 de marzo de 1960 me fui a las oficinas de educación de INI y si me tomaron ahí como un becado. No becado totalmente. Porque había una casa alberque ahí, donde estudiaban algunos jóvenes de varios municipios de Oxchuk, Cancuc, Chamula, Zinacantán, hombres ya grandes de 20 a 25 años. Ahí quedé en un albergue, asignado a un trabajo en agricultura en Centro Coordinador Indigenista, como peón. Ahí estuve trabajando el mes de marzo, abril, mayo. Hubo un ajuste en personal. En aquel tiempo me dieron de baja del Centro Coordinador Indigenista. No aparecí en la lista. Me fui hablar con maestro Fidencio Montes y le digo:

-Ya me voy. -.

Y él me preguntó:

-¿Por qué? -

Respondí:

-Es que ya no figuro en la lista de los trabajadores del campo. Le que ha venido haciendo aquí por este tiempo es lo mismo que hice en la casa con mis papas y nada he aprendido aquí.

Y él me dice:

- ¿Entonces qué vas a hacer en tu casa? ¿Vas a volver a tu tiempo de trabajo como siempre? -

- No me queda la otra. No he aprendido nada aquí. Sabía que es levantarse temprano, ir a trabajar en el campo. Mi papa me mandaba para trabajar, a limpiar la zanja. -

Él me dijo:

-Entonces mejor quédate aquí. Vamos a hablar con el director del Centro de Coordinación Indigenista.-

Bueno, me quedé. Después fuimos hablar con el director del Centro. Maestro Fidencio Montes dijo al director:

-Vengo verte, vengo hablarte. Este muchacho se va a la casa, pero en mi opinión no se debiera ir. Debe de quedarse. – (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

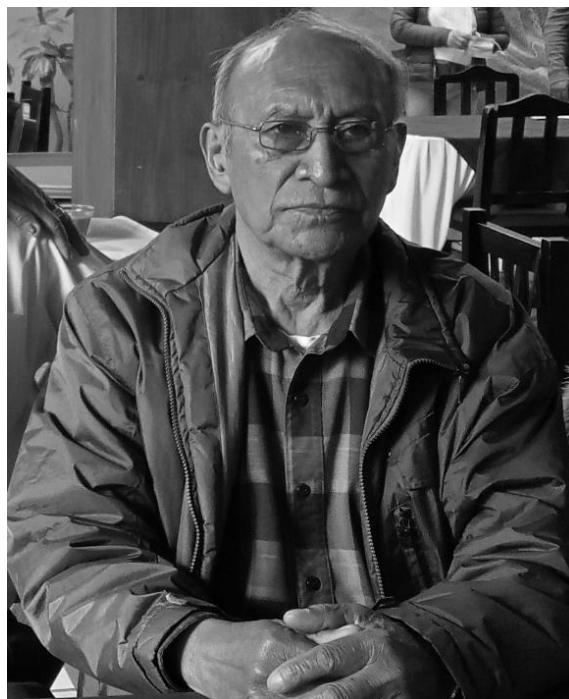
Terminando sus estudios al nivel de primaria, se fue, así como le aconsejaba su padre, a buscar la suerte en San Cristóbal de las Casas, la ciudad más cercana. Manuel no logró obtener trabajo en la sección educativa del INI, pero le ofrecieron una beca para los cursos en La Coordinación. Ahí se quedó trabajando y estudiando a la vez. Aunque le dieron temporalmente de baja, el INI le seguía apoyando:

Y entonces desde este tiempo sentía apoyo de las autoridades del INI. Y se preguntaban: ¿Dónde lo mandamos? A la planta avícola, porque INI manejaba: gallinas ponedoras, patos, conejos, marranos en aquellos años. Entonces ahí me mandaron estuve un mes ahí, creo que fue por ahí mes de junio estuve un mes ahí trabajando. Ahí estaba una pequeña incubadora. Me enseñaron como lavar la incubadora para los huevos y como armarla. También me llevaron al molino. En instalaciones del INI había un pequeño molino para moler el maíz revuelto con el alimento balanceado. Así era mi trabajo - atender la granja avícola. (e. Manuel Arias Pérez; 6.03.2015).

Cuando Manuel, tenía 17 años, encontró manera para entrar al Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista (CCITT-INI) en San Cristóbal de Las Casas. Así había comenzado su experiencia con las instituciones gubernamentales especializadas en establecer contactos con el medio indígena. Los dirigentes de CCITT “lo tenían en cuenta” y decidieron contactarlo con otros oficiales de Oaxaca. Por el momento uno de ellos se encontraba en Chiapas, trabajando en uno de los municipios indígenas:

Había un supervisor originario de Oaxaca. Se llamó Ismael Sáenz Carrera. Tenía el puesto de supervisor de Tenajapa. Ahí faltaba el personal. Me tenían en cuenta, en aquellos años sesenta todo este proyecto de conseguir trabajo, pero yo tenía solo certificado de primaria. Traía yo un certificado y las calificaciones. Me llaman el 14 de julio de 1960. Me acuerdo muy bien esta fecha, como a las 11 de la mañana. Era un sábado. Me manda a llamar el maestro Ismael Sáenz Carrera y me dice: ¿Dónde estás? Aquí en la planta avícola, mira vete ahí entregas tus herramientas. Y me preguntó: ¿Por qué? ¿Me van correr de nuevo? Y me dice: No, vas trabajar como promotor. Como me despertó la esperanza de trabajar, no exactamente educando a los niños, sino mi idea original mi deseo original fue ser médico, pero como no había recurso. Entonces fue ese mismo día. Te vas y ya estaban dos personas de Tenejapa (...). Eran las autoridades, los líderes de la comunidad. Entonces me dice maestro Ismael, saca veinte cuadernos, veinte lápices. Hoy mismo te vas. Como yo los voy enseñar ahí es tzeltal. Que me voy hacer. No me importó tanto, lo que me interesaría era ir. En el mismo sábado en la tarde salimos a la una de la tarde. Preparé mis cosas, tenía mi petate, pero no tenía nada de dinero. Y dije: Maestro no tengo nada de dinero. Él me dijo: Te prestó 100 pesos, cómprate lo que quieres. Le devolví un poquito tarde, pero lo devolví. Y ya nos fuimos, de momento al otro ya era maestro (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Figura 8.1. Manuel Arias Pérez, sentado en un restaurante de San Cristóbal de Las Casas (2020). Fungió como expresidente de Chenalhó (1996-1997; dieciocho meses), maestro jubilado, autor de libros de aprendizaje y biográficos (fuente: archivo personal de Manuel Arias Pérez).



Al principio Manuel había cambiado varias veces su ocupación y el puesto. El riesgo de quedarse sin trabajo le acompañaba desde principio y su ideal sería dedicarse al otro oficio sin dejar ser campesino. Del CCITT lo mandaron hacia Tenejapa a que trabajara como promotor de educación. Aunque el sueño de Manuel era estudiar medicina, ser profesional en el campo de educación no le iba a la zaga. Así recuerda Manuel su primera experiencia:

La cuestión es que salimos a pie en aquel tiempo no había ni carro, ni transporte, ni carretera, pero una brecha... brecha bruta. Nos fuimos y recuerdo donde nos quedamos a dormir. Es el día sábado en los mediados de julio nos quedamos en una cueva. Preparé mi petate y así me fui a dormir. En el día siguiente nos preparamos para partir. Esa cueva estuvo en las fronteras de municipio de Chamula. Todavía puedo localizar la cueva. Llegamos a la comunidad Majosik en el día 15 de julio de 1960 a una casa chiquita, muy vieja y cubierta con paja. Ahí me ubicaron. Ahí me quede en casa de uno de los comités. Ahí empecé a trabajar tres días. Tenían encargadas algunas personas me acuerdo. Me llevaron el pizarroncito y no fue la otra sino a trabajar. Te digo, no sabía por dónde empezar. Más o menos yo recordaba cómo me enseñaron y así yo empecé a trabajar (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

El joven Manuel, prácticamente, sin ninguna preparación comenzó a preparar nuevas generaciones de los niños indígenas. Su primer trabajo en el campo de educación realizaba en una comunidad Majosik. En aquellos tiempos no había caminos; las condiciones para abrir la escuela eran casi nulas. Los maestros tenían que ajustarse a las demandas y condiciones de vida reinantes en cada comunidad. Además, la educación provocaba conflictos. Los padres de familia se oponían a mandar a sus hijos a la escuela pues los niños tenían otras tareas. Los padres de familia no tenían confianza con la escuela donde *xch'anik vun* - aprenden papel. El proceso de aprendizaje estuvo

obstaculizado por la competencia entre algunas escuelas además de los actos de discriminación y el racismo existentes en los espacios interétnicos de las instituciones educativas del estado:

El problema era que algunos de los alumnos asistían de escuelas de estado o federal. Había dos escuelas enemigas, entonces bajaron estas escuelas. El problema era que no había comunicación con los niños. Entonces vi la necesidad de aprender tzeltal. Desde este tiempo aprendí hablar medio tzeltal. Entonces en las reuniones que hacía yo con la gente. Tenía que utilizar al principio traductor, después ya lo hacía directamente. Bien o mal lo hacía reír la gente. Se fue obteniendo experiencia, buscando y leyendo los libros y cuartillas, por donde que había que empezar. Además, había una capacitación en aquellos años. Nos reunían cada 25 días del mes. Pasamos 25 días en la comunidad y pasamos 5 días al Centro Coordinador y con este para vernos, para analizar el material, y pues de enseñanza. (...) La escuela donde trabajé pertenecía al sistema del INI y el puesto que tenía fue el promotor de educación. Todo fue financiado por el INI, porque cobramos en la administración del INI y según los recibos fue el presupuesto de INI (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

El joven Manuel tuvo que abandonar su casa, su municipio natal y la cabecera municipal de Chenalhó para dirigirse a la ciudad. Pues así le aconsejaron sus familiares. El joven mostraba algunos talentos y habilidades para intentar marchar por el camino del magisterio. Encontró trabajo por medio de CCITT en el municipio colindante a Chenalhó. Le faltaba preparación, pero no ganas para trabajar. El primer problema que enfrentó en Tenejapa fue la necesidad de comunicarse con los niños en tzeltal. En este periodo, aunque lejos de la casa, Manuel pudo aprender algo. Su vida se dividía en dos. Una en la comunidad, donde trabajaba y la otra en las oficinas del INI donde tomaba sus cursos, reflexionaba y discutía acerca de su trabajo. El trabajo de promotor cultural no consistía tan solo en educar a los jóvenes, sino que también en introducir los conocimientos más prácticos a la vida de la comunidad:

Se envían los informes mensuales, que tanto se hizo de la enseñanza, que tanto se hizo de la promoción de material. Así fue, pero hice una buena labor, porque se creó una vinculación con la gente. Tuve mucho aprecio ahí con la gente. Cada final de octubre se hacía ahí una labor comunal. Los caminitos que llevaban de una casa a otra se arreglaba y también una fiesta de la gente. Con la flauta, con el tambor. La gente trabajando, yo me asocio con la gente y también dirigiendo. Me tocó trabajar con la gente, con puro azadón. Arreglamos los caminos (...). No solamente se hacía la labor de educación, el promotor de educación indígena también tenía que ver lo de camino. Mejoramiento de la casa, la vivienda, que hicieran su fogón, que se bañaran. También en escuela hicimos la hortaliza. Fue para que se dieran la cuenta, como es, como se siembra los alimentos. Bueno tuve la experiencia y trabajé ahí hasta 1963. Me salí de allá me sentía un poquito retirado. (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Para concluir esta etapa formativa Manuel tardó tres años. Al principio columpiaba entre varios trabajos, pero finalmente le dieron chance de hacer algo en que se había especializado. Por el momento practicaba lo desconocido, trabajaba fuera de su municipio natal y lo que era lo peor fuera de la región donde se hablaba su lengua. Manuel no era el único en experimentar estas desgracias. Por los mismos caminos caminaban muchos promotores culturales al igual que los maestros de la educación bilingüe. Después de este periodo por la decisión de sus jefes pudo volver a la zona tzotzil o, para ser más precisos – a Chamula.

Entonces me vine a la zona tzotzil. Estuve trabajando en Chamula. Pero dentro de estos años trabajados allá en los mismos años sesentas se creó un ambiente favorable para mejorar la preparación. Había una institución creada por la propia secretaria de Educación Pública, que se llamó Institución Federal de la Capacitación del Magisterio. La sede era en Oaxaca y aquí Chiapas había una agencia. Una agencia en aquel tiempo, pero no había tanto la posibilidad de quedarse en Tuxtla Gutiérrez, porque había una discriminación muy alta, de parte de gente mestiza, igual en San Cristóbal de las Casas como en Tuxtla. Es mal visto el indígena. El maestro indígena y promotor indígena eran malversado, que éramos Sáenz, que éramos comunistas, yo no éramos los

promotores sino “trimotores”. Según los periódicos que volaban en aquellos años. Entonces como la gente los que dirigía la educación en el INI todos eran de Oaxaca: el jefe de zona, los supervisores, entre ellos como recuerdo había Fidencio Montes, Ismael Sáenz Carrera, Diego Vásquez Juárez. Todos eran de Oaxaca. Entonces ellos conocían el ambiente de allá y para no sufrir todos estos problemas por la discriminación, nos llevaron acá. En el mismo año 1960 fue hacer mi primer año de secundaria, sobre la marcha. Empecé trabajar y mientras estudiaba. Nos fuimos a Oaxaca y ahí estuvimos estudiando. Recuerdo que nos llevaron en un camión de 2 toneladas. Parados hasta Oaxaca, era duro. Nos quedamos ahí en una escuela para dormir. Ahí compramos nuestro petate, una chamarrita, en Oaxaca en la capital (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Manuel cursó la secundaria en el Instituto Federal de Capacitación del Magisterio en la ciudad de Oaxaca. Se graduó, se hizo uno de los funcionarios del CCITT de San Cristóbal. Su etapa de educarse en este centro lo describe de manera siguiente:

Al terminar la secundaria inmediatamente se hacía la carrera, alguna especialidad. No como ahora que hay que ir a la preparatoria, después de ahí a la carrera. En aquellos tiempos, no. Porque en grandes rasgos en 1966 termine mis estudios en la normal. Tengo mi título como normalista. (...) Estuve 12 años en Oaxaca, pero de manera esporádica, cada dos meses cada fin de año, pero casi doce años estuve ahí. (Manuel Arias Pérez; 6.03.2015)

Manuel recuerda que en 1964 se fusionó el Sistema de Educación Indígena del INI con el sistema monolingüe, donde personas como él, con mucho interés y conciencia, continuaron en una institución que juntaba la educación mestiza con la indígena. Ese cambio provocó la pérdida de la buena posición y las estructuras de los indígenas indígenas. Muchos promotores indígenas se reubicaron y dejaron de trabajar.

Dado que las autoridades educativas no mostraban mucho interés en desarrollar la educación bilingüe bicultural, fue por la iniciativa propia de los promotores que se creó un Consejo Técnico donde se concientizaba a los supervisores acerca de la importancia de llevarla a cabo.

Tengo también mi título en Normal Superior y especializado en la pedagogía. Yo estaba en Chamula y después me fui a Zinacantán. Salí de Chamula como director de una escuela de tres maestros. Después me fui a una comunidad que se llama La Granadilla, también me fui como director, pero ahí trabajé como maestro. Me hice una permuta 1966-1967 y vengo a una escuela en Zinacantan. Ahí me bajaron de categoría. Ahí trabajé como maestro de grupo. Hasta 1969 un grupo de la gente me pidieron que yo fuera a fundar una escuela, lo pidieron al inspector y me fui a fundar una escuela dentro del municipio de Zinacantán. La comunidad se llama Shulvo'. Hoy pertenece al sistema de primarias. (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Manuel trataba su trabajo seriamente, intentaba aportar lo mejor a las comunidades donde trabajó, primero en Tenejapa y después, cuando ya obtuvo su título como normalista. En ambos lugares tuvo mucho éxito. Manuel nos cuenta sobre como la escuela transformó la vida comunitaria:

En esta escuela fue mi bandera de lucha y de triunfo. Yo funde dos escuelas: la de Tenejapa y la de Shulvo'. Ahí fue mi bandera de lucha. En tres años se modificó un poco la comunidad. Se construyó el aula, un salón no recuerdo de cuantos metros, pero entraban, se quedaban ahí dos maestros. Se hizo la casa de maestro. El monumento a la bandera, se hizo una brecha. Se introdujo el agua entubada, aunque no llegaba porque es muy alto ahí. Se hizo un huerto escolar, se hizo un jardín escolar. Preciosa la escuela. Desgraciadamente o por suerte a mí me tocó la evaluación por Secretaría de Educación Pública en 1971. Llegó director federal de educación, Vitalicio Cándido Coheto Martínez a San Cristóbal que fue diputado federal hace poco. Con este Coheto fuimos compañeros en la Normal de Oaxaca (...). Ahí fue donde conocí Cándido y se viene aquí como jefe de sección y para apoyar a la evaluación, porque él era el personal del INI en aquel tiempo (...). Toca a mí la supervisión. Recuerdo que el supervisor de zona en aquel tiempo llegó muy preocupado: ¿Cómo están los alumnos? ¿Cómo

está el archivo? ¿Cómo esta esto? Le dije que no se preocupe todo están bien, alumnos y archivos también (...). Y llega Cándido y pregunta: ¿Cómo estamos? Empieza la evaluación, primero vieron niños como andaban, yo tenía el primer año. En aquel tiempo se llamaba el grado preparatorio. Se enseñaba en tzotzil y se utilizaba la cartilla en tzotzil. Y muy bueno porque los niños después de tres meses ya leían y escribían y paulatinamente jugando las silabas en tzotzil se podía ya formar palabras en castellano. Entonces en aquel tiempo todo quedó satisfecho se ganó la oportunidad y recuerdo que me ofreció la plaza de director técnico, pero nunca llegó, en fin. (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Pronto conseguiría la plaza del maestro y la otra en supervisión. Con la experiencia y conocimientos adquiridos anteriormente Manuel volvió a Tenejapa como supervisor:

En 1978 nuevamente me comisionan de hecho como prueba para supervisión encargado tal vez, yo tenía la plaza de director técnico me fui a Tenejapa. La idea era trabajar, como me enseñaban trabajar. Choqué con los maestros, que no lo querían hacer, tal hora, que no laboraron esto ni otro y vámonos para fuera. Tardé unos seis meses ahí. Quedé en banca una temporadita, de ahí me comisionan, como en vía de prueba. Sabes quién era que me andaba jugando... Antonio Pérez Hernández. Este Antonio Pérez ha sido lo más sucio. Era jefe de la sección del INI. Era mi jefe. Y me dice “te vas allá”, pero no era porque él lo había dicho, sino eran las disposiciones de Dirección General de Educación Indígena. Ahí me conocían muy bien. Tenía buenas relaciones desde México. Me dan instrucciones y me comisionan allá. Por allá me comisión y por allá me mueven la gente. Entonces salí de Tenejapa y me fui a Margaritas. Nada más estuve un mes ahí, por lo mismo. De ahí me fugué no quise saber nada. “Habla con México”- me dice. Me llevan a México, porque me puse a trabajar con Nancy Modiano y estuve una temporada en México. Escribimos dos libros de los textos en idiomas indígenas. Uno para Chenalhó y otro para Chamula. Este espacio aproveché (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Los libros mencionados por Manuel eran: “Libro del maestro: tzotzil, de Chamula, Chiapas” y “Jvun ta tzotzil: mi libro de tzotzil Chamula, Chiapas”. En 1979 su colaboración con Nancy Modiano dio como fruto un artículo publicado por *México Indígena* e intitulado “Búsqueda entre tinieblas. ¿Dónde estaban Chamula y Huistán en 1524”? Aunque Manuel pasó en México dos años, sus antiguos amigos en Chiapas no lo olvidarían:

Y después me vengo a Chiapas, pero se da otro caso, pero hubo otro espacio me fui después de Margaritas me fui a Mazapa de Madero, como jefe de supervisión, con maestros nuevos, jóvenes, medios indígenas porque ahí no hablan su lengua, como requisito para ingresar al servicio tenían que aprenderá algunas palabras para pasar exámenes. Ahí estuve casi cuatro años. En 1982 estuve ahí. Hasta el mes de febrero de 1983 (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Mientras tanto uno de sus amigos obtuvo un puesto importante, a saber, el de director general de Educación Indígena en Oaxaca. Buscó a Manuel y le invitó a una reunión:

Vitalico Cándido Coheto Martínez en aquel tiempo mi compañero me recomendó para ser supervisor. Ya era director general de Educación Indígena en Oaxaca. Entonces hacen la reunión aquí en San Cristóbal. Ahí me dicen, sabes, que tomas al INI, yo me reí. ¿Qué voy hacer en el INI? Si ya no me quieren en educación indígena, bueno me voy al INI. “No”- me dicen- “tú vas a ocupar cargo de una de las direcciones de coordinación indigenista”. Yo que sé de coordinación indigenista, desconozco. “Todo lo que sabes, es suficiente”. “Rayos”- me quedé pensando- “¿Será verdad?. Pensé puras mentiras. Pero yo tuve una buena comunicación con Coheto Martínez. En aquel tiempo dr Salomón Nahmad Sittón era el director general del INI y Coheto Martínez era Director general de Educación Indígena. Ya se pusieron de acuerdo (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Las puertas de suerte de gran carrera en las instituciones indigenistas parecían abrirse para Manuel. Desafortunadamente el sueño no se cumplió por las ideas vanguardistas del director del INI. Según Manuel el gobierno buscó un pretexto para parar las reformas indigenistas de Nahmad. El director del INI, un antropólogo reconocido e ilustre, terminó en la cárcel:

La política de Salomón Nahmad era colocar los indígenas en todos los lados del país. No se si no estoy equivocado, fue un error más grande que cometió Salomón, por el gobierno federal, porque los indígenas en

nivel de país era peligro. Era peligro para el gobierno (...). Le dan baja a Salomón Nahmad, le hicieron la pantomima, le metieron a la cárcel por supuesta recepción ilegal de cinco mil pesos (...). (e. Manuel Arias Pérez; 6.03.2015).

Así la historia de Manuel dio otro vuelco. Sus amigos perdieron las influencias y el viento comenzó a soplar para los otros. Manuel sintió este derrumbe:

Por esta manera cambió. Salió él y no recuerdo quien quedó. La cuestión es que todos nos venimos para bajo. De ahí yo estaba en Coapilla, me mandan a llamar que me reportará a la delegación del INI que, para hacerme cargo de los programas especiales del INI, consistiendo en las becas y alberges escolares. Ahí estuve seis meses. (e. Manuel Arias Pérez; 6.03.2015).

Manuel no logró trabajar mucho en este lugar. Por eso buscaba el trabajo en la institución que había conocido antaño con personas que conocía antes de buscar la suerte en la Ciudad de México. “De ahí me fui a la Jefatura de Departamento de la Educación Indígena en Tuxtla con un maestro, que se llama Jacinto López Martínez, que era el jefe. Yo también fui el jefe de Educación Indígena en nivel estatal. Era mi gente que dejé cuando yo estuve en México. ¿Y sabes que me dijo?: ‘No hay lugar para ti. No hay lugar’” (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Manuel otra vez se dirigió al “poder supremo”. La respuesta fue inmediata, le esperaban los vacantes.

Mando una carta a Coheto, sabes que quería prestar mi servicio, pero al parecer me argumentan que no hay espacio para mí. Por lo que yo solicito es su intervención y escribo un oficio al director general de educación de aquí de Chiapas diciendo que ha concluido mi trabajo. A la semana me llega el oficio, sí hay lugares. Así fue que me quedé yo en la educación. Me dicen: No vas a trabajar, vas a estar en tu casa, hasta cuando haya lugar te avisamos. En unos dos tres meses había un programa, de una formación de promotores en aquel tiempo. Te capacitabas a los promotores en el campo con preparatoria. Entonces habíamos varios en la banca. O sea, estos que no estaban trabajando. Éramos siete (...). (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Otra vez los contactos ayudaron a Manuel encontrar empleo y plaza. Aunque sus amigos no encontraban para él ningún lugar en las oficinas de educación indígena en Tuxtla, la intervención de Coheto promovió el asunto de encontrar empleo para Manuel.

Van a dar curso de capacitación en Zinacantán para los promotores, pero me sacan del programa un mes y medio. Hicimos bien. Hicimos una buena exposición. Llego Absalón, entregamos el trabajo bien hecho. Tardaron una semana o dos. Y nos mandan avisar y nuevamente nos llaman del sindicato unos de la sección. Había dos grupos: los charros y los democráticos. Hay los democráticos y los ultras. El sindicato charro me manda a llamar y me preguntan: ¿Dónde quieres trabajar? En mi casa estoy en mi casa. Ahí donde sea necesario. ¿Pero cuáles son los lugares? Esta Bochil y Ocosingo. La idea fue conocer el personal como están trabajando. Eso era mi intención. Pero no me dieron. Me dicen que Bochil está libre. Me voy a Bochil ya había estado en Bochil. Ahí estaban mis enemigos también. En aquel tiempo el jefe de sección, me acusaron, me dieron de baja. (e. Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).

Manuel logró trabajar y estudiar. El empleo en la educación, le permitió dedicarse a la investigación. La educación terminó como normalista con la especialidad en Pedagogía en la Normal Superior en Oaxaca. En el magisterio trabajó durante 34 años como maestro de grupo, director y supervisor; fundó varias escuelas. También fue director del Centro Coordinador Zoque

del INI en Coapilla, Chiapas. Después de su jubilación le esperaba otro mérito. Se lo escogió como presidente municipal de Chenalhó.

A Manuel y a su hermano - Pedro Mariano - los tocó fungir con su cargo de presidente municipal en tiempos difíciles. Antes de Manuel en el puesto de presidente estaba Pedro Mariano. De la manera siguiente recuerda estos tiempos difíciles el hermano de nuestro protagonista:

Estuvo muy difícil en este tiempo, porque estaban los zapatistas. Fui el cuarto presidente en aquel tiempo. Yo no estuve mucho tiempo, solo año y nueve meses. Entre en marzo de 1994 y deje el cargo en diciembre de 1995. (...) En 1994 estuve tranquilo y en 1995 ya me corren los zapatistas de la presidencia. Me refiero a estos que manejan bastones de mando fueron unos seis, ocho bastones. Me corrieron y salí de la presidencia. Ellos entraron a la presidencia y no nos dejaron de trabajar. Yo fui al congreso para decir lo que ha pasado, que me corrieron. Me dijeron: No pasa nada. Vas a seguir como presidente. Ellos son aparte y tu como presidente eres aparte. Entonces instale mis oficinas en edificio de actual casa de cultura, en aquel tiempo no estaba funcionando. Así estaba, pues había espacio ahí. El 17 de junio me corrieron. (e. Pedro Mariano Arias Pérez: 20.03.2015).

Mariano nos cuenta sobre la mitad de la década de los noventa, cuando surgió el levantamiento neozapatista. En Chenalhó desataba una ola de violencia e incertidumbre, lo que influía en los cambios de los presidentes a sus sustitutos. Los presidentes estaban condenados por no poder dominar la situación y por eso ni Pedro Mariano, ni Manuel podían terminar con su periodo. Su relato se centra en los zapatistas, pero como podemos suponer toda la oposición al gobierno se tachaba del neozapatismo:

El julio se nombra el candidato que fue mi hermano Manuel. Se solicitó la autorización en el congreso de estado, para contratar los carros para trasladar la gente. Nos todos metimos como 30 autobuses. Solo cuando se dieron cuenta los zapatistas cuando llegaba la gente se retiraron. Dejaron la presidencia y así recuperamos. Eran los zapatistas de Chenalhó, eran alrededor de 500 gentes. Eran bastantes casi acapararon todo el municipio. Por malas actuaciones que hicieron ellos ya se fue la gente retirándose. Tenían que correr porque quitaban la casa, el terreno. (...) Se viene a organizar el PRI. Así a mediados de julio recuperamos la presidencia Estamos julio, agosto, septiembre...tranquilo y al principio de diciembre vuelven a entrar de nuevo los zapatistas y otra vez toman la presidencia. El cargo se tenía entregar el 31 de diciembre. Entonces estaba tomada la presidencia, lo que hice yo solicité apoyo de gobierno de estado y fueron desalojados el 29 de diciembre. Quedo libre el 30 de diciembre. El 31 de diciembre bajamos nosotros para medio organizar e hicimos el cambio, cuando mi hermano ocupó el cargo. (e. Pedro Mariano Arias Pérez: 20.03.2015).

Así en pleno conflicto ocupó el cargo del presidente Manuel sustituyendo en este cargo a su hermano. Pedro Mariano de siguiente manera recuerda razones de la destitución de Manuel- su hermano y- a la vez- el sustituto en el cargo:

Entró mi hermano. Tuvo sus problemas también. No terminó, salió entre octubre o noviembre de 1996 más o menos. Tuvo este problema de La Cima y renuncio. Tuvo un poquito de conflicto con Jacinto Arias Cruz de Puebla. Según dicen que no le puso importancia mi hermano. Llego un grupo de gente y dicen: ¿Que hacemos presidente agarramos jóvenes que eran estos cortecabezas? Lo que respondió: Déjenlo lo vemos mañana. Pero este día los llevaron para tirarlos en la cima. Mi hermano me pregunto: ¿Que escuchas por ay? Le dije: En verdad te van a correr. Y me pregunta: ¿Entonces qué hago? Pon tu renuncia. Con esta renuncia entra Jacinto Arias Cruz. El 22 de diciembre de 1997 hubo la matanza de Acteal. Jacinto Arias Cruz se va a la cárcel, cuando subió a la cárcel se queda como interino Antonio Ruiz Gómez. Ese apenas un mes queda. Este ha sido el Primer Regidor y ha sustituido al presidente (e. Pedro Mariano Arias Pérez: 20.03.2015).

Manuel se encontraba en este momento en San Cristóbal de Las Casas pasando por varios cambios de escuelas. En la siguiente manera nos cuenta como le llegó la noticia sobre su nominación para ser el presidente municipal:

Un día sábado, mes de julio a las once de la mañana estaba revisando documentos en mi archivo. Siempre tuve la curiosidad de clasificar. Y en este momento recibo una llamada y me preguntan dónde estoy. Respondí que estoy en una oficina. Me dijeron sabes que: Ya eres candidato para presidencia municipal. (Manuel Arias Pérez: 6.03.2015).



Figura 8.2. Hermano de Manuel - Pedro Mariano, maestro jubilado y expresidente de Chenalhó (1995) como integrante de la Comisión de Comuneros y representante del municipio de Chenalhó, a la izquierda. En el centro gobernador del Estado de Chiapas - Manuel Velasco Coello (2012-2018). A la derecha Víctor Pérez Díaz, presidente del Comisariado de Bienes Comunales y representante del municipio de Chalchihuitán. Los tres se reunieron para firmar el Convenio de Paz entre los municipios de Chenalhó y Chalchihuitán (fuente: archivo privado del autor).

A parte de su vida como maestro, jefe de sección y supervisor llevaba a cabo sus actividades de elaborar los materiales educativos. Era uno de los iniciadores de la escritura en lenguas indígenas, y junto con la doctora Nancy Modiano, elaboró textos en tzotzil para maestros con el fin de tener materiales de acuerdo con la formación bilingüe de los educandos. Estos materiales se intitulan: *Lecto-escritura en lengua Tzotzil: Libro del maestro*; *Lecto-escritura en lengua Tzotzil: Libro del maestro. Chenalhó, Chiapas*. Sus esfuerzos para mejorar la calidad de educación en la lengua materna le llevaron a escribir un cuento bilingüe intitulado “El sacerdote de piedra”. La idea central era desarrollar la lectura en la lengua materna. También propuso a los directivos de la institución elaborar un catálogo de las biografías de personajes indígenas ilustres. Su propuesta no se limitó a presentar un proyecto al respecto. Durante sus recorridos, mientras trabajaba como maestro, por el municipio de Chanal conoció a un líder importante de esta región - Lorenzo Masco Aquino. Los materiales de la lecto-escritura al igual las biografías de los personajes mencionadas se publicaron en el INI. Otros escritos suyos aparecieron en la revista *Nuestra sabiduría*, por ejemplo: “Educación familiar de nuestros pueblos”, en donde narra sobre el proceso de enseñanza en la familia indígena que busca formar personas distinguidas ante la

sociedad. La reflexión y elaboración de los materiales y las bibliografías para dar testimonio de la vida de los dirigentes y luchadores por la causa de los derechos indígenas en la región no fue su única ocupación. También promovía concursos de poesía indígena y música tradicional con la intención de sensibilizar a los niños respecto a su propia cultura. En este marco se presentaba en varios encuentros de escritores. En el año 1998 en Motozintla dio lectura de la ponencia intitulada: “Perspectivas para la construcción de la literatura infantil”. En aquellos tiempos argumentaba que la literatura infantil debe centrarse en temas formativos o ilustrativos que hacen reflexionar a los niños buscando formarlos de mejor manera posible. El camino para este fin lo veía en propagación y difusión del trabajo de nueva generación de los escritores indígenas. Según él los estímulos económicos no deberían ser los únicos para motivarlos.



Figura 8.3. Presentación del libro de Manuel Arias Pérez intitulado: “Manuel Arias Sojob, el ultimo líder Pedrano” – CELALI; el 11 de julio de 2020 (fuente: FB de CELALI).

Cuando su trabajo como maestro ha terminado y ha pasado a su jubilación comenzó de nuevo disfrutar el trabajo en agricultura para su propio consumo. Servía con su consejo y apoyo al Comité del PRI y al Comisariado de bienes Comunales de su municipio, sobre todo en la búsqueda de resolución del conflicto entre Chenalhó y Chalchihuitán. No abandonó el trabajo de escritura tratando de historiar la vida de su gran tío – Manuel Arias Sojob, en el libro publicado en 2020, el que se presentó en varias instituciones como CELALI, CONACULTA y algunas universidades chiapanecas.

8.B. Elías Pérez Pérez: “Haga crecer tus habilidades”

A Elías Pérez Pérez conocí hace muchos años. El contacto ocurrió durante mi primera visita en México en el verano de 1998. El momento concreto de la amistad con Elías se perdió en mi memoria por varios encuentros posteriores que hemos tenido durante estos años. Aunque nuestra amistad fue condicionada por mis llegadas y salidas, Elías siempre me ofrecía su ayuda y compañía desde sus valiosos comentarios acerca de la cultura tzotzil que me servían en mi investigación hasta los asuntos más prosáicos como la permanencia en un lugar ajeno, hospedaje, contactos con sus amigos y familiares. Elías siempre me nutría con sus valiosos comentarios y observaciones durante mis estancias en México entre 2005-2006, 2009 y 2012-2015. Me ha llevado a varios lugares interesantes, mostrando la vida de su familia, linaje, paraje y municipio: sobre todo a Chibtik, Las Limas y Yutuk’um. Su personalidad y su hospitalidad me convencieron de que valía la pena aventurarme a trabajar con los tzotziles. Por supuesto estaba consiente que no todos los chenalheros eran como Elías, pero estos primeros contactos, su disposición para platicar, comentar, contar y compartir conocimientos me hicieron creer que Chenalhó podría ser mi campo de batalla antropológica.

Su casa fue siempre abierta para mis colegas y amigos polacos, chilenos, checos etc. Los que visitaban San Cristóbal eran recibidos en su casa. Por un lado, Elías siempre estuvo a mi alcance y a mí me daba pena de abusar de su buen corazón. Por otro lado, no aproveché enteramente su “cercanía” por varias razones. En primer lugar, sus tareas y ocupaciones como maestro, intelectual, científico lo hacían alejado y ausente de las cuestiones de su municipio natal, lo que no quiere decir que no ha tenido sus opiniones acerca de la política local chenalhera. En segundo lugar, su historia de vida lo alejó físicamente del municipio, incluyendo su larga estancia en España, donde estudiaba para obtener el grado de doctor. Sus conocimientos sobre la política actual de Chenalhó han sido siendo actualizados a través de sus familiares de Las Limas y de Chibtik. La mayoría de estas informaciones o datos Elías presentaba como opiniones de unas ciertas personas o del pueblo (“la gente dice”), pero también casi siempre presentaba su propia respuesta a los asuntos que me interesaban. En tercer lugar, la vida de Elías era “otra”, sin duda distinta de la mayoría de los pedranos.

Se dedicó a la educación y reflexión sobre su propio municipio. Ese trabajo le pudo llevar hasta obtener algún cargo o puestos en su paraje de origen o incluso en el municipio, pero su vida le llevó por otros rumbos. Hasta el momento el mundo político de Chenalhó no le ha absorbido.

Tampoco él demostraba mucho interés para batallar por los puestos municipales. Existen por lo menos tres razones no solo vinculadas con el carácter de nuestro protagonista sino también su vida, biografía, y origen que impedían a que Elías pudiera candidatear para el presidente municipal. Volveremos a este tema después de un breve recorrido por su vida.

Elías nació en 1960 en Chibtik, en el municipio Chenalhó. Era hijo de Victorio, uno de los líderes principales y responsables de los cambios ocurridos en Chibtik en la mitad del siglo pasado. El cambio consistía en la introducción de la religión presbiteriana entre los habitantes de su familia, linaje, otros linajes y finalmente creación de una nueva aldea, llamada tradicionalmente paraje (Jacorzynski 2008, Pérez Enríquez 1998: 41). Elías escribe en sus memorias que la religión presbiteriana le dio fuerza y seguridad, coraje y el deseo de autosuperarse:

La religión me inyectó en mí una seguridad personal para andar en las veredas y caminos accidentados porque tenía en la mente que no estaba sólo, siempre sostuve en mi mente que Dios estaba acompañando y protegiendo en todo momento de mi vida y del peligro. En contraste de mi abuelita madre de mi mamá no era conversa a la religión presbiteriana, llegaba a visitarnos en la casa en Yut' ukum y muchas veces me quedaba con ella en la casa, mientras mis padres se iban en tierra caliente en Sanabó. Por las noches llegaban los pájaros nocturnos cerca de la casa como el búho, el *xo'ch* a cantar en el árbol de aguacate y mango en Yut' ukum. Mi abuelita decía que los cantos de las aves nocturnas era un aviso porque alguien de la familia se iba enfermar o algo malo iba suceder en la vida. Recuerdo lo que le decía a ella “no tengas miedo abuelita son pájaros y criaturas que Dios ha criado. Ten confianza en Dios, no va pasar nada en nuestra vida. Estos pájaros están contentos que entró la noche por eso están cantando” (e. Elías Pérez Pérez, 10.10.2012).

Aunque Elías naciera en el seno de la familia presbiteriana, tenía que luchar contra las tentaciones como cualquier adolescente. Esto no fue una tarea fácil pues Elías pasaba el tiempo fuera de su casa paterna estudiando y conviviendo con los extraños, incluyendo a los mestizos:

Cuando tenía la edad aproximada de 11 a 17 años, fue modificando mi visión del mundo y de ver las cosas de modo diferente: Primero mis padres me decían que no debíamos ingerir bebidas alcohólicas porque era orina de Satanás, las personas que toman y se embriagan se comportan como salvaje, gritan, buscan pelea, se caen en el lodo, se lastiman, se vuelven locas sus cabezas, *lik xchuvajik* comienza la locura, se invisten en el lodo. (...) Cuando Salí de mi casa, abandone mis padres, fui a estudiar en la escuela Secundaria Técnica número 48 en la cabecera municipal de Chenalhó, algunos de mis amigos mestizos me invitaban en la fiesta que celebraban en sus casas, a tomar una cerveza y lo probé. Sentí un poco agradable la orina del diablo, un poco amargo, bajó bien en mi garganta porque combiné con limón y sal. Pues, no me sucedió la locura, porque solo tome una cerveza. Entonces, en las siguientes fiestas me invitaban mis amigos y comencé a tomar uno, dos y tres cervezas. Me sentí contento y relajado por la orina del diablo. Entonces, un día llegué a mi casa le conté a mi padre que ya había probado la orina del diablo y se molestó y me dijo, tu eres un hijo desobediente, me estas poniendo en vergüenza con las demás personas y a nuestro Dios. Si vuelves a tomar te voy a echar chicote. Respondí ya no volveré a tomar solo quería probar como se siente al beber la orina del diablo, pero sentí contento conviviendo y platicando con mis amigos. Mi padre se molestó y me dijo: “Te vas a la perdición, te vas al infierno, es lo que buscas irte al infierno y sufrir para toda tu vida o quieres ir al cielo donde hay felicidad. Tú vas a seleccionar tu camino, es tu vida, ya eres grande y no eres un niño (e. Elías Pérez Pérez: 09.09.2012).

Elías era uno de los primeros quienes al terminar su primaria entre 1969-1975 en Xunuch, Chibtik, Chenalhó y Chojolhó, logró también terminar hasta 1979 la Secundaria Estatal núm. 45 en Chenalhó. Estos primeros años de educación recuerda de la siguiente manera: “Me desesperaba mi mamá, decía que el Dios venía y el mundo se va a acabar. ¿Para qué vas a estudiar? Un día cuando iba a dejar mis estudios regresando de Chenalhó’ a Yutukum donde vivíamos, escuché la

voz: “*K’usi chapas? Sutan batel ta ch’ anvun* (¿Qué haces? ¡Regresa a la escuela!)”. El sueño lo convenció y regresó a la escuela. Sus ganas y habilidades fueron galardonados con buenas calificaciones. En seguida recibió la beca. Logró terminar sus estudios al nivel de primaria. Para tener algo de dinero se fue a trabajar a la finca en la cercanía de Tapachula. No tardó mucho ahí para poder volver a San Cristóbal y continuar con sus estudios. No se dio por vencido por los primeros obstáculos. Reprobó el examen para entrar a la Normal Larráinzar. Buscó trabajo para poder mantenerse en la ciudad. Participó en otra convocatoria para entrar al INI, donde consiguió su plaza en el programa de castellanización.

En los años siguientes organizaba talleres y cursos en diferentes parajes de Chenalhó: Colonia Puebla, Yibeljoj, Naranjatik Bajo, Polhó, Yabteklum. Por muchos años de su carrera también fungió como docente dando clases en varios niveles. A partir de 1980 ingresó al sistema de educación indígena, donde se desempeñaba como profesor. Entre 1980-1983 ha fungido como profesor de educación preescolar para el medio indígena. Al mismo tiempo cada dos semanas recibía sus clases en una escuela Normal primaria en Tuxtla Gutiérrez, la capital de Chiapas. Estaba estudiando ahí entre 1979-1982. Este lugar también por otro motivo transformó la vida de Elías: ahí conoció a su futura esposa, maestra y curandera de Chamula:

Cuando llegué a ser adulto de 22 años de edad me junté con una mujer originaria de la Colonia Candelaria perteneciente a la familia Chamula y después me casé con Micaela Díaz Gómez; ella tuvo su formación religiosa arraigada a la adoración de los guardianes de la tierra y del cielo y de las imágenes de los Santos y Santas en la Iglesia Católica. Era fuerte el amor que sentía por ella, no me importó nada más y solo quería vivir y convivir con ella. En los primeros años llegaba conmigo de vez en cuando al templo presbiteriano y me sentía feliz con ella, pero poco a poco fue cambiando su parecer. Luego comenzó a reflejar una actitud contraria a la mía. Cuando se sentía un poco mal de salud, ponía sus velas dentro de la casa y compraba sus imágenes. Yo lo respetaba, aunque no lo creía en el poder sobrenatural de sus Santos. Más tarde traía su abuelita que era una rezadora tradicional venía a poner velas y rezar en el patio de la casa y dentro del cuarto donde dormíamos para pedir paz, salud y armonía en la familia. Hay veces me invitaba a estar con ella en el momento de rezos, y servir el *pox*. Nunca me negué a servir el *pox*. Salía yo a comprar las velas que me daba una lista mi mujer y me indicaba el lugar donde se compra las velas. Pero dentro de mi corazón y nunca lo creí el poder de los santos ni de los guardianes de la tierra y del cielo. Porque también está arraigada en mi mente y en mi corazón la existencia de un solo Dios creador del universo, que mora en el interior del Cielo (e. Elías Pérez Pérez:4.10. 2012)

Micaela tenía ya una hija de su matrimonio anterior. Elías no tuvo que esperar mucho tiempo para tener otra hija con Micaela. La llamaron Pati. Al principio la vida familiar no obstaculizaba la carrera profesional de Elías. Sin problemas aprobó el examen final y el supervisor le dijo: “Eres una persona lista. Sé que quieres estudiar más”. Con el ánimo propio y buena palabra de los demás decidió lanzarse a las aguas más profundas. Recibió la noticia sobre la convocatoria en la UPN México. Recordó que hacía tiempo había tenido un sueño: “Un ángel me dio un montón de libros. Después vino alguien y tiró mis libros. Bajé con dificultad a recogerlos”. Estudió cuatro años (1984-1989) en Ajusco visitando a su familia cada mes, dos meses. Tenía la beca comisión. Siendo pasante regresó a Chiapas, trabajó en Tuxtla en el departamento de Educación Indígena,

organizaba cursos de capacitación, fue jefe del Apoyo técnico de Educación Primaria. Después cursaba la Licenciatura en Psicología educativa, 4º. semestre San Cristóbal de las Casas, pero no la concluiría. Finalmente, viento en popa, encontró a Nancy Modiano, la profesora de la UPN quien lo persuadió a que se titulara. Se tituló bajo su tutoría: “Contrastes y continuidades en la educación indígena”. Nancy le enseñó cómo enseñar. Elías cubría su plaza en la UPN para finalmente conseguir su propia plaza de 12 horas semanales. En este tiempo se dedicó a la docencia de vez en cuando organizando algunos cursos o diplomados. Entre 1990-1993 impartía cursos sobre práctica docente, con maestros y supervisores de Educación Indígena. Entre 1994-2002 trabajó como asesor académico en la UPN de San Cristóbal de las Casas. Se dedicaba en impartir los cursos intitulados: *Línea psicopedagógica*, *Lengua y cultura*, *Sociedad y educación*, *Educación endógena del pueblo tzotzil*, *Estrategias didácticas para la enseñanza primaria*, *Modelos de educación intercultural bilingüe*. Entre 1993 y 1995 cursó el Diplomado en Formación Docente y Psicología Educativa, Universidad Pedagógica Nacional en San Cristóbal de las Casas, Chiapas y a partir de 1997-1999 Maestría en Desarrollo de la Educación Básica en la Universidad Iberoamericana de Puebla, al mismo tiempo trabajando en la UPN. Concluyó sus estudios con la tesis “Crisis de la educación indígenas en área Tzotzil de los Altos de Chiapas”. En la etapa evocada aquí Elías obtuvo varias becas: entre 1976-1979 de Instituto Nacional Indigenista, y en el periodo 1984-1989 de la Secretaría de Educación Pública, entre otras. Pero, lo mejor estaba aún por venir. En 1999 se hizo el coordinador académico de la subsele de San Cristóbal de las Casas: Al pasar dos años lo despidieron:

Me quitaron porque comencé a organizar cursos extra para fortalecer la formación de los maestros. Segundo, gestioné ocho computadoras y sí me dieron. Tercero, participaba en un proyecto donde elaboramos el material didáctico. Y cuarto, organizaba yo conferencias. Quinto, inicié el programa de educación intercultural. Daba yo espacio a la organización de la UNEM para una orientación. Los maestros coletos se molestaron. Y sexto, porque incorporaba a los extranjeros a UPN. Cuando estaba fomentando la educación intercultural, me trataban como racista. Su argumento fue que era zapatista. Lo veía como una transformación fuerte de la UPN porque requería la participación de ellos. Estaban acostumbrados a no hacer ningunas actividades. Donde Se irritaron más fue por un evento al cual iba a llegar el representante de UNESCO de México y la rectora de UPN e México. (e. Elías Pérez Pérez, 11.11.2006)

En 2000 ganó la beca de la Fundación Ford para estudiar el doctorado en la Universidad de Salamanca. Se cumplió otro sueño que había tenido: “Vi calles, luces, universidad. Cuando llegué era este lugar como en mi sueño. Lo soñé antes de que me dieran la beca.” Pero, el sueño no le dijo nada sobre resultados de su próxima ausencia, sobre todo con relación de su familia. Podía ahora entender quién era la persona que le tiraba los libros en su primer sueño. Su esposa había comenzado de comportarse en manera exagerada todavía antes de su salida. Micaela insistía en su conversión en la fe bautista, como ella lo había hecho además de que firmemente se oponía a sus planes de ir a estudiar en España.

En 2001 antes de su salida, se organizó la despedida de Elías en la casa de sus padres en Las Limas. Todo el evento se hizo algo oficial. Su papá Victorio, Juan y Samuel sus primos, pronunciaron los discursos. El momento se volvió a la vez muy emocionante, porque en el rostro de uno de los *moletik* ancianos Pasinsa aparecieron lágrimas, por un lado, de orgullo y, por el otro, de tristeza por una larga separación con su hijo, y temor de que no lo verían jamás. Juan, su primo quien inventaba las analogías a veces muy inesperadas y por esto brillantes a la vez, dijo que los Pasinsas iban a conquistar España como antes los españoles los habían conquistado a los Pasinsas. Samuel, el otro primo, subrayó la necesidad de la formación continua, de hacer esfuerzo y superarse. Entre 2002 y 2005 Elías ya se encontraba estudiando el doctorado en Antropología Iberoamericana en la Universidad de Salamanca, España. Ese momento dio vuelco en su vida. Su objetivo profesional estaba por cumplirse, pero lo familiar estaba en gran riesgo. No lograba avanzar, pasaba por tiempos difíciles: obstáculos, lejanía, extrañeza, trabajo de campo con los campesinos españoles en un pequeño pueblo Casas de Monleón en Castilla y León.

Pronto al llegar a España, Elías preparó una confesión titulada: “Dificultades Familiares y Retos de un Becario de Programa IFF-CIESAS”. En la portada se ve a Elías en su traje tradicional de Chenalhó’ con la siguiente descripción abajo: “Elías Pérez Pérez Indígena Tzotzil del Estado de Chiapas” (Pérez Pérez, 2002). En el documento él sigue su historia de antes de partir a España desde la reminiscencia.



Figura 8.4. Elías Pérez Pérez en España, Salamanca durante su estancia y estudios de doctorado (fuente: archivo privado de Elías Pérez Pérez).

Aunque Elías dedica su discurso a “todos aquellos que desean participar en la selección para ocupar las becas de fundación” lo dirige también a sus descendientes: “a mis hijos y nietos, que algún día enfrentarán la dificultad con su familia y tendrán un ejemplo como hacerla.” Agradeciendo a la fundación Ford y a CIESAS, Elías dijo: “Antes de esta administración del Gobierno Federal éramos marginados, olvidados, nadie reconocía nuestros rostros e intereses de superación profesional. Nuestros sueños estaban estancados, condicionados por falta de recursos económicos, esto no nos permitía despertar para ver el nuevo amanecer. Solo por el hecho de ser pobres, no contamos con dinero para seguir pagando nuestra formación profesional en las universidades mexicanas y extranjeros” (ibidem).

Elías caracteriza la actitud de FORD y de CIESAS como “abrirse”. Las dos instituciones mencionadas abrieron sus “ojos para mirar la situación en que se encuentran los profesionistas indígenas de México y de Guatemala”; “sus corazones para comprender y entender con inteligencia nuestros deseos y necesidades de formación profesional”, “sus mentes para comprender y valorar nuestras capacidades intelectuales”, “sus diálogos entre los funcionarios de la fundación FORD-CIESAS consultando, discutiendo entre sí”. Posteriormente, al abrirse “juntaron sus palabras, sus pensamientos y acordaron”:

Entonces salieron a la luz claramente sus decisiones, destinando en la primera promoción: 20 becas para México y 16 en Guatemala. En este sentido, se está cumpliendo las palabras escritas en el libro sagrado de Popol vuh, lo que hicieron los primeros creadores y formadores: Tepeu y Gucumatz. Eran grandes sabios y de grandes pensadores. Se “juntaron, llegaron y celebraron consejo”, “...descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre”. Pienso que la fundación Ford y Ciesas, lo mismo hicieron, tuvieron que reunirse, platicaron, lo que habían visto y escuchado de los indígenas, meditaron y tomaron la decisión de apoyar con becas a los profesionistas inquietos (Elías Perez Perez, basándose en Popol Vuh 1976:105).

Más adelante Elías delinea sus tres objetivos: en primer lugar “Profundizar en el conocimiento sobre las realidades socioculturales de los distintos pueblos que conforman la comunidad iberoamérica, con el fin de sentar las bases para la comprensión de la necesidad de un nuevo modelo educativo intercultural”. En segundo lugar, “Analizar y discutir los distintos enfoques epistemológicos sobre la filosofía de la educación intercultural. En tercer lugar, “Responder con capacidad académica a las demandas de las distintas organizaciones indígenas en Chiapas sobre la exigencia de una nueva educación intercultural que satisfaga a las necesidades del desarrollo de los grupos indígenas en Chiapas y de México”. En la segunda parte del documento, a saber, “Dificultades familiares y retos en la vida” Elías apunta:

Cuando se decide emprender una salida más allá de la tierra donde uno nació, creció y adquirió las primeras palabras, experiencias y conocimientos acerca de la cultura del contexto socio-natural, todo se torna difícil. Para mí fue difícil comenzar a desprenderme de la familia y del medio socio-natural donde pasé tantos años de dialogo de cara a cara y de convivencia con el medio natural. Hice un largo viaje. Partí desde una pequeña comunidad indígena de habla tzotzil de Chibtik, perteneciente al municipio de San Pedro Chenalhó, Chiapas, México para llegar a un mundo totalmente desconocida que se llama Salamanca, España. Superaba los límites geográficas y las fronteras culturales y lingüísticas de mi vida. Muchos meses antes de mi salida del lugar, según me sentía como una persona fuerte de corazón y capaz de volar lejos de mi familia. Cuando se acercaban los días y las horas de salida de mi casa, comencé a mirar a los ojos de mis hijos, mi esposa, mi madre y mi padre. Al ver las sonrisas de mis hijos cuando me platicaban lo que les sucedían diariamente en sus escuelas y consultaban sus dudas acerca de las tareas que les dejaban sus maestros. También cuando llegaba yo en la casa, me recibían con abrazos y con las caritas alegres. Un mes antes de mi salida (septiembre del 2002) (...) comenzó el desequilibrio emocional de mi familia que tanto me afectó mí (ibidem)

Entre “Palabras de desaliento” encontramos los que decían los hijos de Elías y su esposa Micaela: Lidia Pérez Díaz: “Papi porque quieres alejarte de nosotros o es que no nos quieres. El trabajo y el sueldo que tienes es suficiente para que vivamos, aunque pobremente hay vamos pasando”. Patricia Pérez Díaz: “¿Papi para qué quieres estudiar bastante? Ya eres inteligente, sabes muchas cosas en la vida y tienes un buen trabajo, enseñas a los maestros en la Universidad Pedagógica Nacional en San Cristóbal de las Casas. ¿Qué más quieres? No te vayas y no te alejes de nosotros. Aquí te necesitamos mucho”. Cecilia Pérez Díaz: “Papi lo siento mucho, si te vas, yo no te puedo

detener. Tus metas ya lo tienes trazadas. Solo te digo una cosa, ya no voy a tener papá a mi lado, ya a nadie le diré ‘papá’ y estará triste mi corazón”. Pero lo más desalentador fue lo que dijo su esposa Micaela:

Mi esposa Micaela Díaz Gómez se volvió una persona inquieta y comenzó a decirme con una voz fuerte: “Si te decides irte a estudiar lárgate de una vez y no vuelvas a mi lado, sería el fin de tu vida”. “...Cuando regreses ya no tendrás entrada en la casa, ni en mi corazón. Ya no te aceptaría como esposo, porque tu estas buscando retirarte de mi lado. Vas porque quieres abandonar a tus hijos, es señal que no nos aprecias, no nos quieres, estas aburrido de nosotros (e. Elias Pérez Pérez: 9.11.2002).

El padre de Elías – Victorio Pérez Gutiérrez de 69 años de edad, en las memorias de Elías tomó el lado de la familia Micaela, no el de su hijo: “Eres un hijo vicioso en los estudios de la ciencia y no de la palabra de Dios. Te aconsejo, no abandones a tus hijos, ni a tu mujer, no destruyes tu hogar”. “...No sé porque saliste como un hijo insatisfecho no aprecias lo que tienes aquí con tu familia, es que has alejado de Dios” (ibidem). Entre las palabras de aliento estaban las voces de sus primos Juan y Samuel y de los amigos mestizos y extranjeros. Elías Pérez Pérez como Robinson Cruzoe estaba comparando las posibles pérdidas y ganancias.

Después de escuchar las diversas expresiones de las personas que me rodeaban, tanto favorable y desfavorable, comencé a auto-reflexionar día y noche en un cuarto solo, pensando las principales desventajas que acarrearía si voy a estudiar a Salamanca. A continuación, presentaré los siguientes: Si voy a estudiar, me alejaré de mi familia, perderé la confianza y el cariño de mis hijos y de mi esposa al ausentarme un largo tiempo de sus lados. Si no voy a estudiar, perderé la oportunidad de la beca de la fundación FORD y CIESAS. Me convertiré en una persona derrotada, infeliz por no cumplir mis objetivos profesionales trazadas con anterioridad (e. Elias Pérez Pérez: 9.11.2002).

Como ya sabemos Elías optó por ir a Salamanca. Sobrevivió allí por tres años tomando cursos y haciendo su trabajo de campo. Lo que no sobrevivió fue la relación con su esposa. Mientras él estaba en España ella vendió los lotes que habían comprado juntos, se apoderó de las casas. Al regresar a Chiapas su matrimonio se rompió definitivamente; los hijos se quedaron con su madre, aunque él los podía ver, estaba muy solo. Se regocijaba construyendo una nueva casa en la Colonia Nueva Maravilla y redactando su tesis. Se juntó con otra mujer, su antigua estudiante de UPN – Sebastiana - que trabajaba como funcionaria y maestra en Tuxtla. La trató dignamente. Pidió su mano a su padre tradicionalista que vivía en Huixtán. La casa al estilo mestizo con dos pisos y el balcón iba a ser fundamento de su nuevo hogar en donde recibiría a Sebastiana - entonces la madre soltera con su hijo. Mientras tanto habitaba en la casa de ella que se encontraba a dos cuadras de la suya. Al contraer matrimonio con Sebastiana, duraron un par de años. Cuando la casa ya se hizo habitable, Sebastiana rechazó a mudarse además de que no quiso aceptar la religión de Elías. Elías se quedó con la casa, pero sin hogar.

Después de su vuelta de España quiso reintegrarse en algunos centros de aprendizaje. A partir de 2006 por tres meses trabajó como catedrático en la escuela Normal Manuel Larrainzar en San Cristóbal de las Casas, dando clases en la línea *Lengua y cultura*. Aunque alejado del mundo

de la política, apoyó a su primo Moisés Pasinsa cuando éste último fue nombrado en 2006 en Chenalhó candidato a la presidencia municipal por parte de la alianza de cinco partidos: PRD, PAN, Unidad por Chiapas, Convergencia y Nueva Alianza contra su contrincante priista - Martín Cruz Aguilar, “el *kaxlan* del pueblo”. Elías escribía panfletos apelando a la solidaridad indígena contra los “racistas mestizos”.

Pronto aparecieron problemas: envidia y competencia. No pudo quedarse más tiempo en la escuela Normal Manuel Larrainzar, pues por su ausencia no contaba con apoyo de ningún grupo. Entre 2007-2009 trabajó como asesor académico de la escuela Normal indígena intercultural Jacinto Canek en Zinacantán. En el periodo de los tres años consiguientes, entre 2009-2011, trabajó como asesor académico de la Universidad Pedagógica Nacional en su Subsede en San Cristóbal de las Casas.

En ese periodo concluyó su tesis de doctorado intitulada “Dos mundos rurales en transformación, México y España”. En su examen de grado en la Universidad de Salamanca obtuvo la calificación sobresaliente *cum laude* y. Inesperadamente después de obtener el título se jubiló. Lo que parecía el abandono de la vocación en el momento de gloria fue una decisión amarga tomada a raíz de enfrentar a la enfermedad que había carcomido a varios miembros de su familia: la diabetes. Pero, a pesar de retirarse de dar clases, quedó muy activo en algunos campos desarrollados anteriormente. Siguió sembrando maíz, frijol y chíca en sus terrenos en Chibtik, Las Limas y Teopisca. Iba a los congresos, aprendía carpintería y talabartería en los talleres de San Cristóbal, participaba en los diplomados y talleres para los maestros organizados en CIESAS. En 2015 experimentaba con la construcción de un huerto familiar para organizar otro huerto en la escuela primaria en Las Limas.

Un día llegué en la casa de mis padres, encontré tres de los seis hermanos allí estaban con sus respectivas esposas y algunos de sus hijos. Aproveche la ocasión de iniciar una plática informal con mis hermanos y cuñadas en la casa de mis padres (Victorio Pérez Gutiérrez y Marías Pérez Hernández), estando presente algunos de sus hijos e hijas escuchando el contenido de la conversación. Cuando les planteé la pregunta: ¿Qué verduras siembran dentro de sus milpas? Respondieron: “no sembramos verduras, nacen solos en tiempo y temporada de la lluvia. Por ejemplo: *muitaj*, *tsepente*, *murusin* y otros más”. En seguida planteé otra interrogante en forma retórica ¿será que sus hijos quisieran sembrar algunas verduras en algún sitio de sus milpas para ver si crecen? Ellos expresaron “estaría bien para sembrar para ver si crece”. Los hijos de mis hermanos presentes estaban encantados y dijeron vamos a sacar las semillas de tomates, ts’elel, girasol y lo sembramos (e. Elías Pérez Pérez: 06.03.2015)

En 2016, Elías decidió quedarse en la iglesia Bautista que “estaba más cerca de su casa”. Desde San Cristóbal ayudaba a sus hermanos a cuidar a su padre paralizado a causa del derrame cerebral hasta su muerte en 28 de mayo de 2016.

En el campo profesional es una autoridad para sus exalumnos, profesores y amigos. En 2017 fue invitado a una de las Universidades en Brasil. Trabaja a veces sobre sus publicaciones y acepta

las invitaciones a los congresos. Sigue comprando los terrenos para que sus hijos tengan herencia. Aunque ellos ya no viven en el campo dicen que la tierra la repartirá “parejo” como “recuerdo” (Jacorzynski 2008). Elías no se sentía bien con lo que ha pasado en su vida. Sobre todo, no estaba satisfecho con la vida familiar. Aunque en el camino estaba en relación con dos mujeres más, siendo feliz con la última y en lo profesional ha logrado casi todo con lo que soñaba, la recompensa académica por sus esfuerzos no ha sido suficiente para él. Como confiesa podría sacrificar algunos logros profesionales a cambio de una vida familiar más feliz y estable en la comunidad al lado de sus padres y familia.

8.C. Jacinto Arias: “Nadie es profeta en su propia tierra”

Varias veces toqué la puerta de la casa de Jacinto Arias. Me presencié en funeral de su madre. En esta ocasión intentaba ubicarlo sin éxito, a pesar que me daba pena molestarlo en este momento tan doloroso. En las primeras semanas de mi estancia en Chenalhó muchas personas me lo presentaban como una persona idónea para la entrevista sobre la historia y costumbres del pueblo. Algunos le decían “doctor” y mencionaban libros publicados por él. No me sorprendía que casi nadie los había leído salvo a unos cuantos jóvenes estudiosos dedicados a rescatar las costumbres del pueblo además de los antropólogos. La casa de Jacinto Arias ubicada en el centro de San Pedro Chenalhó, detrás de la iglesia, no se distinguía mucho por su apariencia de otras casas. Sus muros de frente, aunque antiguos, estaban cubiertos por una capa de pintura bastante fresca. La ubicación céntrica de su casa, al igual que la presencia de una camioneta tipo *pickup* afuera, me llenaban de esperanza que alguna vez lo conocería. Así pasó un año y medio sin que yo pudiera encontrar a Jacinto- uno de los hijos del famoso líder Manuel Arias del linaje Sojob cuyo nombre y apellido fue escogido para nombrar la Casa de Cultura pegada a la Iglesia en *jteklum* - la plaza central del pueblo.

Terminando una de mis estancias entre semanas en el archivo de San Cristóbal decidí volver a San Pedro Chenalhó. Salí de mi departamento ubicado en el barrio La Isla de San Cristóbal y me dirigí hacia la calle principal. Tomé un pesero, uno de los microbuses con letrero pintado “Centro”. Me subí, pagué el pasaje y miré a las caras de otros pasajeros. Me llamó atención el rostro de un señor ya grande, chaparro, delgado con pelo gris y barba, vestido en pantalones vaqueros, una camisa con cuello, en cuadros blancos, y chamarra de *jeans*. La apariencia de este señor evocó en mi memoria una fotografía de Manuel Arias Sojob vista en el salón de música tradicional en la Casa de Cultura en San Pedro Chenalhó. En silencio estaba mirándolo y me preguntaba: ¿Si es familia de un personaje legendario de Chenalhó? ¿Es uno de sus hijos? ¿Es Jacinto?

Nos volvimos a ver en el terminal de los taxis. Pues dije entre mí que el destino tenía que cumplirse. Saludé a todos en tzotzil: “¿*Mi li oxuke?* (¿Allí están?) El hombre mayor me respondió con otra persona que también se iba a Chenalhó:”Li e“ (aquí estamos). Sin pensar y esperar mucho me arriesgué y pregunté nuevamente: “¿*K’usi abi?*” (¿Cómo te llamas?) El señor me respondió de manera corta y firme: “Jacinto Arias Pérez” “¿Sojob?” “*Ja jech’ Sojob*” (Así es, Sojob). Le dije: “Por fin lo encontré, pues le reconocí por su apariencia y las similitudes del rostro con su padre. ¿Y por qué no pude encontrarle en su casa en Chenalhó?” “Pues yo me muevo. Vivo unos días en San Cristóbal y después estoy en San Pedro, pero de ahí salgo también para trabajar en mi cafetal y unos terrenitos chiquitos que tengo”. La respuesta ya fue mucho más amable, quizás por averiguar su origen y vincular a él con su famoso padre. Le conté sobre mi presencia en el funeral de su madre, pero en esta ocasión ni lo reconocí, ni me parecía una actuación con tacto molestándolo en este triste momento. Le pregunté de donde se iba: “Pues, de mi casa. Vivo en el barrio La Isla”. Abrí amplio mis ojos y pregunté sorprendido: ¿Vive en el barrio La Isla? Pues es el mismo barrio donde yo radico en mis estancias en San Cristóbal. ¿Qué casualidad? Le busco un año y lo tenía en San Cristóbal en la punta de mis dedos. Pero por fin ya le encontré”. Nos pusimos de acuerdo para la entrevista en su casa en San Pedro con el tema muy general sobre las tradiciones pedranas y la política del pueblo. Así el destino o tal vez la insistencia me trajeron para poder entrevistar al hijo del líder pedrano más famoso.

Ser hijo de alguien siempre implica una formación, educación y socialización. Por un lado, como lo decía Grotowski, seguimos con la tradición de nuestro padres, abuelos y tatarabuelos. Al nacer en una comunidad campesina, indígena de los mayas contemporáneos, esta afirmación cobra todavía más significado. De manera parecida si uno pertenece a una familia reconocida o importante, tendrá que *nolens volens*, seguir con este papel como parte de su herencia. Así que no somos desvinculados de la historia familiar, la que nos está posicionando en un entorno más amplio y comunitario. Dependiendo de la situación nos puede servir para el bien o para el mal, pero siempre nos forma de alguna manera. Sin duda así fue con los hijos del líder pedrano Manuel Arias Sojob. Cunado preguntaba por él en el pueblo todos me decían que sí era un gran hombre, pero “habían cosas ahí”. Las “cosas ahí” las tocamos en la parte histórica, aquí solo quería destacar que esta imagen del primer líder moderno (aunque dicen último, véase apartado sobre Manuel Arias) impactó también la vida de sus hijos.

Jacinto Arias Pérez nació en el año de 1941, en un lugar llamado Natok, cerca de la cabecera municipal de Chenalhó. Su familia y linaje gozaba de prestigio, sobre todo por la actividad emprendida por su padre - Manuel Arias Sojob, el cual decidió enfrentarse con la injusta

dominación ladina en el municipio netamente indígena. El pequeño Jacinto sabía que su padre no era cualquiera persona en el pueblo:

Tenía la idea de que mi padre era un personaje interesante. Como a los cinco años, seis años empecé acompañar a mi padre al campo. Iba con mi azandocito, machechito, jugando a veces. Mi padre nunca fue exigente con nosotros. Era más tolerante. Mi mamá era más dura, más estricta, Y como mi papá me ponía mucho interés en escuela, entonces él no nos obligaba para ir a trabajar cuando sabía que eran los días de clase, pero cuando no había o tuviéramos alguna vacación un día sin clases, teníamos que ir a trabajar al campo. Yo recuerdo el sufrimiento tremendo, porque las manitas no estaban acostumbradas a labrar con azadón y machete. Las ampollas salían en los primeros días. Y en este tiempo las vacaciones eran en diciembre, enero y hacía mucho frío unas heladonas en este tiempo. No como ahora no hay nada de eso. Descalzo Fue dura la vida, común y corriente para un indígena. Casi no nos faltaba lo rudimentario en la casa. Para no obligarnos para ir trabajar con los papás (e. Jacinto Arias: 15.11.2014).

Lo chocante en este relato es el silencio total acerca de la contingencia de la vida familiar, donde la cabeza era Manuel Arias Sojob. Su modo aventurero de vida, la lucha para ganar el poder de las manos de los ladinos era lo que provocaba amenazas permanentes por parte de los mestizos. Jacinto nació veinticinco años después del comienzo de los cambios en el pueblo y tenía dos años cuando su padre fungió como presidente municipal. La historia de su padre descrita en el libro *San Pedro Chenalhó. Algo de su Historia, Cuentos y Costumbres* relata la vida de Manuel, desde el nacimiento hasta tomar el cargo de presidente. El periodo más duro fue entre 1915 y 1937, o sea, antes del nacimiento de Jacinto. La narración de Jacinto también nos dice algo sobre la vida de su padre y la de él. Manuel era, primariamente, agricultor. Otro libro recién publicado sobre él escrito por uno de los familiares, también entrevistado en esta parte de la tesis, a saber, mencionado ya Manuel Pérez Arias- le adscribe más papeles. Lo presenta como un mozo en la finca, un esposo, un soldado revolucionario carrancista, un escribano, un defensor de sus paisanos, uno de los primeros maestros indígenas, un portador de los cargos comunitarios, un copartícipe en la compra de los terrenos de las fincas, un liberador de mozos, un asesor por muchos años del ayuntamiento municipal, un presidente municipal, un agricultor, un rezador y un curandero. Así que el padre de Jacinto, el famoso Manuel Arias Sojob, inmortalizado en el libro de Guiteras Holmes y en otras publicaciones más recientes, fue nombrado “arreglador del pueblo” (Arias 2009) o el “último líder del siglo XX” (Arias, 2019) del pueblo.

La idea de su padre era promover la situación de los indígenas a través de aumento de su participación en la educación, es decir, a través del aprendizaje en castellano. En cuanto a sus primeros pasos en la educación Jacinto nos cuenta lo siguiente:

Yo estudié aquí en la cabecera municipal y en todas partes la enseñanza estará en castellano nada más. No había como es ahora la educación indígena, bilingüe, bicultural no sé cómo se llama ahora. No había nada de eso. Esto se fundó en cincuentas cuando vino Instituto Nacional Indigenista. Entonces empezaron a fundarse escuelas indígenas. Antes no había escuelas indígenas entonces era el castellano (...). Yo entré a la escuela sabiendo leer y escribir. Era interesante, pero nunca nuestros padres nos enseñaron a hablar en castellano. No, no hablaban. Nos hablaban en la lengua. Sabían hablar, pero en la casa nunca lo hablaron. Cuando entre a la escuela no sabía nada de castellano. Así termine la primaria, pero sin saber castellano como iba poder aprender. Reprobé el segundo grado de secundaria. De ahí mi hermana me influyo para irme al seminario. La secundaria

era ya en seminario. En este tiempo todo era especial, el seminario no fue como ahora. La escuela no fue reconocida por el gobierno. En este tiempo no era una escuela especial para los sacerdotes. (e. Jacinto Arias: 15.11.2014).

La escuela primaria, Jacinto la pasó en San Pedro. Experimentó las dificultades como varios niños indígenas, pues el sistema educativo fue diseñado para los mexicanos y no para los indígenas. Los niños criados en la casa no tenían prácticamente el contacto con español; en la escuela las clases se daban en este idioma y los niños no entendían gran cosa. Ni la inteligencia, ni la capacidad de reconocer las letras y saber escribir le facilitaron el buen dominio de la lengua de Cervantes. El segundo grado de secundaria, ya dentro del sistema de educación ofrecida en el seminario fue la prueba de ácido. Jacinto reprobó, pero no se dio por vencido. En este tiempo asistía a las clases de secundaria y preparatoria en el Seminario de la Iglesia Católica; después estudiaba Filosofía y Teología en el Seminario Conciliar de Chiapas, lo que era equivalente a la licenciatura en religiones comparadas. El seminario formaba parte de la formación especial para los sacerdotes: “Todo se relaciona con lo que iba ser yo me iba ser sacerdote esta ilusión de querer salvar las almas con el transcurso del tiempo me di cuenta de que el alma solita no se puede salvar; se puede salvar hombre en su totalidad. Por eso hice todo lo posible para estudiar la antropología. Quería hacerlo dentro de la profesión de sacerdocio, pero no se pudo, porque no encontré el apoyo del obispo” (e. Jacinto Arias: 15.11.2014).

Jacinto quería ver al hombre en su totalidad sin reducirlo a la perspectiva religiosa. Se cercioró que no se podía salvar al hombre solo pensando en su alma; de igual importancia lucían las necesidades del cuerpo. Ya sabía algo de antropología gracias al trabajo llevado a cabo por su padre. La crisis religiosa despertó, inesperadamente, la pasión por la antropología.

Entonces yo me fui por mi lado a estudiar antropología y me desligué de la cosa de la iglesia católica. Entonces esta idea de salvar almas se volvió social. Aquí más había en los tiempos de los setenta, cuando era más o menos, cuando yo comencé a pensar un poco más, había algo todavía en la gente indígena; era la idea que eran dominados, oprimidos, maltratados por no saber leer y escribir. Por no entender el castellano. Entonces se me ocurrió la idea, como el contexto que sucedía en estos tiempos de los sesenta, setentas de que no necesariamente tienen que saber castellano para poder expresarse y entender las cosas. Entonces por ejemplo la gente decía que nosotros no hablamos castellano, nosotros no sabemos leer. nosotros tenemos nuestros ojos tapados, nuestro oído cerrado. No entendemos nada. *Mu' jna* (No lo sé). “Eso no es cierto” decía yo. Está bien, no saben castellano, pero no necesariamente van a saber castellano. Pueden aprender muchas cosas dentro de su lengua (e. Jacinto Arias: 15.11.2014).

Efectivamente no se trataba de salvar almas, sino de buscar manera de hacer algo por su gente. Dado los estudios teológicos no le tocaban su corazón, entonces planteó al obispo Samuel Ruiz su anhelo de estudiar antropología. El obispo le contestó que estaba muy bien, pero por el momento no era una buena idea, porque Jacinto era el único candidato novato para el sacerdote de todos los seminaristas de Diócesis de Chiapas. Jacinto comenzó a buscar la forma por sí mismo. La decisión ha tomado con los consejos y contactos de Aguirre Beltrán, Gertrude “Trudi” DUBY Blom, Nancy

Modiano. Última persona como recordamos investigaba en el campo de educación y estaba afiliada con la futura *alma mater* de Jacinto. Los estudios en la facultad de filosofía de Seminario Montezuma (*Montezuma Seminary*) en Nuevo México que estaba afiliada a la Universidad Católica de la América (*The Catholic University of América*) en Washington D.C. le permitió seguir con la educación humanista que tenía convalidación en el sistema nacional e internacional para, a la postre, convertirla en los estudios en el campo de la antropología:

Para mi antropología, de poco que conocía yo, ayudaba a comprender más a la gente, las culturas. Yo ya dudaba. Tenía muchas preguntas en cuanto de la religión, lo de la salvación y otras cosas. Me preguntaba, por ejemplo: ¿Por qué los indígenas tienen un concepto diferente de bautizo? Los católicos dicen que sirve como una entrada a la iglesia católica, es un medio para salvarse, etc. En cambio, los indígenas dicen que el bautizo sirve para que el niño tenga más firme su alma y su cuerpo. ¿Qué pasa entonces? Algo debería que haber que no entendemos esto en la forma igual. Quería ser sacerdote en este momento. Aún no tenía idea que yo no iba a ser sacerdote. Si quiero ser sacerdote tengo que conocer como es la humanidad, como son las sociedades diferentes, como que pueda yo ayudar mejor. Por eso voy a estudiar antropología (e. Jacinto Arias: 15.11.2014).

Parece que el joven Jacinto quería, sobre todo, comprender las diferencias entre las visiones del mundo antes de formar su propia perspectiva. Por el momento, para cumplir con los requisitos, necesitaba algún comprobante de sus estudios de la secundaria y la preparatoria. Por un lado, no quería soltar los estudios acerca de la religión, pero, por otro lado, los contactos entre las escuelas le abrieron otros caminos. El acercamiento a la antropología le provocó más problemas en lo tocante a la fe:

Ya tenía una tremenda duda en cuanto a la fe. Pero no en cuanto a que hacer un trabajo social. Entonces ya fui abriendo una nueva brecha, otro camino. Pero nunca me quité de la vista el poder hacer algo por mi gente. Estudiando antropología ya como se me aclaró un poco más. Ya no tenía idea de regresar como me decía obispo Samuel, para regresar y ayudar en su iglesia. Ya no tuve esta idea. Si tenía la idea de venir y hacer algo. Trabajar en algo, no sabía en qué, pero trabajar en algo (e. Jacinto Arias: 15.11.2014).

Su despedida con la iglesia no fue radical pues antes de tomar los cursos de doctorado en Estados Unidos en 1968 Jacinto volvió a México. Estuvo casi un año en una parroquia en Ocosingo, todavía colaborando como miembro de la iglesia católica. Tomando en cuenta su historia, el obispo le mandó como ayudante de un párroco americano. Ahí obtuvo un permiso especial para predicar en ausencia del padre. El día 25 de diciembre se lo ocurrió terminar su labor dentro de la iglesia. Después de la misa de mediodía se comunicó con el párroco para anunciarle, que se iba. Su superior le ofreció la posibilidad de volver a San Cristóbal en una avioneta si es que quería esperar un día más. Jacinto no quiso esperar, quiso marcharse y así hizo. Se fue a pie de Ocosingo hacia Chenalhó por el territorio de Oxchuk, Cancuc, Tenejapa.

Se quedó todo el año en Chenalhó para decidir volver a probar otra vez suerte en Estados Unidos. Esta vez iba en plan de estudiar la antropología. Siendo un hombre ambicioso y terco,

quería llegar a los grados más altos posibles lo que significaba buscar oportunidad para hacer el doctorado: “Dije: yo tengo que conocer otra universidad. Solicité Stanford, solicite Harvard, solicite Princeton; de estas tres, cuatro universidades dos me aceptaron: Stanford y Princeton. Prefería Princeton porque el tiempo era más corto. Era dos años de cursos ya un año para hacer la tesis; en cambio en Stanford fue de tres años de cursos. Así no me fui Stanford, me fui a Princeton” (e. Jacinto Arias: 15.11.2014).

Parece que a vida en Estado Unidos no le había atraído mucho. Por añadidura, aparecieron problemas familiares además de que extrañaba la familia. Tomó cursos en un año y medio en Princeton y volvió a Chiapas con el plan de hacer la tesis para el 1974. Tiempo se iba. Jacinto se dedicaba a otros objetivos más prácticos. Ese año fue importante también por otro motivo. En este tiempo se organizaron dos eventos importantes: el Congreso de los antropólogos y el Congreso indígena. Jacinto compareció en ambos eventos. En aquellos años, como recuerda, no había muchos mexicanos que habían trabajado en el campo de antropología y casi ninguno que hablaba tzotzil. Aprovechando esta oportunidad, presentó su ponencia en tzotzil en el congreso de los Antropólogos. Casi nadie lo entendía. En el mismo año se presentó por el radio su ponencia que fue publicada con el título: “¿Qué será mejor? ¿Será mejor que nos hagamos ladinos?”. En primer lugar, Arias recuerda que los tsotiles y tseltales no se definen a sí mismos como indígenas, sino los hombres-mujeres que tienen el conocimiento y los valores verdaderos. El primer término es externo y pesa como la herencia de los colonizadores y sus descendientes: “Hombre-mujer verdadero (batzi vinik/antz) casi siempre es preferido por los indígenas para designar su identidad, opuesta a la identidad del ladino, que no es hombre-mujer verdadero. Por lo tanto, este término se refiere a los constituyentes generales de la humanidad indígena, es decir, al modo habitual y familiar de ser humano, muy distinto de las costumbres no familiares e inhumanas de los ladinos (Arias, 1982:13)”. En su ponencia y a partir de esta el artículo con el mismo título presentado en la revista *América Indígena* (1982) señala que la pasividad de los indígenas no es ninguna prueba de una aceptación gustosa de la cultura mestiza. Los indígenas se acatan a las órdenes y determinaciones externas porque no ven otra salida de su situación del dominado y colonizado:

Nos sentimos impotentes ante la fuerza monstruosa de nuestros enemigos, los mestizos. Pero ¿por qué estamos siempre con la cabeza baja?, ¿qué es lo que ha fomentado nuestro sentimiento de inferioridad frente al mundo externo? La causa es el constante castigo y vituperio de parte de nuestros enemigos; podría decirse que nos ha pasado lo mismo que a un caballo que ha sido amansado a base de rigor; pues habiendo vivido la larga historia de bajar la voz cuando nos grita un “patrón” (un mestizo), de ser golpeados por el simple hecho de ser tenidos por “muy igualados” y encarcelados por tratar de defender nuestros derechos no nos ha quedado más salida que la de callarnos y asentir a caprichos y determinaciones, aunque fueran contrarias a nuestras propias convicciones (e. Jacinto Arias, 1982: 14).

La visión más amplia de su propio pueblo junto con la propuesta antropológica más concreta de Jacinto Arias, se presentó en su primer libro publicado en 1975 en español, el que fue la traducción

de su tesis: *Mundo numinoso de los mayas*. Dado que este libro lo presentamos en los capítulos anteriores, lo que vale la pena mencionar ahora es que ni este ni otros libros posteriores no agotaban las ambiciones del autor. En primer lugar, intentaba de concursar en los plebiscitos para adquirir un puesto importante en el ayuntamiento. Una vez se lo escogió como síndico, pero sus ambiciones eran mayores.

En este periodo el éxito en plebiscito garantizaba el acceso al poder porque los partidos de oposición eran muy débiles. El crecimiento de fuerzas opositoras acababa en rupturas, conflictos y víctimas. La unidad del municipio y la vinculación con tradicionalismo se reflejaba en una voz al unísono del priismo. En el capítulo anterior se describimos la situación política en el municipio. Justamente cuando Jacinto apareció en la escena política del municipio en Chenalhó, se enfrentaban dos grupos de poder: por un lado- los maestros y, por otro lado- los campesinos. De alguna manera ambos grupos eran apoyados por las instituciones del país. Jacinto se encontraba en el medio de un conflicto que no ofrecía a los chenalheros ninguna solución. Jacinto no se hallaba en este conflicto, pues había algo más que lo interesaba. Creía en la fuerza de la cultura que podría ofrecer maneras de sobresalir de los indígenas a través de su propio conocimiento y educación. La tarea a la que se dio en 1977 con la publicación del texto intitulado “Jt’ujtik kajpeserentetik” (esp. “Escojamos a nuestro presidente municipal”) sirvió para despertar en los lectores tzotziles, la conciencia cívica por la participación responsable en las elecciones del ayuntamiento municipal. El mismo año le tocó una prueba en el campo político de municipio. En el plebiscito, unas pre-elecciones dentro del partido PRI, Jacinto que acababa de volver de Estados Unidos, logró obtener amplio apoyo de la población de municipio. Esto le permitió quedarse en el segundo lugar con el puesto de síndico municipal. Fue un buen principio y una apertura de la carrera política, aunque desde la reminiscencia, Jacinto lo recuerda con resentimiento como una derrota. La realidad de los indígenas alteños en este periodo entró en la fase de los cambios. Pero las preguntas muy antiguas se quedaban vigentes. Jacinto se preguntaba: ¿Porque nos maltratan los mestizos? Su padre, como recordamos, había comenzado la resistencia y logró algunos cambios en esta materia, pero Jacinto vio la necesidad de promover la causa. Los indígenas tenían que tomar el bajel de la historia con sus propias manos. La espera de que los mestizos cambiaran bajo la iluminación de la educación estaba, en su opinión, condenada al fracaso. Los indígenas no podían quedarse con la boca y oídos tapados. En su opinión tenían que hacer esfuerzo en aprender escribir y leer en tzotzil, para después poder hacer un paso adelante para dominar castellano. Esto fue solo una cara de la moneda, la otra fue promocionar tzotzil y recopilar materiales en la lengua indígena. Así que la cosa clave para Jacinto fue promover un programa didáctico para enfocarlo en la lengua vernácula. De ahí salió su proyecto de alfabetizar en lengua indígenas y su artículo, concerniente a su municipio “Proyecto

de alfabetización y literaturización en San Pedro Chenalhó” (1997). Lo describió en una entrevista de la manera siguiente:

Mi primer trabajo fue enseñarles a leer y escribir, pero esto ya de mi regreso de Princeton y de Washington. Eso fue mi primera ilusión, entonces yo me vine para acá, pero te digo rápidamente que mi tesis de maestría era “El mundo luminoso de los mayas”. Ese librito creó mucha polémica. Me hice de alguna manera famoso, pero también odiado de parte de los maestros, porque ahí hay un capítulo que habla de los maestros. Entonces mis primeros oponentes en Chenalhó, cuando yo regresé en 74, por ahí 75, fueron los maestros porque venturosamente o en otro sentido, de mala suerte, ese mismo año salió la publicación, o sea la traducción, porque se ha escrito en inglés, la traducción de mi tesis y se divulgó aquí en Chiapas. Claro los maestros lo vieron, es una parte crítica, hay pensamiento crítico ahí. Pero más por el capítulo que se refiere como ejemplo, se refiere a los maestros. Esa fue una oposición que me encontré aquí. Si no hubiera sido esto tal vez. ¿Quién sabe? hubiera sido ... quien sabe, hubiera sido otra historia. Otra historia diferente. (e. Jacinto Arias: 15.11.2014).

Ese momento resultó clave para Jacinto. Su libro no tanto le cerró el camino para unirse con los maestros porque, al fin y al cabo, pocos leen los libros antropológicos. Lo más importante era el contenido que se hizo público a raíz de la actitud firme de Jacinto y su tenacidad en hablar de los problemas acuciantes que enfrentaban los educadores. En el libro quedó plasmado lo que él pensaba al respecto, incluyendo la crítica del sistema educativo y acusaciones dirigidas a los maestros. Desde entonces eran pocos los aliados y los posibles seguidores que se quedaron con Jacinto. La visión expresada allí cerró su futuro como político municipal. La vida le abrió otro camino. Se dedicó a la gestión cultural y activismo social. En su trabajo creaba las políticas culturales al nivel del estado y también fue invitado varias veces para las consultas federales en asuntos cruciales para los indígenas mexicanos. Por este medio podía hacer algo para la gente de su región y de su municipio.

En la década de los ochenta del siglo pasado, entra con una traducción del libro *Bu muyuk Loktor* (1980, esp. *Donde no hay doctor*) en el cual se refleja su preocupación por las cuestiones de sanidad, higiene y acceso a la medicina contemporánea. Ese guía abrió el camino para compartir los conocimientos básicos e útiles en ayudar a la gente en caso de advertencia o necesidad con los productos de fácil acceso. A pesar del activismo Jacinto Arias no abandonó por completo su interés antropológico. Un acercamiento más amplio a sus orígenes presentó en el libro (1985) mencionado anteriormente e intitulado *San Pedro Chenalhó, Algo de su Historia, Cuentos y Costumbres*. Por contactos de su padre y por tener numerosos amigos, se pudo dedicar a describir una aldea, anteriormente una finca: *Historia de la colonia Los Chorros, Chenalhó, Chiapas* (Arias Pérez 1980), igual como tocar el tema de unas nuevas formas de organizarse por la población originaria: *Movimientos indígenas contemporáneos del estado de Chiapas* (Arias Pérez 1994).

Pero su verdadero campo de batalla fue otro. Se enfocó durante su carrera en el trabajo en varias instituciones dedicadas a la representación, difusión y mejoramiento de la vida de los

pueblos indios, sobre todo los habitantes de Chiapas. Ahí se desempeñó como maestro, investigador y directivo. Como investigador, estuvo a cargo del proyecto de “Alfabetización y Literaturización en San Pedro Chenalhó” por parte de la Universidad Autónoma de Chiapas; también fue Jefe del Departamento de Elaboración de Proyectos de la Dirección de Programación (Altos y Selva) de la Secretaría de Desarrollo Económico de Chiapas; estuvo a cargo de la Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas en la Subsecretaría de Asuntos indígenas donde perseguía el fin de contribuir a la formación de grupos de jóvenes indígenas con otra visión acerca de su situación; fue Jefe del Departamento de Culturas Étnicas del Instituto Chiapaneco de Cultura; fungió como Secretario para la Atención de los Pueblos Indígenas y como el presidente de la Unidad de Escritores Mayas-Zoques y Coordinador de la Comisión General de Escritores en Lenguas Indígenas, así como Miembro del Seminario de Análisis de Experiencias Indígenas. A Jacinto lo llamaron, le buscaron, necesitaban su apoyo, mediación y visión. La falta de esperanza y seguimiento en el municipio impulsaron a Jacinto a buscar un nuevo desafío. Le parecía desde ahí que se podría cambiar algo, introduciendo las políticas dirigidas hacia los indígenas. Toda la década de los ochenta y más que la mitad de los noventa estaba dentro de las instituciones para el fomento y la difusión de las culturas indígenas. La última institución donde trabajó fue la Secretaría de Atención a los Pueblos Indios (SEAPI). SEAPI era gestora y promotora de la participación de las organizaciones indígenas. El año 1994 dio un gran giro en la historia de estado, pero sobre todo en las biografías de los líderes indígenas de la región. Los apegados al PRI por cualquier razón fueron llamados “contrainsurgentes”, por otro lado, surgieron nuevos liderazgos locales en los parajes, aldeas, organizaciones denominadas “autónomas”. La polarización de la escena política provocó también la aparición de las formaciones y organizaciones en la búsqueda del tercer camino. Ese camino simbolizado por la historia de Acteal fue lo más doloroso y sangriento en la historia de Chenalhó.

El septiembre de 1997 fue el momento crucial para Jacinto. En este mes renunció uno de sus puestos importantes. No pudo reaccionar de manera suficiente como secretario de Atención a los Pueblos Indios; tampoco tenía mucho sentido quedarse dentro de la secretaria. En este momento tomó la decisión de abandonar la burocracia estatal. Fue demasiado politizada e ideologizada sin mirar hacia los problemas reales. Además, en la SEAPI aparecieron tendencias de dividir y desarticular las organizaciones indígenas. Jacinto se opuso a esta estrategia. La realización de las tareas vinculadas con investigación o injerencia política en las comunidades estaban no solo fuera de los planes de Jacinto, sino contradecían a sus convicciones. Sus intentos estaban dirigidos hacia un plan de desarrollo para los pueblos indígenas y el debate sobre las autonomías indias, no para detenerlos en los laberintos de la burocracia estatal. El gobierno del estado rechazaba los proyectos por estilo y calificaba todas estas propuestas como zapatistas.

Jacinto Arias Pérez sufría por estas presiones y muchas veces reiteraba que no haría nada en contra de las comunidades. Como declaró fue por esta razón que renunciaría.

El puesto ocupado anteriormente por Jacinto retomó Antonio Pérez Hernández. El líder indígena de Chenalhó que dominó el campo político en Los Altos de Chiapas en las décadas de los 70s y 80s del siglo pasado. Antonio fungía también como exdiputado federal. Fue un priista de todo corazón, el hombre leal a las directivas partidistas y líneas de las políticas demarcadas por la jefatura. En su llegada para la toma de la dirección en o la Secretaría para la Atención de los Pueblos Indígenas (SEAPI), Antonio Pérez Hernández dijo a sus colaboradores: “Está muy bonito lo que hacen - reuniones y encuentros plurales entre organizaciones indígenas - pero la prioridad ahora es lo político. Ustedes son técnicos y déjenme lo político a mí” (Ramírez Cuevas, 1997). Desde entonces se sabía, que esta institución se volvió una herramienta para detectar y vigilar las organizaciones indígenas que puedan aliarse o apoyar la insurgencia. El testimonio de esto es un documento dirigido a los delegados regionales. Ahí se ordenaba a los delegados y subdelegados de SEAPI preparar reportes a diario, en el tema de organizaciones indígenas, sociales, sus dirigentes y activistas, tomando en cuenta sus actitudes y planes. La información recogida fue compartida en los seminarios y talleres de la SEAPI, donde tenía a su representante la Secretaría de Gobierno. Este mandaba reportes al Consejo de Seguridad de lo que ahí se discutía y proponía. La situación y el cambio en el cargo de director transformaron las actividades de SEAPI. No se trataba de organizar, impulsar y hacer la difusión del trabajo de escritores, músicos e intelectuales indígenas o sus organizaciones. Pérez Hernández se enfocó en hacer más fuerte el aparato del partido y en coordinar actividades, llevando a cabo las acciones contrainsurgentes. Su labor, en opinión de muchos, no frenó sino aceleró la sangrienta resolución de conflicto en Chenalhó. La masacre de Acteal ocurrió dos meses después de abandono el puesto por Jacinto. Su partida no fue la huida sino, en primer lugar, más bien un acto de desesperación por no ser escuchado. En segundo lugar, a Jacinto no le gustaba la transformación que había sufrido la propia institución. En aquel momento y lugar Jacinto de nuevo topaba con obstáculos – las instituciones no lo escuchaban. La política regional estaba dando un giro autoritario bajo la amenaza de otra sublevación indígena en la región. Jacinto ni logró parar la violencia ni veía chances para realizar su objetivo que era obtener los puestos en el gobierno estatal. Su labor orgánica, el trabajo de difusión cultural no podía apreciarse en los tiempos turbulentos del conflicto armado y después el político. Jacinto decidió jubilarse y dedicarse a los cultivos para el autoconsumo.

Jacinto Arias Pérez quedó desilusionado por el trabajo para el gobierno de estado, aunque su trabajo fue reconocido por otros. Nos relata Gutiérrez Chong en su libro titulado: *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano* (2015):

A mediados del 2010, recibí una invitación para participar en un evento académico que reunió a investigadores reconocidos en la historia y actualidad del estado de Chiapas para debatir y argumentar en torno a la participación indígena durante la Independencia y la Revolución. El programa del Coloquio claramente señalaba que la inauguración estaría a cargo de los más altos funcionarios de la principal institución indigenista en México y las autoridades constitucionales del estado y del municipio de San Cristóbal. Para el acto de inauguración también estaba invitado el antropólogo tzotzil, doctor Jacinto Arias Pérez, de quien se esperaba hiciera una contribución a la reflexión del momento: si acaso los pueblos indígenas participaron en esos dos procesos revolucionarios y cómo lo hicieron.

Yo que conozco al doctor Arias me sorprendió verlo sentado entre el público y no ocupando un lugar en el presidio, pues estaba considerado como un invitado de honor. Es claro que a nadie debe extrañar que en las agendas de los funcionarios públicos siempre se presenten cambios de último momento, por eso, el gobernador de Chiapas, esa mañana estaba ausente, pero resaltaba la presencia del señor Luis. H. Álvarez, quien recibía atención grandilocuente por parte de los funcionarios, siendo que su nombre no aparecía en el programa. Ya empezado el acto de inauguración, uno de los organizadores se dio cuenta que el antropólogo se había quedado entre el público y trataron de invitarlo, llamándolo para que se uniera al presidio, e incluso colocaron improvisadamente una silla, pues la de él ya había sido ocupada; después de cierta vacilación debido a la brusquedad que enmarcó el acto, el doctor Arias accedió a unirse al presidio mientras el acto de apertura transcurría, pero antes de que llegara al presidio y mirara de frente al público, los funcionarios y el improvisado invitado Luis. H. Álvarez se pusieron de pie y se retiraron del presidio en dónde se celebraba el acto, de manera que el doctor Arias quedó frente al público, pero completamente solo. Y así solo, sin ocultar su explicable enojo tomó el micrófono y dijo al público que observaba con estupefacción: “Recibí un oficio firmado donde se me invitaba a que diera unas palabras en la inauguración, pero no me dijeron que el programa ya lo habían cambiado, y me han relegado: es una falta de respeto”.

Sin duda hubo muchas explicaciones y disculpas de esta lamentable y vergonzosa omisión por parte de los responsables y organizadores de este evento público dedicado a los pueblos indígenas, pero a todos nos quedó claro que el único indígena invitado, un conocido antropólogo tzotzil, fue el principal excluido del festejo de la celebración del Estado. (Gutiérrez Chong, 2015: 104-105)

Jacinto Arias Pérez, se ha distinguido por su participación en diversos congresos, seminarios, ha publicado un sinnúmero de artículos relacionados con la antropología en los cuales propugnaba el rescate de las culturas indígenas al nivel internacional e nacional. Por sus méritos excepcionales, sus contribuciones a la academia y a la ciencia, por la relevancia de sus trabajos e investigaciones debemos darle la última palabra:

No te olvides de un adagio: Nadie es profeta en su propia tierra. De alguna manera a mí se aplica esto. Tengo una desventaja y aquí somos muy localistas. Mi desventaja es que yo no fui presidente municipal. Yo fui nada más (que) síndico municipal; entonces los expresidentes municipales como pasados pesan bastante. Depende del presidente municipal y su equipo en funciones. Hay varios presidentes municipales que también me invitan a las asambleas, a veces me ponen exsíndico, a veces me ponen doctor, los que me invitan. Sí asisto cuando me invitan. Si me invitan, sí asisto. Claro depende de ... no a todos los pasados invitan, no a todos son seleccionados. Dependiendo de los asuntos de que se trata. Yo no soy hombre político. He fungido varios cargos políticos, pero no los he cumplido como político. Entonces algunos, por ejemplo, me tienen en cuenta; aquellos que si me consideran en los asuntos de partido. Yo no soy muy dado a los partidos políticos. Para mí cuando algo no me cae bien los partidos son iguales, a veces me invitan. Ahora tengo decir últimamente por el problema de Chenalhó-Chalchuitan, como fui comisariado, y fui el que le dio un curso diferente al problema. Entonces, en este, naturalmente, me tienen en cuenta. Otra desventaja que yo tengo es que yo no soy conformista. Yo no soy de estos que dicen: “Ay que bueno, el presidente lo dice, que bueno”. Lo que yo trato cuando algo no me cae bien, me callo, pero cuando ya pasa, ya se ve muy obvio que se está gobernando mal y soy invitado a una reunión entonces yo opino. Entonces en este sentido a veces tengo esta desventaja soy críticón. Pero en este caso por ejemplo del problema de Chenalhó de las tierras soy de alguna manera indispensable para ellos, porque juntamente con un grupo de pasados reorientamos el trabajo que estaba haciendo el comisariado actual, que se estaba desviando. A pesar de mucha gente que estaba en contra de nosotros, si nos tienen en cuenta, somos como algunos pasados que iniciamos un movimiento de reorganización (e. Jacinto Arias: 15.11.2014).

No pasó una década que a Jacinto Arias Pérez le otorgaron el título de *doctor honoris causa* por parte de la Universidad Intercultural de Chiapas, la institución que se había creado con la semilla sembrada por el hijo de Manuel. En la justificación leemos lo siguiente:

El grado de *Doctor Honoris causa* se confiere a destacados investigadores mexicanos o extranjeros que son considerados con méritos excepcionales por sus aportaciones a la humanidad, ya sea en el saber o en conocimiento universal o para el mejoramiento de las condiciones de vida de la comunidad, esta honorable distinción la otorgan las Universidades como espacios máximos en la generación de conocimientos científicos, humanísticos y culturales. En esta ocasión la Universidad Intercultural de Chiapas y con la aprobación de su Consejo Directivo, se decidió otorgar tan alta distinción al Dr. Jacinto Arias Pérez, quien se ha distinguido por su aportación a la Cultura y a la disciplina Antropológica. el Dr. Jacinto Arias Pérez destacado científico Indígena se hizo merecedor de tan alto honor. (Gaceta UNICACH 2006: 2)

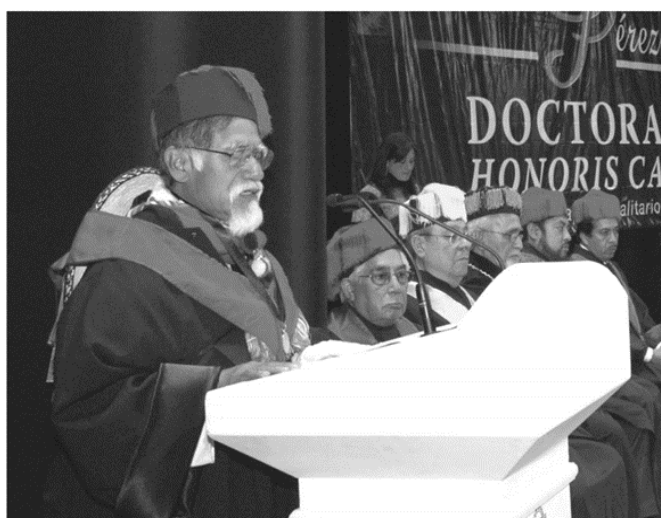


Figura 8.5 y 8.6 La portada de la gaceta universitaria con fotografía de Jacinto Arias Pérez. Dentro de la Gaceta se encuentra una descripción detallada de las celebraciones vinculadas con el hecho de otorgar a Jacinto Arias Pérez el título de doctor honoris causa de parte de la Universidad Intercultural de Chiapas (fuente: Gaceta UNICH 2006: 1 y 15).



Figura 8.7. Jacinto Arias Pérez rodeado por sus familiares y amigos después de la celebración oficial por otorgarle el título de honoris causa por UNICACH. A la extrema derecha en la fotografía se encuentra su hermano Eleuterio Arias Pérez, expresidente de Chenalhó entre 1983 y 1985. Segundo de la izquierda es Enrique Pérez López exdirector de CELALI y actualmente trabajador de UNICACH, descrito en este capítulo en siguiente apartado (fuente: Gaceta UNICH 2006: 18).

Ese momento de gloria en “lo oficial” por otorgamiento del título de doctor y poder festejarlo con algunos de sus familiares y amigos contrasta bastante con sus sentimientos que expresaba mientras hablaba sobre su vida. En primer lugar, su primera pareja y dos hijas radicaron lejos de él – “crecieron en otra parte”. Jacinto durante su estancia en Estados Unidos encontró mujer y estableció una familia. Sus dudas en la existencia del Dios y búsqueda de las respuestas en la ciencia significaron el abandono del seminario. La otra vocación que encontró en la antropología fue la que le abrió la puerta hacia a la burocracia indigenista. Esta tercera ilusión le abrió puerta para la cuarta, a saber - la política. El profeta que marchó por el mundo quedó desilusionado. Siendo en algún sentido parte de la “elite” no encontró seguidores entre los suyos, aunque sí, entre los antropólogos y los científicos, incluso los políticos estatales. Quizás la razón de esto se encontrará en su seguir otras reglas: académicas, científicas, extranjeras, burocráticas. De este modo la conciencia de Jacinto no se paraba al nivel de la terca defensa de lo tradicional, sino lo guiaba por un numinoso camino de la transformación.

8.D. Enrique Pérez López: “El poder no me llama mucho la atención”

El año 2009 decidí inscribirme a un curso de tzotzil. En San Cristóbal de Las Casas hay muchas escuelas de idiomas indoeuropeas, como castellano, inglés, francés, italiano, alemán, pero también se puede estudiar idiomas indígenas mayas, como tzotzil, tsetlal, chol o kachiquel. En amplia oferta de las instituciones escogí la de Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI). Este periodo fue introductorio para mi futura estancia entre 2012 y 2015 en Chiapas. Entre varias otras instituciones cabe destacar también las labores de *Sna jts'ibajom*³⁶. En aquel tiempo me llamaban mucha atención actividades vinculadas con teatro y trabajo creativo porque estaba realizando un proyecto dedicado a los alumnos de Grotowski en México. Sobre todo, me enfoqué en las temáticas y las formas de expresión desarrolladas en obras literarias y teatrales, creadas en estos colectivos. Estas actividades no cayeron de la luna. Existían intentos previos de trabajar los temas importantes para la región a través de arte los cuales se desarrollaban en las instituciones públicas enfocadas en el trabajo con indígenas³⁷.

³⁶ Casa de los Indios Mayas A.C. *Sna jts'ibajom* (en tzotzil, según la escritura anterior *Sna jtz'ibajom*), es una asociación civil fundada en 1982, y establecida legalmente en 1983 que promueve los valores culturales de los pueblos indígenas de Chiapas, México. Esto principalmente a través de la producción literaria como registro de lo que constituye la tradición oral: cuentos, mitos, leyendas, relatos, etc. Así como la creación de nuevas formas de expresión literaria: poesía, prosa contemporánea, etc. Al mismo tiempo se han dado a la tarea de organizar talleres de lecto-escritura para los hablantes nativos de las lenguas locales, principalmente tzeltal y tzotzil. Es notable el grupo de teatro *Lo'il Maxil* o Diálogo de monos que ha recorrido innumerables comunidades indígenas para hacer sus representaciones con el fin de acercar a público a su propia cultura. Del mismo modo, también se hizo presentaciones de teatro guiñol para niños. El *Sna jts'ibajom* tiene su sede en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, ubicada en el corazón de Los Altos de Chiapas y considerada la Capital Cultural del Estado.

³⁷ Había varias instituciones que se ocupaban de los asuntos indígenas en Chiapas: Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena (1934-1944), Departamento de Protección Indígena (1945). La última institución no

Estaba pensando en qué municipio escoger para mi investigación y a qué tema dedicarme. En cuanto a varios municipios que escoger estaba Chamula, Zinacantán y Chenalhó. Todos sus habitantes hablan una variante de tzotzil, pues igual dentro de los municipios las variantes difieren. Me tocaron las clases con la maestra Irma de Zinacantán. Participando en el curso me di cuenta de las otras actividades del centro, como publicación de los materiales libros, organización de los concursos o festivales. Pude por un instante conocer sus instalaciones y sus maestros. Contaba con una credencial que atestiguaba mi pertenecía al gremio de los estudiantes de tzotzil de CELALI. En aquel tiempo fue mi primer contacto con la institución. Después trabajé también sobre el contexto histórico de los cambios políticos en la región revisando algunas publicaciones del centro. Entre otras, encontré un libro intitulado *Chamula: un pueblo indígena tzotzil* de Enrique Pérez López. Lo leí sin saber que su autor sería uno de mis interlocutores, informantes y personajes claves para esta tesis.

Enrique Pérez López nació en 1964 en la cabecera municipal de Chenalhó. Su niñez pasó en San Pedro. No toda su familia provenía de Chenalhó. Sus abuelos maternos eran originarios de Tenejapa, y por lo tanto tenía el contacto con la cultura de los tzeltales. Terminó su educación primaria y secundaria en el municipio natal. La educación al nivel de preparatoria realizó en Ocosingo, donde permaneció tres años. Su campo de formación fue el sector agropecuario. Después de este periodo fuera de su comunidad natal, volvió a Chenalhó. Se quedaba allí solo por instantes. No tenía el chance para seguir estudiando, por eso buscó trabajo. A partir de 1983 lo contrataron en una institución del gobierno de estado llamada la Subsecretaría de Asuntos Indígenas. Al principio sus tareas fueron estrechamente vinculadas con el campo. Las actividades de las cuales participaba estaban vinculadas con su formación en el área agropecuario. Como técnico daba las capacitaciones en su especialización, sobre todo en: cría de aves, cerdos de conejos entre otras especies de los animales domésticos. Solo un año trabajó en el sector agropecuario, porque aceptó la oferta de trabajo en un nuevo departamento recientemente creado– la Dirección de Fortalecimiento y Fomento de las Culturas en la misma institución. Su traslado resulto posible por la invitación por parte de uno de sus familiares – ya mencionado anteriormente Jacinto Arias Pérez. Esta decisión de joven Enrique a su edad de 21 años, dio vuelco radical en su vida y le

perdure mucho tiempo y la cerraron en el mismo año. Fue revivida en 1949 bajo el nombre del Departamento de Asuntos Indígenas. En 1970 dentro de la institución se creó Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas (PRODESCH). Las siguientes instituciones fueron: Dirección de Asuntos Indígenas (1977), Secretaría de Asuntos Indígenas (1981), Subsecretaría de Asuntos Indígenas (1983), Coordinación de Asuntos Indígenas (1988), Dirección de Asuntos Indígenas (1991), Secretaría para la Atención de los Pueblos Indígenas (1994). Después de un año de su funcionamiento de la última se separó de ella la Dirección de Promoción y Difusión Cultural, después renombrada como Consejo Estatal para la Cultura y las Artes (CONECULTA). En 1998 se crea una nueva institución, bajo los auspicios de CONEULTA - Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI). En el año 2000 la Secretaría para la Atención de los Pueblos Indígenas (1994) cambió su nombre hacia la Secretaría de Pueblos Indios y luego a la Secretaría de Pueblos Indios (2006-2011) y la Secretaría para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas (SEDESPI, 2012-2018).

empujo a ocuparse de cuestiones culturales. En todo seguía los consejos de *mukta jun tot* - su tío. Comenzó a participar en eventos, conferencias, capacitaciones y reuniones. Una de sus primeras tareas fue el trabajo como asistente y traductor del antropólogo José Naucause. El material recogido por ambos se enfocó en Chalchihuitán - el municipio vecino a Chenalhó- su comunidad de su origen. Por las cuestiones técnicas se tumbaron la cooperación entre ambos. Este primer acercamiento al trabajo de recopilación dedicado a la cultura indígena despertó su profundo interés. No dejó abandonado y sin seguimiento su acercamiento al pueblo vecino, lo que dio fruto en su primer libro *Vida y tradición de San Pablo Chalchihuitán* (1985), escrito en coautoría con Sergio Ramírez Méndez. El gusto por el trabajo de investigación y difusión al igual que el éxito del proyecto lo empujaron a enfocarse en otro municipio colindante de Chenalhó y la tierra de nacimiento de sus abuelos – Tenejapa. En poco tiempo se publicó su segundo libro escrito en coautoría con Martín Gómez Ramírez e intitulado *Relatos y tradiciones de un pueblo tzeltal: K'op a'yejetik sok xkuxinel te mukul lum tzeltal* (1986). Esto solo aceleró su trabajo. El tercer libro *Chamula: un pueblo indígena tzotzil* bajo su autoría única fue publicado en el año 1987. Estas publicaciones y otras más entraron en el dossier de productos de la Dirección de Fortalecimiento y Fomento de las Culturas y publicados por Gobierno del Estado de Chiapas. Estas experiencias confirmaban su creciente pasión por el trabajo en el campo de la difusión de cultura e idiomas indígenas. Las reformas institucionales durante el fin de sexenio del gobernador de Chiapas Absalón Castellanos Domínguez (1982-1987) y durante el siguiente sexenio bajo el nuevo gobernador Patrocinio González Garrido (1988-1993) dieron al traste con sus planes de mantener su plaza. En aquel tiempo Enrique ya tenía que mantener su familia y no pudo quedarse sin recursos. Buscando ayuda se comunicó con Manuel Arias Pérez, quien tenía muchos contactos y conocimientos en el ambiente de la educación, sobre todo, en el área indígena. El objetivo fue encontrar un vacante para contratar a Enrique en el magisterio. El trabajo como maestro le dio recursos, pero él sentía que lo suyo era dedicarse a la investigación (e. Enrique Pérez López: 21.03.2015).

A la vuelta de la década de los ochentas y noventas se crearon los proyectos independientes, financiados de parte de los fondos extranjeros, como por ejemplo anteriormente mencionado *Sna jtz'ibajom* y la *Unidad de Escritores Mayas-Zoques, A.C.*, y de la *Escritores en Lenguas Indígenas, A.C.*, donde activamente trabajaba. Esa labor previa se incluyó a los antecedentes de la nueva institución y se la menciona en la página web de CELALI:

A principios de los años ochenta, en Chiapas cobra fuerza un movimiento cultural impulsado por hombres y mujeres mayas y zoques. Conscientes de la necesidad de reivindicar y valorar su identidad e idiosincrasia van conquistando espacios de participación y expresión para convertirse en sujetos de su propia cultura y definir el rumbo que esta debiera tomar. Dicho movimiento cultural e intelectual da origen a varias demandas, voces diversas que se propagan en diferentes espacios. Una de ellas se hace pertinaz y constante, reclama la creación de una instancia de atención cultural a los pueblos indios de Chiapas. Esta justa exigencia fue expuesta y

defendida por representantes mayas y zoques en los Diálogos de San Andrés Larráinzar, específicamente en la Mesa 1: Derechos y Cultura Indígena. (CELALI 2018: internet)

Su sueño se volvió posible en el contexto de los grandes cambios ocurridos en el estado cuya cúspide llegaría en 1994 con el estallido del movimiento zapatista y el cambio en el puesto de gobernador. Pero ya a finales de la década de los 80s empezaron a soplar nuevos vientos. El auge de la temática indígena se reflejó en la creación en 1989 de una nueva institución en el campo de la cultura. La nominación para el puesto director en el Instituto Chiapaneco de la Cultura obtuvo su antiguo asesor y familiar Jacinto Arias Pérez, descrito en el apartado anterior. Otra vez Enrique recibió la invitación para sumarse a los esfuerzos y el trabajo de nueva institución creada para campo de la cultura, en uno de sus Departamento de las Culturas Étnicas. En 1992 fue galardonado junto con Petrona de la Cruz Cruz con el Premio Chiapas Rosario Castellanos en el campo de literatura. El Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (FONCA) le otorgó una beca para el periodo 1993-1994 en el área de cuento. (e. Enrique Pérez López: 21.03.2015).

Los tiempos difíciles para el estado de Chiapas que vinieron junto con la erupción del EZLN provocaron cambios administrativos favorables para promocionar la cultura indígena. El contacto con su mentor Jacinto Arias fue constante; de nuevo volvieron para colaborar en el campo de la difusión cultural lo que los llevo hasta Bélgica. El trabajo en conjunto se hizo más formal con la oferta presentada por Jacinto Arias para tomar el puesto de Director de la Difusión y Promoción Cultural de la Secretaria de Atención a los Pueblos Indígenas (SEAPI) en 1995. El trabajo administrativo no le hizo perder de la vista la necesidad de crear y publicar. En 1996 publicó un cuento intitulado *Alperes: te'tikal mut (El pájaro alférez*, vol.11; México, D.F.: INI-TRF, 1996). La erupción de EZLN y la grave situación en la región necesitaba normalización, lo que no podía prescindirse de las líneas, objetivos, propuestas negociadas ente gobierno y zapatistas, al igual que con los especialistas invitados por ambos lados. Las mesas de trabajo se pusieron en San Andrés Larrainzar y terminaron con la firma de Los Acuerdos³⁸. Dentro de estos

³⁸ Los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena es un documento que el gobierno de México firmó con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 16 de febrero de 1996 para comprometerse a modificar la Constitución nacional y otorgar derechos, incluyendo el de la autonomía a los pueblos indígenas de México atendiendo las demandas en materia de justicia e igualdad para los pobres del país. La firma de estos acuerdos ocurrió en el poblado de San Andrés Larráinzar, Chiapas, después de varios años de negociaciones a raíz del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994, siendo el presidente de la COCOPA en ese momento Jaime Martínez Veloz. Entre 1995 y 1996, San Andrés Larráinzar, rebautizado por el ejército zapatista como San Andrés Sakamch'en de los Pobres, sería escenario de uno de los ejercicios más democráticos de que se tenga memoria en la historia reciente de México. El Gobierno y EZLN construirían (entre tires y aflojes, pero dando cara a la sociedad) las propuestas que luego se convertirían en acuerdos de paz. Para ello, tanto los delegados gubernamentales como los zapatistas, con la supervisión de agentes de la COCOPA (Comisión de Concordia y Pacificación) y la CONAI (Comisión de Concordia y Pacificación) se hicieron acompañar de asesores expertos para cada uno de los temas en las mesas; a saber: 1. Derechos y cultura indígenas, 2. Democracia y justicia, 3. Bienestar y desarrollo, 4. Derechos de la mujer en Chiapas. El año de 1996 llegaría con la respuesta política del EZLN acerca de los resultados de la "Consulta por la Paz", consulta que preguntaba a la sociedad civil si estaba de acuerdo con que el EZLN dejara las armas, y con la firma de los acuerdos de la primera de las cuatro mesas. Estos compromisos serían conocidos como los "Acuerdos de San Andrés". La segunda mesa, concerniente a Democracia y Justicia, ocurrió en el transcurso del año, pero no fue firmada. Las dos últimas tenían que realizarse entre finales de 1996 y principios de 1997; finalmente, tampoco se llevaron a cabo.

establecimientos apareció la idea de crear un centro dedicado a las culturas e idiomas indígenas de Los Altos de Chiapas y así se propuso la creación de El Centro de Lengua, Arte y Literatura Indígena (CELALI) (e. Enrique Pérez López: 21.03.2015).

Me tocó negociar la creación del C.E.L.A.L.I. con gobierno del estado. Fue la negociación bastante complicada y difícil, llena de racismo, de negación de las capacidades indígenas para hacerse cargo de una institución de cultura. Se creó el C.E.L.A.L.I. y me tocó hacerme cargo de ello desde 1997. El 19 de julio de 1997 cuando se puso en marcha, me hicieron el director de este centro. El trabajo con el gobierno, en una institución, no me separó de mi comunidad, sino que yo seguí participando con los músicos tradicionales y danzantes, bueno la gente me ha conocido durante toda mi vida, porque algunos son mis familiares los que celebran las fiestas, son mis primos, son mis tíos entonces. Tengo mucha relación. Esto también propició que no me desarraigara del pueblo. Ocasionalmente participo en las reuniones, que convoca el ayuntamiento municipal de tipo social, político, sobre temática de municipio. No me gusta participar mucho, uno por el trabajo que no me permite estar con el pueblo y la otra y en los términos de la política, el poder no me llama mucho la atención, me gusta mucho la política cultural, pero no la política del poder, de los ayuntamientos participo muy poco. Pero, las pocas veces que he participado y que estado ahí me ha tocado también estar... me ha nombrado ahí en asamblea; fui parte de comisariado de bienes comunales. Fui el presidente de consejo de vigilancia, entonces en alguna manera nos tocó la búsqueda de la resolución el conflicto de los límites entre Chenalhó y Chalchihuitán; instrumentamos una estrategia de atención mediante un estudio multidisciplinario que revisara los documentos históricos, pero igual no se avanzó mucho (e. Enrique Pérez López: 21.03.2015).

Los esfuerzos de la lucha constante obtienen su retribución el 16 de febrero de 1996, fecha en que se firman los primeros acuerdos de paz entre los representantes del EZLN y el Gobierno Federal y Estatal. En dicho documento, en su apartado de Acciones y medidas para Chiapas, compromisos y propuestas conjuntas de los Gobiernos del Estado y Federal y EZLN, en la sección de Educación y cultura se estipula: «el Gobierno del Estado de Chiapas creará en el corto plazo, un Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas». Diez meses después, el 11 de diciembre de 1996; se crea el Consejo Estatal para la Cultura y Las Artes (CONECULTA) de cuya estructura forma parte el Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI).

Enrique fue el director del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI) de Chiapas a partir de 1997 para terminar esta labor con la llegada del nuevo gobernador Rutilio Escandón Cadenas de MORENA en 2018. Esto significa que Enrique estuvo a cargo de una institución dedicada a la cultura conformada de los especialistas indígenas por más de dos décadas. No se dio llevar por el trabajo organizativo e administrativo y seguía escribiendo, investigando y traduciendo.

Durante su carrera fue el autor de media docena de libros como: *Chamula: un pueblo indígena tzotzil* (3ª ed., Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas/ Instituto Chiapaneco de Cultura, 1998), *El K'ox. El niño que se transformó en sol* (San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas – CIHMECH, 1995), En la Colección de las Letras Mayas Contemporáneas: Chiapas (C. Montemayor, coord. de la colección), publicó *Nichimal k'op ta k'in tajimoltik - La palabra florida del carnaval*) transcripción y traducción, vol. 9; México, D.F.: INI-TRF, 1996. Transcribió y tradujo *Sk'opnel ch'ul vitz - Palabras para la sagrada montaña* (transcripción y traducción, vol.10; México, D.F.: INI-TRF, 1996). Publicó el libro de cuentos *Alperes: te'tikal mut* (El pájaro alférez,

vol.11; México, D.F.: INI-TRF, 1996), igual como: *Muk'ulil San Juan: slo'il xmaxil xchi'uk sk'eoj jchamo'etik* (Muk'ulil San Juan : cuentos y cantos de Chamula) o *Yalan bek'et* (Bájate carne). Parte de su obra están en antologías: *Palabra conjurada: cinco voces, cinco cantos* y *Words of the True Peoples* (*Palabras de los seres verdaderos*).

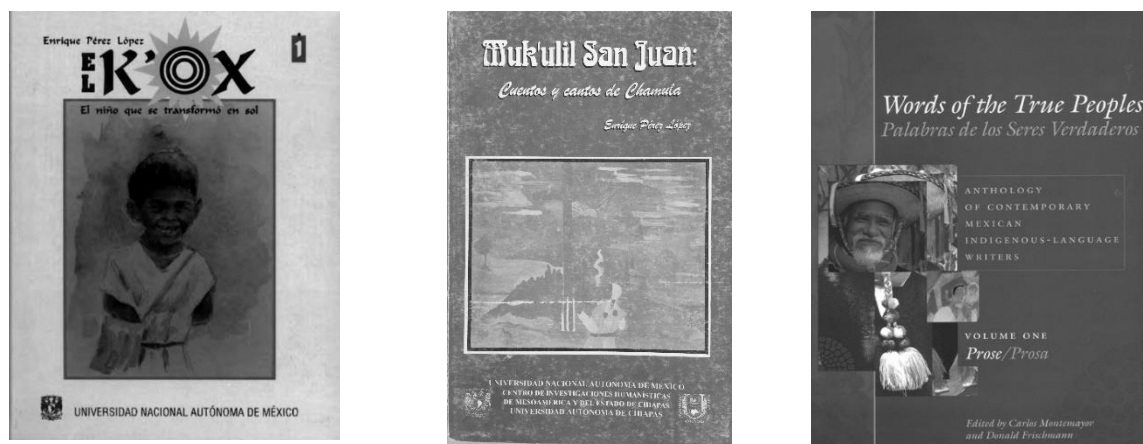


Figura 8.8. Las portadas de algunos libros en donde había publicado sus textos o traducciones Enrique Pérez López. Los libros contienen los cuentos, historias y mitos de los pueblos indígenas. En una de las portadas ubicadas en esta semblanza podemos apreciar el rostro de Jacinto Arias Pérez, el personaje descrito en el apartado anterior.

Fue miembro fundador de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas (ELIAC) y de la Unidad de Escritores Mayas Zoques, A.C. (UNEMAZ) y de la de Escritores en Lenguas Indígenas, A.C. Ha sido investigador del Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas (CIHMECH-UNAM); técnico en la Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas de la Subsecretaría de Asuntos Indígenas; y director de Difusión y Promoción Cultural de la Secretaría para la Atención de los Pueblos Indígenas.

En 2010 tomó la decisión junto con su esposa de solicitar un cargo en el pueblo que no fuera de ayuntamiento: “más que nos permitiera seguir con nuestras manifestaciones culturales y también porque yo trabajo en una institución que promueve la cultura de los pueblos, pues yo puedo aparte de discurso también dedicarme a la acción directa con la comunidad” (e. Enrique Pérez López, 21.03.2015). “La acción directa” equivaldría a solicitar un cargo religioso del *paxion* del *k'in tajimol* de Chenalhó, es decir organizar y financiar la fiesta de Carnaval como el representante más prestigiado dentro del grupo de los *nichimal abtel*. En el febrero de 2011 recibió el cargo de segundo *paxion* y le tocó pasarlo en 2012.

Aquí en mi pueblo hago trabajo más comunitario. Mi esposa, por ejemplo, ya aprendió hacer los trajes este de los *paxiones*, este pantalón rojo, la capa negra. Estas cosas ella las costura. A veces los donamos a la gente que los paso el cargo, otras veces se los cobra solo el material, que ellos podrían usar su traje si lo quieren. A veces donamos los instrumentos musicales para la gente, para los músicos. Entonces siempre estamos en constante cooperación con la comunidad. (e. Enrique Pérez López: 21.03.2015)

Su ambiente laboral fue otro. En primer lugar, él cooperaba con los artistas y artesanos indígenas. En segundo lugar, convocaba varios eventos, festivales y concursos. En tercer lugar, Enrique participó en múltiples foros estatales nacionales e internacionales. Su trabajo se centró en

la promoción y difusión de las culturas, las lenguas indígenas, proyectos culturales. Obtuvo el título de “Facilitador en el campo de cultura en las cuestiones de la herencia intangible”. El título le fue otorgado en El Primer Encuentro Nacional de Patrimonio Vivo en La Habana en el año 2011. El evento fue organizado por la Subsecretaría de Cultura Pública y Creatividad del Ministerio de Cultura de la Nación y auspiciado por la Unesco. En el Encuentro se trabajaba en mesas. A Enrique le tocó: “El Patrimonio Cultural Inmaterial y su relación con las comunidades” con cuatro representantes de Argentina y un representante de Colombia.



Figura 8.9. Fotografía tomada durante la ponencia de Enrique Pérez López en una conferencia en Buenos Aires; el 12 de agosto de 2015 (fuente: Margarita Solé/Ministerio de Cultura de la Nación).

Una larga aventura de su “padre fundador” con CELALI terminó en 2018 con los cambios políticos en estado de Chiapas. Enrique dejó de ser el director de CELALI, donde había trabajado por 22 años. La pérdida del puesto en CELALI le causó nuevos desafíos. Siguiendo adscrito como facilitador de la UNESCO no dejó de organizar eventos sobre la literatura y poesía indígena. Entre 1 y 5 de mayo de 2019 en San Cristóbal de las Casas el Comité de Traducción y Derechos Lingüísticos organizó una reunión titulada *Writing the Future in Indigenous Languages*. Este evento coincidió con la designación por parte de la UNESCO de 2019 como Año Internacional de las Lenguas Indígenas.

Poco tiempo se quedó Enrique Pérez López sin institución y el puesto. Esta vez le llamaron desde la universidad ofreciéndole el puesto Coordinador del Programa Universitario para la promoción del patrimonio biocultural de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). Pronto subió al puesto de director general en la misma universidad de sección

Extensión Universitaria. Sobre este organismo que suena un poquito misterioso dijo lo siguiente en un video oficial de la universidad:

La extensión universitaria es uno de los tres grandes ejes que hay que hacer como universitario junto con docencia e investigación. Con un enfoque integral se impulsa la interacción de los estudiantes, docentes y administrativos con el ámbito comunitario. Nuestro quehacer se logra a través de tres grandes líneas de acción. Primero de ello es la vinculación con la comunidad, que se logra con los programas de vinculación y emprendimiento, la oferta educativa y las brigadas multidisciplinarias, junto con el servicio social que es uno de los procesos necesarios para llegar a una titulación una vez usando han concluido la carrera. Otro gran eje que tenemos es la atención y servicios a la comunidad universitaria en este apartado se atiende mediante los cursos, talleres, conferencias. Una serie de temas relacionados con la salud de la comunidad universitaria, ahora en tiempos de COVID justamente hay diversos temas que se abordan sobre este aspecto. Y por otro lado en este eje tenemos el servicio médico universitario. En donde en el caso de alguna emergencia donde pudiera acudir el estudiante para su primera evaluación. El tercer eje es el fomento a la cultura, a las artes y al deporte. Tenemos espacios culturales muy importantes, teatro universitario, la calzada cultural universitaria y centro cultural donde se llevan a cabo una serie de eventos artísticos y culturales todos del acceso para la comunidad. Se llevan a cabo procesos editoriales que son ediciones de libros, revistas, gacetas y que la comunidad pueda tener acceso a ello. Y finalmente la cultura física y los deportes es tan amplio y variado, que pueden practicar deporte de su preferencia. (FB Unicach 2022: internet)

Su nuevo trabajo no era el único campo de batalla. Enrique no olvidó sobre su primer amor – la literatura. La labor que desarrollaba en los tiempos de su trabajo en las ONGs y su dedicación al oficio de escritor indígena condujo a que instaurara en el centenario de club internacional – su sucursal- el Centro PEN Chiapas Pluricultural. Ese acto se llevó a cabo con la presencia de la importante escritora mexicana estadounidense Jennifer Clement, la emérita de PEN Internacional y primera mujer en presidir la agrupación en 100 años; y del poeta catalán Carles Torner, director ejecutivo del PEN internacional. El Centro PEN Chiapas Pluricultural - se registró el 20 de noviembre de 2021 formalmente ante notario público, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Quedaron inscritos alrededor de 22 escritores, escritoras y promotores culturales, mestizos y hablantes de las lenguas originarias de la entidad, entre ellos Enrique Pérez López, quien fungirá como presidente del recién formado centro; Angélica G. Altuzar Constantino, como vicepresidenta; Cicerón Aguilar Acevedo, como Tesorero; y la escritora zoque Liz Sáenz, como secretaria; Domingo Meneses Ch'ol, como Derechos Lingüísticos; Ameth Rivera, como Difusión Cultural. De manera siguiente, el director determina la base, objetivos y tareas de PEN:

El centro PEN Chiapas pluricultural se cimenta en la diversidad de lenguas y culturas que existen en el territorio chiapaneco. En esa región que forma parte del sureste de la república mexicana los pueblos asimilan su cultura en colectividad y así transmiten los universos culturales, los valores, la memoria, las formas de pensar, las actitudes y conductas trascendiendo al individuo para establecerse como resultados colectivos que sólo adquiere significado en colectividad. En este territorio llamado Chiapas imperando estos procesos culturales que lo hacen un estado diverso y complejo donde convergen diferentes grupos de etnolingüísticos, portadores de historias y culturas particulares cuya relación han modelado su historia.

El Centro PEN Chiapas pluricultural se funda en los principios del pensamiento de igualdad y se vislumbra en un Chiapas plural y equitativo culturalmente hablando en donde todas las expresiones culturales y lingüísticas tengan el respeto que se merecen por ser quienes son y que sus expresiones tengan el reconocimiento de su propio pueblo que cada hombre y cada mujer de Chiapas tengan la libertad de vivir plena y abiertamente su propia cultura.

En este Chiapas pluricultural y plurilingüe la armonía que encabeza una nueva mirada hacia un futuro con respeto hacia nuestras identidades y nuestras lenguas son el factor fundamental para deconstruir un modo de ver las cosas. Hoy deben aflorar nuevas rutas de respeto y cordialidad con los pueblos de Chiapas. En este sentido un grupo de chiapas ecos comienzan una nueva conectividad con el mundo.

Es un largo camino de trabajo. Llegar a reconocer esa tradición del respeto literario como una herencia que es capaz de llenar los sentimientos culturales de una generación nueva y un pueblo renovado. PEN Chiapas pluricultural quiere ser la voz de la diversidad creativa en donde los derechos culturales y lingüísticos se hagan efectivos para la salvaguardia la continuidad y el florecimiento de la diversidad de expresiones culturales. Lo expuesto es la razón que impulsa nuestro deseo de ver nacer el centro PEN en esta región del sureste mexicano que hace suyos los postulados del pen internacional. (Youtube A, 2015: internet)

Tal vez el trabajo en la universidad y el hecho de dirigir un centro PEN de Chiapas no son las cuestiones directamente vinculadas con política. Sin duda estas labores no tienen mucho que ver con las batallas por el poder municipal. De manera indirecta pueden dotar de experiencia y construir la base para el futuro electorado. Esto no quiere decir que Enrique evita hablar o posicionarse en la escena política. De la manera siguiente Enrique se expresa sobre controversias parecidas de hacer CELALI dependiente de CONACULTA como en el caso de la división entre INPI y INALI:

Los objetivos del INPI son respecto a los derechos indígenas y el desarrollo de los pueblos indígenas, y con un apartado de cultura que desde mi punto de vista debió de haber pasado al INALI, porque lengua y cultura son dos cuestiones inseparables. No sabemos bien a bien cuáles son los alcances de la propuesta, es decir cómo está planteada, cuál es la fundamentación que están dando, para proponer esta fusión... porque si la argumentación es sólo por duplicidad de funciones o porque la temática de trabajo son los pueblos indígenas, creo que puede resultar contraproducente (Vértiz de la Fuente 2022: internet).

Por otro lado, observa que le tocó la discusión de la propuesta del INALI en 2003 y fue testigo de su fundación en 2005. Merece recordar que INALI no es el producto de una voluntad política del estado mexicano sino, como CELALI, fue un producto de movimiento indígena y los acuerdos de San Andrés Larrainzar:

Sin embargo, también hay que considerar que México, siendo un territorio muy extenso y con una diversidad lingüística bastante amplia, me parece que pudiera resultar ventajoso que el INALI aproveche la infraestructura que posee el INPI en diversas regiones indígenas, pero con una política de reestructuración institucional que tenga como prioridad el fortalecimiento, la preservación y la salvaguardia de las lenguas indígenas (ibidem).

Enrique recuerda bien cómo perdió el puesto y trabajo en la institución que había crecido como fruto del levantamiento zapatista y prácticamente como su “hijo”: “Vivimos en Chiapas una experiencia similar. El Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI) se fusionó con la Secretaría de Pueblos y Culturas Indígenas, y cuando los objetivos de las instituciones son diferentes no termina por lograrse una integración plena.” Además, observa un problema que va en contra de derecho de consulta sobre las políticas y acciones que tienen que ver con nuestras lenguas, culturas y territorios. Enrique sostiene que “hay una imposición vertical” hacia la transformación de una institución que es consecuencia del movimiento indígena.

8.E. Ángel Bartolomé Pérez Pérez: “Hay que ser hombre orquesta”

A Ángel Bartolomé Pérez Pérez lo conocí en una de las oficinas de educación ubicadas en la calle del nombre de Aguirre Beltrán de San Pedro Chenalhó. Ahí durante mi trabajo de campo se

encontraban dos oficinas: una al lado de otra. La primera trabajaba en el sistema educativo dedicado a los adultos y la otra para las escuelas primarias. De la primera conocí a Juan, hermano de Elías y Samuel del linaje Pasinsa. En la otra ubicada a unos metros más adelante ya casi en las alturas de *chivit* (mercado) de cabecera municipal se encontraba la dedicada a las escuelas primarias. Simplemente toqué la puerta de supervisión, sabiendo sobre la vinculación entre liderazgo y educación, quería conocer la opinión de alguien del magisterio. Le comenté a Ángel de que se trataba, diciendo que me interesan cuestiones de política y liderazgo. Ángel me respondió: - Martín estamos aquí para servirle, pero ahora esperamos unos materiales educativos para distribuirlos entre escuelas y estudiantes. – Le contesté sin pensar mucho: – Vale entonces en que te puedo ayudar. – Se trataba de preparar paquetes de libros para escuelas de primaria.

La oficina de supervisión a la cual me dirigía cada mañana por dos semanas seguidas se ubicaba en el edificio, donde anteriormente operaba el INI. El INI tenía en San Pedro no solo un edificio, sino también los campos para experimentación y educación. Todo el barrio Usiluk'um anteriormente ocupaban los cultivos, cosechas y campos de crías de algunos animales. El Antiguo edificio del INI no es grande. Tiene alrededor de 300 metros cuadrados. Se lo adoptó para Supervisión Escolar de Educación 010. El espacio se dividía en dos partes. Entrando por la entrada principal por la derecha se encontraban unos despachos de los trabajadores de Dirección de y por la izquierda un almacén de los materiales educativos para el municipio de Chenalhó, sobre todo los manuales para la educación indígena. Decidí quedarme unos días trabajando en su equipo con y apoyando la preparación de los materiales educativos para los niños del municipio. Así pude conocer a un tzotzil casi en mi edad, hombre que desde principio estaba muy energético y directo. Con el tiempo me di cuenta sobre su historia tan compleja e interesante y su personalidad muy original, como padre de familia(s), electricista, maestro, orador, mariachi y quien sabe que más. Su historia hay que comenzar desde principio:

Primeramente, vengo de padres indígenas. Mi madre se llama Julia Pedro Guzmán, originaria de Libertad y mi padre de Tzabalhó - Manuel Pérez Pérez ya finado. Falleció en el año 2003. Nací en 2 de agosto de 1978 en San Cristóbal de Las Casa. Pues por cuestiones laborales nuestra familia radicaba en esta ciudad. Pero a los dos años me trajeron a vivir a Chenalhó. Nacimos con mis hermanos en San Cristóbal, pero nos registraron aquí. Por eso el acta de nacimiento, dice que nací en Chenalhó. A los tres años nos inscribieron al jardín de los niños, en la cabecera ahí al lado donde está la presidencia. Ahí estuvimos los tres años de kínder y después nos fuimos a la primaria. Primaria del Estado de nombre de Lic. Benito Juárez, esta que está aquí por la entrada. Ahí estuvimos de 86 hasta noventa y tantos. Posteriormente ingresamos a la secundaria aquí en la escuela secundaria número 98. Terminando los estudios de secundaria. Nos fuimos buscar la suerte, bueno a pesar que mi padre tenía problemas de alcohol y casi no le alcanzaba dinero apoyarnos (e. Ángel B. Pérez Pérez, 24.02.2014).

Esta parte de la historia de Ángel nos hace confirmar el flujo migratorio de los indígenas tzotziles. Estos no comenzaron hace cincuenta años, sino desde finales siglo XIX como recordamos de la historia estaban obligados para temporalmente abandonar sus hogares y buscar trabajo en fincas de Soconusco y Tabasco. Después pasaron otras etapas de migración vinculadas

de profesionalización de algunos indígenas sobre todo en el campo de educación. Estos grupos se movían y radicaban en San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez, Oaxaca, algunos llegaban hasta Veracruz o Ciudad de México. Otra ola de los trabajadores indígenas saliendo

Ángel nació a una familia, cual tenía problemas no solo por vicio de su padre, sino también por el número de hijos: “Somos once. Yo era el segundo. Tengo una hermana mayor. Estaba muy difícil. Veníamos cargando leña, vendiendo pan, etc. Yo estudié el preescolar de Miguel Hidalgo en Chenalhó entre 1985 -1986, después ingresé a la primaria Benito Juárez. Está ubicada por la entrada al pueblo. La terminé en 1992. En el mismo año entre en la 38 y en 1995 la terminé.

La situación de familia no mejoro para nada. A Ángel esperaba otro desafío entrada en adultez. En 1995 tuvo que abandonar su municipio de origen para buscar escuela. Esto no fuera posible sin trabajar:

Me fui saque la ficha en la CBTIS 92³⁹, COBACH 11⁴⁰, saque ficha en la prepa⁴¹. Por si no pasaba en una, en otra tenía que quedar. Presente examen en CBTIS y pasé, pero no tenía dinero para inscribirme. Me fui al COBACH presente mi examen pasé, me inscribí ahí. Ya por puro requisito me fui para presentar mi examen en la prepa. Afortunadamente quedé en los tres, pero ya me inscribí en la COBACH. Asistí en las tardes, en turno vespertino, pues yo tenía que trabajar. Mi primero trabajo fue vendiendo los helados y paletas, pintando zapatos, boler, vendiendo chickles y sobre todo me gustaba cantar. Por suerte un mariachi me escucho cantar. Así espontáneamente, no lo sabía o no fue para presentarme con él, buscando trabajo. Y me dice:

M: - ¿Tocas algún instrumento? -

A: - Si, toco poquito la guitarra. -

M: - ¿Y te gusta cantar?

A: - Si, a veces canto solo-.

M: - Me parece bien. Mira aquí está mi tarjeta. A veces me hace falta algunos mariachis.

Asi que en la mañana me iba para vender helados, para pintar zapatos y de 4 PM a 10 PM me iba a la escuela y de diez en adelante me quedaba con los mariachis en San Francisco en San Cristóbal ahí me quedaba. Echamos hasta la una, dos, tres de la mañana. Me levantaba a las 7. Sabes queríamos más “pagita” para el uniforme, ropita, comida, ya no estaba pensando para invertir en el estudio. En el año 1997 y 1998 tuve problemas familiares personales. Me dieron de baja en el COBACH en tercer semestre. Perdí un semestre, porque igual no había mucho tiempo para ir a la escuela. Me escribí nuevamente en el sistema de educación abierta COBACH y ahí continúe nuevamente. Seguía teniendo problemas por el horario de las clases. En este tiempo era *clutcher*, reconstruía los clutches, pero dije a mis asesores a todos los que me tocaba a las cuatro, que no me daba tiempo para llegar. Después de trabajo tenía que bañarme y comer. Estudiaba yo por cinema Santa Clara, en la calle: 16 de septiembre en San Cristóbal y estaba trabajando en al María Auxiliadora. Entonces corría del trabajo para bañarme, cambiarme para entrar a la escuela (e. Ángel B. Pérez Pérez: 24.02.2014).

Ángel se encontró en situación difícil, porque en taller automovilístico lo acusaron de robo y así perdió el trabajo. Este fue un momento muy infortunito, porque su mujer dio luz a su primer bebe. La vida familiar como afirma el propio Ángel “es poquito confusa”, así nos relata está en

Tengo cuatro hijos. Pues esta historia es un poquito confusa, pero ahora te lo voy a contar. En 1997 nace mi primera hija, exactamente el día 27 de abril. Estudió en la facultad de derecho. En el mismo donde estudia mi hijo mayor. Mi segunda hija Carina nace en el 1998 está estudiando la carrera de Lengua y cultura en la UNICH. Mi cuarto hijo tiene ya 20 años, termino el COBACH. La cuarta niña está estudiando 6 grado. En el 2004 tuve problemas con mi pareja me separé de ella 8 meses, pero mientras tanto conseguí otra pareja en Chenalhó. Tengo un hijo con esta mujer. En el 2014 cuando yo era supervisor encargado conozco a mi secretaria es

³⁹ CBTIS 92 Lic. José Vasconcelos Calderón, Lomas de Huitepec, 29263, Lomas de Huitepec, 29263 San Cristóbal de las Casas, Chis., México.

⁴⁰ Colegio de Bachilleres de Chiapas, Plantel 11, dirección: De La Juventud, María Auxiliadora, 29290 San Cristóbal de las Casas, Chis., México.

⁴¹ Escuela Preparatoria.

hermanita del presidente municipal. Desde entonces tengo tres parejas y vivo con 3 parejas. La primera mujer vive en San Cristóbal, pero es indígena. Su mamá es de Chanal y padre, mi suegro es de Chenalhó. Segunda es de Chenalhó, pero es *kaxlan*. La tercera pareja viene siendo indígena, pero es de Huixtan. Si mi vida es un poco enredada. Pues solo aviso tal día estoy aquí, otro día en otro lugar. Ellas saben sobre su existencia. Tengo un primo que tiene mujeres en una sola casa si pero esa es la historia de mi vida. (e. Ángel B. Pérez Pérez: 27.02.2018).

Ángel logró terminar la escuela, pero como nos cuenta con el promedio muy bajo: “Ni te daba tiempo para hacer tus tareas ni para agarrar tu libro y leer. Fue estudiar o trabajar”. La vida dura llena de aventura, lo trajo otra posibilidad:

Terminando el 1998 tuve una historia. Me fui a Estados Unidos. Estuve en Colorado. Nada más tres meses porque me agarró la migra y antes no era como ahora. Ahora te deportan a tu país. Nos metieron en unos aviones de carga, y no llevábamos los documentos. Me fui hasta parar en Guatemala por el lago. Pregunté:
¿Dónde estoy?,
En Panajachel.
¿Y cómo regresar?
... un lago hermoso. Tuve que trabajar con los hippis, con artesanos. Me dijeron que puedo estar con ellos. Lo hice para subsistir. Estuve ahí otros tres meses. Aprendí muchos oficios de artesanía. (e. Ángel B. Pérez Pérez: 24.02.2014)

El sueño americano no resultó para Ángel. Regresó a los Altos de Chiapas por Guatemala. Se encontró en el ambiente parecido a lo que conocía de San Cristóbal de las Casas, pero sobre todo avergonzado por la misión incumplida.

En la vuelta a Jobel encontró otras oportunidades unas se fueron en vano otras resultaron e impactaron su vida:

Llegué nuevamente a San Cristóbal decepcionado con la familia. Había la convocatoria en la preventiva donde solicitaban policías judiciales del Estado. Pero como requisito tenía que contar con preparatoria y yo lo tenía. Entonces me fui y presente mi examen. Estuve a prueba dos meses. Anduviera por Bachajon, Yajalon, Tila, pero después me dijeron: - Aquí son sus documentos. Usted no cumple con el requisito. - Piden un de mínimo como 160 de estatura y yo nada más mido 1.57 m. Por chaparro me rechazaron. Me sacaron de policía. En el mismo 98 y buscando oportunidades ingresé a la CFE. Recibí los cursos, la capacitación y afortunadamente aprobé el examen en el campo de las pruebas. Subía a los postes eléctricos. Realicé maniobras en la baja y alta tensión. También me desempeñaba en el área de distribución, medición, y la sección comercial de Comisión Federal de Electricidad. Trabajé en Chenalhó en la agencia comercial de CFE. Estuve en Veracruz, estuvimos en turbinas en Angostura, en Mal Paso (e. Á. B. Pérez Pérez, 24.02.2014).

El trabajo interesante por los viajes, como admitía Ángel, para nada fue seguro. Después de dos años trabajando en CFE Ángel sufrió por un accidente grave y terminó en un hospital en Tabasco. El choque eléctrico lo hizo desmayar y quemar. También provocó algún riesgo para su corazón. Su padre no quería que trabajara más en CFE. Lo informó sobre la apertura de convocatoria, lanzada para 724 plazas en el magisterio y aconsejó para presentar ahí su examen. Ángel se oponía. Se sentía bien en el trabajo anterior. Estaba todo el tiempo en el movimiento conoció varios lugares del estado y otras regiones, como dice: “Todos los días yo tenía el diferente camino, diferente ruta y así yo lo pasaba.” El nuevo desafío no estaba privado de viajes, pero primero tendría que meter su documentación y concursar:

Por obedecer y respetar a mi padre me fui. Saque la ficha y presente mi examen. Lo aprobé y ni siquiera lo sabía. Yo no fui para ver los resultados, mandé a alguien. Estaba tranquilo con mi trabajo anterior. Me dijeron

que pasé, pero yo no quería. Mi esposa se quejaba conmigo y se fue a su suegro, es decir a mi padre, diciéndole que Ángel pasó su examen, pero no quiere ir. Mi padre me dice otra vez: Tienes que ir. Bueno al final de cuentas me fui a los cursos, pero ya estando en los cursos me dijeron que esto es un filtro más. Si pasas los cursos y examen final te quedas y formarás la lista del magisterio. Pero si no te quedas fuera (e. Á. B. Pérez Pérez, 22.02.2014).

Incertidumbre le llevó hacia el sindicato de los trabajadores de CFE y en las pláticas con Antonio Gómez Brandi le comento que su futuro es en riesgo, porque tomar estos cursos para magisterio no le da la certeza que lo recibirían. Pero más incertidumbre le daba más coraje y la necesidad de mejorar con las aspiraciones le empujaron para tomar la ruta más peligrosa. Su postura encontró entendimiento en los ojos de sus jefes y a los que se arriesgan llegó el apoyo. Por un lado, le dijeron que su camino para CFE, en cuanto no aprobaría el examen será abierto. Lo que significaba que por el momento no debería meter su renuncia. Por otro lado, lo apoyaron con una gestión de la liquidación para que se podría sostener mientras tomaba los cursos. Así que el viento comenzó a soplar en su vela de la vida, para llevarlo en otros rumbos:

Tres meses estuve en la formación en el Taller de Inducción para obtener la licencia. Fue en 2000 entre agosto, septiembre y octubre. Afortunadamente quedé en el número cinco de los pasantes y el jefe de la educación indígena de aquel entonces que fue Manuel López Rodríguez nos otorgó el pequeño premio a los primeros 20 lugares. Por supuesto el premio no era económico, entonces a estos que sacaron mayor puntaje con el premio daban la posibilidad de escoger la región donde van a ir a trabajar. Digo: ¿Para que voy a buscar otra región si requiere dinero? En aquel tiempo era nada más región San Cristóbal las 21 zonas pertenecían al San Cristóbal. En año 2002, 2003 se empieza a fracturar y se crea la región Chenalhó, que era un proyecto añejo desde 20 años lo tenían planeado. Pero no se ha dado por las confrontaciones magisteriales. Entonces pertenecía a la región San Cristóbal (e. Á. B. Pérez Pérez, 22.02.2014).

Así sin querer Ángel entró a la ruta de su padre y siguió sus huellas como maestro, como sabemos de otros capítulos los maestros, tienen algunas preferencias para fungir los altos cargos en el municipio, especialmente como los presidentes municipales o síndicos. El principio de su labor como maestro tampoco resultó una tarea fácil y estable:

Entonces me comisionaron hasta la zona 11 en el municipio de Pantelhó. Tuve que caminar seis horas diario para llegar a la escuela en la comunidad que se llama San Miguel de Loteros. Ahí no trabajé mucho tiempo. El primer de noviembre me dieron orden de comisión de Tuxtla. Me fui para conocer la comunidad, pero trabajé en San Miguel desde enero hasta julio. Pedí mi cambio por la distancia, estaba muy retirado y el acceso a la comunidad fue muy restringido. Después me fui a otra comunidad por Simojovel. Ahí estuve un año. Llevaba yo apenas seis, siete meses de experiencia. En aquel entonces nuevamente se abrió la convocatoria para los aspirantes. El director técnico Marco Antonio Morales Vásquez, que fue el director de ahí, de Pueblo Nuevo nos reunió. Éramos 21 maestros. Nos reúne y nos dice: Yo me tengo que ir, pero quiero dejar aquí un encargado alguien que se va a quedar fungiendo en mi puesto. Bueno los compañeros dijeron: elegimos a Ángel Bartolomé. Yo no quería, porque nunca he sido un director y menos de una escuela completa. A finales de cuenta nadie quería. Y me dicen Ángel de los dos tres meses que estamos trabajando siento que hay capacidad en ti. No sé si lo diría por reconocer o por convencerme. Me dijo:

-La cosa es que veo que capacidad tienes y tú lo haces y esto... -

-Apóyame. -

Le dije:

-Bueno está bien. - (e. Á. B. Pérez Pérez, 24.02.2014)

Lo festejaron. El director que salía mando matar dos pollos. Prepararon un caldo, porque ya se acordó quien iba a quedarse en su puesto. El saliente invitó al éntrate para presentar su nueva oficina: “Siéntate como un director, aquí tienes tu sello. Aquí está. Mira ahí está el archivo. Yo no

sabía para donde jalar. Pasé a la supervisión para reportarme. Así profe ya se arregló este asunto con Marco Antonio. Ya está solucionado suerte mi profe, sin saber que me esperaba” (e. Ángel Bartolomé Pérez Pérez, 11.12.2018). A lo que se refería Ángel constaba de:

Ignoraba en este momento que la cuestión de director se maneja en tres rubros: 1) lo pedagógico: hay que medio conocer lo pedagógico; 2) lo administrativo: requisición; 3) lo organizativo – coordinar a los compañeros. En lo organizativo no hubo tanto problema, porque nuestras reuniones de consejo técnico, como lo quisimos ya dar los cursos a los maestros lo hacíamos. En lo administrativo tampoco. Porque, aunque no sabíamos cómo “requisitar” nos guiamos por los archivos para registrar gavetas, etc. Donde hubo problema fue lo organizativo, porque ya son ideas confrontadas con personal. Y el problema fue que había los maestros con mayor antigüedad de servicio. Había maestros de 27 años de servicio y me preguntaban las cosas que no tenían nada que ver con el trabajo. Solo por querer molestar. (e. Á. B. Pérez Pérez, 24.02.2014).

A Ángel le tocó trabajar en Chapayal, una localidad ubicada en municipio Simojovel. Ahí trabajó dos años como personal para atender el cuarto grado en escuela del nombre de Leona Vicario. Se fue con una intención de quedarse ahí más tiempo. Se interesó por la región. Conoció las minas de Ambar. Fue muy bien recibido por la gente lo que le convenció a instalarse ahí, aunque sus primeras experiencias y sobre todo la lejanía a la casa contradecían con la convicción cual aparición con el tiempo. La tragedia familiar lo llamó sin preocuparse por sus gustos. El día 18 de mayo de 2004 le llegó una mala noticia. Murió su padre. La pérdida provocó fuerte sufrimiento de su esposa y madre de Ángel. Ángel decide por este motivo pedir a cambio del centro de trabajo para poder estar y cuidar a su madre. Desde agosto de 2004 ya podía trabajar en Usilucum, el barrio de San Pedro. En estos años entre 2004 y 2008 impartía clases para el quinto grado. En este periodo había comenzado realizarse en la política sindical. Entre los años 2005-2008 obtuvo el puesto de Secretario para los trabajos y conflictos en la zona de su trabajo - de la Delegación 217. En el 2008 me llegan a proponer uno de los cargos alférez en Chenalhó y lo aceptamos junto con mi esposa. Su estancia en el pueblo le permitió fungir como alférez de San Antonio. Desde 2008 por cinco años trabajo en la Cima, para 2013 volver a Usilucum. En 2009 experiencia adquirida provoca otorgamiento del otro puesto - subcoordinador CRIACH. Ahí Ángel trabajaba representando 1700 maestros. Su trabajo, como afirma le permitió ser candidato para secretario general alcance, pero finalmente se le ofreció el cargo de subsecretario general de problemas y conflictos. No aceptó la oferta y regresó a trabajar como maestro. (e. Á. B. Pérez Pérez: 26.02.2015).

Después también se subió a los cargos elevados en la jerarquía del magisterio. Fungía como secretario general de la zona 10 y desde 2014 encargado de la supervisión escolar en el mismo lugar. Justamente en este tiempo lo conocí. A Ángel pronto esperaba un nuevo desafío, cual comenzó en el año 2016.



Figura 8.10. Ángel Bartolomé Pérez Pérez como interlocutor y cantante durante la fiesta del 15 de septiembre de 2014 (fot. Marcin Jacek Kozlowski).

Figura 8.11. Ángel en las calles de Ciudad de México. (Fuente: el archivo personal de Ángel Bartolomé Pérez Pérez publicado en Facebook).

En este momento Ángel entra a la escena de la política municipal por otro rumbo, no a través el plebiscito del PRI, sino por ser contratado por la autoridad mayor en el municipio para ocupar el cargo de secretario municipal. En la siguiente manera está explicando su éxito:

Soy 5 veces campeón nacional de oratoria en lengua indígena en tzotzil, tzeltal y el español. Como era campeón de oratorio, también esto me facilitaba de conducir cualquier programa durante entre 2003 y 2015. Prácticamente estuve como maestro de ceremonia en todos los eventos, por ejemplo 15-16 de septiembre, 20 de noviembre, el día de la Madre, el día del Niño. Todo evento que se llevaría a cabo yo le servía, como maestro de ceremonia a varios equipos de ayuntamiento. Trabajé con Victorio, con Martín, con Enrique, con José con cuatro presidentes. Entonces me empezaron a reconocer a mí. Yo era director en Las Limas, cuando llega nueva persona para fungir como madrina de generación. Luego yo era director encargado en la dirección cuando llegó amadrinar nuevamente. Creo que es tantito para que me invitará a formar parte de su equipo. Algún día me fui a San Cristóbal. Fue en septiembre me parece que fue el mero día cuando tomó la decisión. Para el octubre recibí la invitación: - Lo espero mañana a las 8 de la noche. Estuve a las 8 me atendió hasta la 1 de la mañana y me dice: Mire profe lo voy hacer claro quiero que tú seas mi secretario municipal del ayuntamiento (e. Ángel B. Pérez Pérez, 11.12.2018).



A partir de 2016 a Ángel se le ofreció ser secretario municipal en ayuntamiento para Chenalhó, así comenzó:

Faltando dos semanas para toma la posesión del cargo en la presidencia municipal. Yo trabajaba en mi centro de trabajo - en la escuela Belisario Domínguez Palencia en el barrio Usilucum en San Pedro a un costado de la secundaria. Ahí estaba trabajando. Salí de la escuela, llegué y me bañé. Me fui a ver la tele. Llamo el teléfono: - ¿Hablo con Profe Ángel? -
 -Sí, dígame. ¿Con quién hablo? -
 -Fue electa presidenta en el municipio de Chenalhó. -
 -A que gusto licenciado. ¿En qué le puedo servir? -
 Le hablo, porque le tengo la información para Usted. Ha sido propuesto para formar parte del Ayuntamiento. Le reconocimos. (e. Á. B. Pérez Pérez, 11.12.2018)

En el mismo año fue *paxion* en la fiesta de Carnaval (e. Ángel B. Pérez Pérez, 4.05.2016). Esta corta pero intensiva aventura de Ángel como trabajador del ayuntamiento y papel cual actuó ahí le permito darse de conocer en otro ambiente:

Me invitan a la secretaria municipal de Chenalhó. Trabaje 6 meses. Por un lado, me jalan a la comisión de gobernación y de ahí me mandan a la radio. Me dice el secretario de protección civil tú hablas la lengua tzotzil si vente para acá. Te necesito para trabajar en 18 municipios, como: Villa Rosas, Amatenango del Valle, Teopisca, Chanal, Huixtan, Tenejapa, Oxchuc, San Juan Cancun, Pantelhó, Chalchihuitán, Chenalhó, Aldama, San Andrés Larrainzar, Zinacantan, Chamula y San Cristobal. Me ofrecieron el trabajo en la radio del congreso. Ahí tenía mi asesor, conductor y director de la radio. Al mismo tiempo trabajaba en aquel tiempo protección civil. Soy promotor del programa preventivo (e. Ángel B. Pérez Pérez, 11.12.2018).

Su aventura como secretario municipal, como vemos fue corta pero intensiva, esa al extenso se escribirá en el capítulo siguiente, como un *estudio de caso extenso* (*extended case study*), visto como drama social. Su fracaso en lo local, es decir en la política municipal, fue condicionado no solo por su comportamiento, sino por la situación más amplia – un conflicto que no ha visto Chenalhó desde la Masacre de Acteal. Fin de un trabajo en caso de Angel dio el comienzo al otro, desde las acciones del desagravio durante el conflicto se dio a conocer como un buen negociador y mediador, lo que algunos querían aprovechar. Por sus habilidades, capacidades e inteligencia Ángel fue capaz “como un hombre orquesta” tocar en “cualquier instrumento”:

A la raíz cuando me corren, cuando me sacan pues de la secretaria municipal ya con Miguel Álvarez. Me dicen: El pueblo decidió que te salieras. Yo dije bueno. Si mi pueblo está bien con Ángel aquí estoy, pero si mi pueblo está bien sin mí me voy. Lo acepto, me retiró, no hay ningún problema ya me voy. Entrego las llaves y todo eso. Ese día subí a San Cristóbal este fue día lunes. El martes estuve en un convivio. Tome *snich pox* en San Cristóbal. (e. Ángel B. Pérez Pérez: 9.07.2022)

El corto tiempo de relajo, por entrar en el estado de leve ebriedad, tenía su fin curativo. Ángel parecería hacer sus cuentas. Pues como una persona muy activa, cual a la hora de trabajar “entraba al cien” tuvo que soportar la opinión de pueblo, pues ya no se necesitaba a Ángel como secretario municipal. Siendo consciente de no poder hacer mucho al respecto tendría que despedirse con su puesto anterior y mirar al futuro. Siempre podía volver a lo conocido – presentarse frente al grupo – ser maestro, esta vez lo toco otro destino. La resolución le ha llegado sola:

El miércoles a las nueve de la mañana recibo una llamada del secretario general del gobierno Juan Carlos Aranda y este me dice: - ¿Qué tal mi secretario? Buenos días. Le respondi: - Mi jefe ya no soy secretario municipal. - Aranda me contestó: -Supe que te hicieron en tu pueblo. ¿Qué vas hacer? - Continúe: - Pues nada descansar unos días y reincorporarme a mi trabajo. - Bromeando seguía: - Lo que me sobra es trabajo, pero lo no tengo es ganas de trabajar -. Se empezó de reír y me contestó: -Oye si tu pueblo no te quiere jálate por allá. Gente como tu necesitamos. Te hago un espacio laboral acá. - Me dijo-. Miércoles a mediodía bajé a Tuxtla,

pues para presentarse en la secretaria general del gobierno. Pues claro con este temor que me detuvieran, pero dije pues me voy (e. Ángel B. Pérez Pérez: 9.07.2022).

Ángel temía que las repercusiones de lo que pasaba en su municipio natal le van a traer problemas, tomando en cuenta que esto puede ser solo una trapa de vez ser una oportunidad. El juego sucio vinculado con la lucha por poder podía incluir su detención por las fuerzas estatales. Resultó todo lo contrario. La burocracia estatal necesitaba los líderes indígenas experimentados:

Y él me ofrece el puesto en la sección para la atención de las organizaciones sociales en asuntos indígenas de secretaria general de gobierno de estado. Cuando matan a Domingo López Gonzales, estuve también como comisión mediadora. Por suerte no sé si te acuerdas de Mario. Mario era mi auxiliar en supervisión. Mataron a su papa. Es que teníamos buenas relaciones, pues eran los hijos que estaban impulsando la investigación. Buscando la justicia, organizando la gente y fue cuando llegamos a buenos acuerdos. Y se logró solucionar. (e. Ángel B. Pérez Pérez: 9.07.2022).

Medio recordaba a Mario, trabajador de la supervisión, cuando a cargo de su director fungía Ángel. Tal vez por la razón que me he enfocado tanto en el personaje de Ángel, por el carácter, manera de hablar y energía con la cual entraba en comunicación. Esto sin duda fue lo que le distinguía. La tragedia de Mario, de otra perspectiva significaba suerte de Ángel. Su exdirector estaba enterado muy bien, conocía la familia y ha podido representarlos adecuadamente en el camino para llegar a la justicia y la remuneración. La resolución para Mario y su familia significaba algo de segundo y casi nada de primero, pero esto sin duda abrió otras puertas para Ángel.

Así me conocen: el diputado Hugo Pérez Moreno, Arturo Penagos Vargas, Pati Conde, Mariano Díaz, Hugo Pérez de la Costa entre varios. Luego detienen un presidente, Simón Bolívar en Cintalapa y me mandan pues para negociar y es un predio de invasión. Ahí hay Chamulas, hay tzotziles, tzeltales. Y como hablo tzotzil y tzeltal me comisionan allá y nuevamente logro sacar el presidente. Igual luego detienen a Marcelino en Amatenango del Valle e igual sacamos adelante. Así he ganado la confianza de secretaria general de gobierno y me dicen vamos estar en contacto. Estaba yo como operador político, paseando aquí sondeando como son asuntos políticos en los municipios de tal manera que no haiga problemas y que no haga levantamiento, estallamientos sociales en municipios. Ir a echar *pox* con 18 presidentes que conforman la región Altos tzotzil, tzeltal y así estaba. Ya fue que después hubo problemas cuando estuvo nuevamente a la par se levanta problema de Oxchuk y Hugo Pérez me dice: Oye, oye mi estimado profe en una plática que estuvimos con Aranda y con ya finado Víctor Moscoso. (e. Ángel B. Pérez Pérez: 9.07.2022).

El cargo de “bombero” profesional en apagar los incendios por los conflictos políticos entre los indígenas no resulto la única tarea de Ángel. No solo yo, sino también los políticos al nivel de estado se dieron cuenta de las capacidades oratorias de Ángel y le ofrecieron otra tarea:

Aranda un día me dijo: -Mira te quiero invitar para que me apoyes. Tu que eres orador quiero que me apoyes y es que tu entras en cuestiones indígenas. Me gustaría que me dieras una asesoría. Y después me dice oye si te invito para que seas mi asesor, necesito asesoramiento por parte de asuntos indígenas yo fui el presidente de comisión de gobernación. Pues le dije adelante, pues si mi jefe mi secretario no se molesta no para nada pues Ángel puedes operar. Me voy nuevamente y me jalen hacia Congreso del Estado y me doy de conocer ahí discursos de la oratoria facilitación de la oralidad de los diputados, las diputadas, los que querían que los enseñara como hablar en tribuna. (e. Ángel B. Pérez Pérez, 9.07.2022).

Su labor en el campo de los asuntos indígenas rápidamente se formalizó y después se actualizaba según el puesto y desarrollo de su carrera: “Desde 1 de noviembre 2016 ya fui

reconocido legalmente por el congreso por el Congreso del Estado ya como asesor de gobernación y puntos constitucionales en asuntos indígenas ahí tengo mis nombramientos. Ahí tengo todos renombramientos que me daban. Las actualizaciones de nombramientos que me daban para y así continuar con mi licencia ante el magisterio.” (e. Ángel B. Pérez Pérez, 9.07.2022). Su plan de partida segura tenía que esperar porque se le ofrecieron trabajos adicionales. No siempre hay una urgencia por el conflicto comunitario en los municipios indígenas o entre ellos. Por eso se les ofreció otra labor vinculada con el espacio de medios de la comunicación:

Luego me preguntaron: - No podrías traducir? – Contesté en inmediato: - Como no, voy a traducir. - (...) Empecé a traducir todos los resolutivos, todas las iniciativas si son aprobadas a través de distintas comisiones. Desde luego que sesionaban se daba lectura en el pleno, se turnaba a la comisión que correspondiera a la siguiente comisión y se lanzaba aprobado o no aprobado. Se sometía consenso a todo el congreso. Esto es lo que pasábamos en tzotzil, tseltal y también dábamos las noticias en el radio de congreso. (...) En el Canal Diez nos dieron la oportunidad dar algunas noticias, resolutivos y sus traducciones. Hasta hora continuamos en el Congreso de Estado (e. Ángel B. Pérez Pérez, 9.07.2022).

Su nueva ocupación tampoco fue de tiempo completo. Se trataba más bien a un programa semanal dedicado a informar la población indígena en sus propias lenguas sobre los procesos legislativos y labores llevadas a cabo por el Senado Estatal. Se le ofreció trabajo en otro campo:

En el 2017 me turnan a través de la comisión de protección civil, que presidía la diputada Fabiola Vilcidistil de San Cristóbal de distrito 5. Se me comisiona y empiezo de comunicarse con el doctor Luis Manuel Moreneo y doctor Javier Moya, ambos colaboradores de programas de Naciones Unidas. Doctor Luis Manuel Moreno, cual es el secretario de protección civil en el estado me invitó y comenzamos a trabajar en el marco de plan preventivo en cinco pasos. Yo ya estaba al bordo cuando nos tocó el sismo. Estábamos colaborando ahí trayendo dispensas, ayuda humanitaria, botiquines, herramientas. Organizamos todo lo necesario, que se usaba este momento en el sismo 2017. Y a la par venía trabajando para Congreso del Estado. Venía ya atendiendo dos nociones: protección civil en la región Altos tzotzil-tzeltal por hablar la lengua y para el Congreso del Estado atendiendo asuntos indígenas, también presentándolo en la radio. (e. Ángel Bartolomé Pérez Pérez, 9.07.2022).

Los cambios provocados por los resultados electorales de 2018 han provocado los cambios laborales en la vida de Angel menos drásticos como en el caso de Enrique, descritos en el apartado anterior. La buena ola estaba apagándose y Ángel se sintió obligado de volver al magisterio.

En 2018 con el cambio del gobierno quedo fuera de programa de protección civil y ya nada más me quedo con el Congreso del Estado. Debido la situación de la que cuestión económica ya no es la misma percepción salarial y mis hijos están en universidad tuve que incorporarme al magisterio. Por un lado, en el 1 de septiembre de 2019 ya me reincorporé al magisterio. Por otro lado, en el Congreso del Estado afortunadamente todavía tengo la dicha de contar con tareas. Ya no doy noticias, pero ando capturando documentales de las tradiciones. Por ejemplo, corotos reportajes de las fiestas tradicionales indígenas de Zinacantan, Chamula, Chenalhó o Chalchuitan. Estoy haciendo videos traducidos de las lenguas indígenas. Las están proyectando en el Congreso del Estado en un espacio donde se da difusión de los eventos culturales. (e. Ángel B. Pérez Pérez, 9.07.2022).

La historia de Ángel nos dice mucho sobre la vida de los tzotziles contemporáneos. En primer lugar, Ángel pertenece a un grupo de los tzotziles cuales encuentran éxito en la colaboración con instituciones o funcionarios de estatales. En segundo lugar, pertenece a la otra generación de los líderes que Manuel, Jacinto, Elias o Enrique. No es momento para compáralos. A esta tarea nos dedicaremos en conclusiones. Aquí basta observar que el camino pocas veces los lleva por las veredas montañosas de sus aldeas o municipios, obligándolos marchar por las calles

de las ciudades buscando una superación personal e intelectual, en instituciones académicas ubicadas en ciudades y unos laberintos de los pasillos de oficinas gubernamentales. Para esto hay que tener coraje y dejar al lado angustia provocada por los tiempos pasados cuando indígena fue humillado. Sin duda la vida política o social mexicana no es privada de los actos racistas y clasistas. Su potencialidad crece cuando uno se lanza al mundo mestizo, pues es representante de minoría cual se encuentra en el ambiente mayoritario. La historia y experiencias de Ángel le convencieron que los costos de realizarse afuera son más aceptables, lo que no quiere decir que es la última palabra de Ángel en cuanto de tener los cargos en el municipio. Por el momento rechaza trabajar para el municipio de Chenalhó, queriendo dedicarse a la política de otro nivel, siendo representando indígena en el nivel de la región, en el campo educativo, cultural o de difusión. Ángel tiene como respaldo el trabajo para magisterio, pero algún día sus contactos pueden abrirle camino para tener algún cargo municipal o estatal. El tiempo revelara el futuro.

8.F. José Eulogio Gómez Guillén – “No es nada más pedir, pero hay que saber pedir”

En el comienzo de mi investigación me acerque al grupo de los tradicionalistas, para después pasar a los maestros y expresidentes. Todo esto finalmente me ha llevado hacia el Comité del PRI. Sin duda acercamiento a las elecciones municipales fue otro motivo natural donde la política municipal cobraba la vida sistémicamente. El contacto con este gremio he tenido por medio de Manuel Arias Pérez, un expresidente priista, cual participaba en algunos encuentros y preparativos para el plebiscito. Muchos de estos encuentros se llevaban a cabo en la puerta cerrada por esta razón busqué el contacto con el presidente de Comité del Partido PRI, para conocerle e igual preguntar cómo se desarrolla y organiza todo el proceso vinculado con las elecciones, así conocí a José y algo de su historia.

José Eulogio Gómez Guillén nació el 11 de marzo de 1964 en la comunidad (paraje) Tzanembolom en el municipio de Chenalhó. Su padre era nativo de Yabteklum (esp. El pueblo viejo). Este pueblo, como dice su nombre, fungía anteriormente como centro importante del municipio. Probablemente fue uno de los asentamientos más antiguos y lugar del cual se dispersó la población con sus respectivos santos patronos: Santa Catarina (Pantelhó), San Pablo (Chalchihuitán) y San Pedro (Chenalhó). Yabteklum se distingue por organización de sus propias fiestas como, por ejemplo, por su propia fiesta de Carnaval precedente a este organizado en San Pedro. El joven José creció en el lugar de su nacimiento. Su padre fue hijo de Alonso Gómez Lakunix, un líder importante. A su padre- Manuel- le gustaba la política de municipio, al igual que la cuestión del desarrollo. Pasó por varios cargos; el más importante en su vida, fue el de síndico

municipal. José creció en Tzanembolom. Después de terminar la educación básica, comenzó el trabajo en el Instituto Mexicano de Seguro Social, vinculado con el gobierno. Este trabajo consistía en las salidas a las comunidades, la recogida de los datos y la atención a los pacientes. Todo esto estuvo vinculado con los espacios llamados “unidades médicas rurales”. Mientras trabajaba para esta institución en 1997, enfrentó un problema. Como recordamos, era el tiempo cuando Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) operaba en la región organizando a la gente que se rebelaba contra el gobierno. José lo relata como un ataque, un atentado: “Me agredieron y desde ahí he perdido el trabajo”. Poca información nos proporciona el informante a lo que se debía este “problema”. Más luz sobre este acontecimiento arroja el reporte de Frayba intitulado “El camino a la masacre”:

Según versiones oficiales, el 15 de octubre, en la comunidad de Tzanembolom fueron asesinados los señores Gabriel Gómez Guillén y Romeo Hernández Gómez y heridos José Eulogio Guillén, Amílcar Arevalo Carpio y Lucio López Cruz. La versión de los hechos desde el punto de vista de la gente base de apoyo zapatista fue, que un grupo de priistas llegó a la comunidad, amenazándolos y disparando contra la población y que por ello 475 personas salieron huyendo a las montañas para protegerse. El grupo de invasores saqueó sus propiedades y mató muchos de sus animales. Ante los hechos anteriores el presidente de San Pedro convocó al municipio de Polhó a entablar negociaciones a fin de “resolver las diferencias ideológicas mediante la negociación” (CDHFB 1997: 31).

Podemos suponer que, en este tiempo, como Eulogio trabajaba para el gobierno, debía formar parte de los seguidores del partido oficial. Este incidente demuestra las acciones violentas tomadas por los seguidores priistas y la respuesta igualmente violenta por parte de los zapatistas:

El 25 de octubre fueron heridos en un enfrentamiento en las inmediaciones del entronque de Majomut los señores Mariano Pérez Santiz, Lucio Luna Guzmán, Manuel Vázquez Pérez, Agustín Gómez Negocio, Juan Luna Entzin, Abelardo Girón Luna, Antonio Entzín López, Andrés Santiz Jiménez, Sebastián Gómez Arias, Cristóbal Ruiz Pérez, Miguel Vázquez Vázquez y una señora de nombre María Vázquez Pérez. Todos ellos, al parecer originarios del ejido Los Chorros y militantes del PRI y del Partido Cardenista (PC). Los heridos fueron trasladados de urgencia a los diversos hospitales de San Cristóbal de Las Casas. Algunas de las víctimas fueron dadas de altas el mismo día. La agresión se llevó a cabo por un grupo embozado al parecer miembros del Municipio Autónomo. Las autoridades municipales autónomas lo negaron. (ibidem)

El tiempo de efervescencia zapatista en Chiapas a partir de 1997 complicó bastante el escenario en cuanto al poder, líderes y política en los municipios de los Altos de Chiapas. No solo sus pensamientos y los sentimientos de humillación sino la ola de violencia dirigida hacia los indígenas inconformes había transformado varias personas humildes en revolucionarios. Por un lado, varios que tenían poco, podían ganar mucho en los ojos de su comunidad. Otros escogieron la entrada a las filas de neozapatistas como la estrategia para ganarse el mejor futuro:

El melodramático operativo en las colonias chamulas de San Cristóbal de las Casas en días pasados, para perseguir al grupo Guardián de mi Hermano, que se supone tráfico de drogas y armas, nada tenía que ver con Chenalhó, pero sirvió de “muestra” de cómo operarían la PFP y el Ejército en Polhó. Ese grupo, no asociado con el gobierno, es perseguible siempre que hace falta. En cambio, el gobierno no admite la existencia de paramilitares en Chenalhó.

El vocero de los autónomos dice: “En Tzanembolom hay gente de los paramilitares de Máscara Roja. Sus jefes son medio mestizos, de la familia Guillén” (a la que pertenecía Carmen Gómez Guillén, una de las víctimas de la emboscada). Y menciona a José Eulogio Gómez Guillén y a Emilio Rodríguez Méndez como cabezas de ese grupo. El esposo de la mujer asesinada, Mariano Gómez Gómez, el cual resultó herido, es quien acusa a Mariano Jiménez, y da base legal al asedio sobre Polhó (Jornada: 2000).

No se trataba solo de la pérdida del trabajo. Tampoco lo que pasaba en aquellos tiempos parecía una película de segunda o más bien de tercera categoría; para nada fue algo melodramático. Se trataba de aprovechar a unos indígenas sin tierra, como mantenía el padre Chanteau, como cómplices priistas para enfrentarse a las bases de apoyo zapatistas. Unos tenían sus esperanzas con el gobierno, otros con Marcos, pero solo los primeros se sentían impunes, lo que los llevó, como recordamos, a tomar el papel de los ejecutores en la masacre de Acteal.

José se mudó a Yabteklum. Ahí tenía la casa. Vino para vivir con sus hijas. Su esposa trabajaba como maestra en educación preescolar. Su vida, poco a poco, volvía a la normalidad, por esta razón: “Comité de Educación. El próximo cargo que ha fungido fue de festejo. Se trataba de organizar las fiestas tradicionales de Yabteklum. El siguiente que me ha tocado fue 2003-2004 como *juez paxion* en Yabteklum, para la fiesta de Carnaval en el pueblo. Después del 2006 me nombraron agente rural municipal” (e. José E. Gómez Guillén: 5.04.2015).

Toda esta carrera fue posible a pesar de los problemas vinculados con actividades de los paramilitares. En cada comunidad los sectores más importantes como educación, energía eléctrica, agua y etc. tiene sus grupos de trabajo, llamados Comités. A parte en Yabteklum, como recordamos, existe otro calendario de las fiestas. Por esta razón se necesita personas responsables de organizar estos festivos, por ejemplo, la mencionada ya fiesta del carnaval o *tajimol k'in* en su versión organizada en Yabteklum distinta de la organizada en San Pedro. Entrega de José a favor de la comunidad consistía de su trabajo en el Comité dedicado a la organización de las fiestas. A parte fungía en otros cuerpos, igual representando el municipio afuera frente a las organizaciones trabajando para el ámbito indígena: “Yo ocupé cargos en el nivel municipal y estatal, formé parte del consejo consultivo indígena. Este puesto desempeñe seis años a partir de 2006. El trabajo del consejo consultivo indígena que se desarrolla dentro del CDI con la sede en San Cristóbal. Nosotros como consejo ayudábamos para planear, hacer proyectos, priorizar las obras, para elegir las más necesarias para el pueblo” (e. José E. Gómez Guillén: 5.04.2015).

Terminando su trabajo en CDI, y también recogiendo la experiencia como primer regidor de Chenalhó, Eulogio vio la necesidad de seguir impulsando el desarrollo en el municipio. Una de los ONGes se organizó para preparar un diagnóstico municipal de Chenalhó para determinar las necesidades y las direcciones del cambio. La planificación comenzó en el 2010 y la colaboración

después de la presentación del proyecto en julio 2011. Primero se estableció enlace con el municipio. Después se hizo la presentación de la iniciativa ante la asamblea municipal. Se presenciaron ahí las autoridades de Chenalhó, los representantes de la Fundación W.K. Kellogg y el Instituto para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica A.C. (IDESMAC). La iniciativa consistía en la elaboración de una Planeación territorial y otorgar el funcionamiento del Consejo Municipal de Desarrollo Rural Sustentable (CMDRS). El papel decisivo para esta labor fue previsto para los propios habitantes de Chenalhó. Así los miembros de la comunidad elaboraban los Acuerdos de Colaboración para la Gestión Territorial y dirigían la instalación e institucionalización del Consejo Municipal de Desarrollo Rural Sustentable (CMDRS). Todo esto tenía como finalidad la coordinación y orientación del proceso de gestión territorial. Los Acuerdos de Colaboración fueron entendidos como la enunciación de un conjunto de actividades que permiten formular, instrumentar y evaluar acciones destinadas a la transformación de las condiciones actuales del municipio (AGTCH, 2014: 6). Así José con otros representantes de la población chenalhera entró al Consejo Municipal de Desarrollo Rural Sustentable (CMDRS).

Figura 8.12. La Composición de Consejo Municipal de Desarrollo Rural Sustentable (CMDRS); fuente (AGTCH, 2014:2).

Consejeros Municipales trabajando en proyecto de parte de Chenalhó:		
Alejandro Pérez Pérez	José Eulogio Guillen Gómez	Antonio Santis Gómez
Domingo Velazco Velazco	Pascual Álvarez Álvarez	Sebastián Gómez Pérez
Juan Gómez Méndez	Marcos Gómez Velazco	Antonio Vázquez Pérez
Armando Gutiérrez Pérez	Roberto Pérez Pérez	Jaime Vázquez Pérez
Maximino Pérez Pérez		Víctor Manuel Gómez Pérez

Su labor dentro del equipo se enfocaba en temas sociales. Su mesa concernía cuestiones de salud, educación y caminos. El Instituto para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica A.C. (IDESMAC) se enfocó en el trabajo entre generaciones. Para la elaboración de este plan se han creado siguientes grupos y cuerpos: 1) el Consejo Municipal de Desarrollo Rural Sustentable (CMDRS), 2) Comités Municipales de Mujeres y Jóvenes, 3) Comunidad de Aprendizaje, 4) Círculo de Aliados, 5) Bankilales. Merece presentar estos grupos y cuerpos definidos en el documento para dar nos cuenta de su composición, maneras de trabajar y objetivos. Seguiremos uno por uno, así que el Consejo Municipal de Desarrollo Rural Sustentable (CMDRS) se planteó con una visión siguiente:

La instrumentación del Consejo Municipal de Desarrollo Rural Sustentable (CMDRS) de Chenalhó, se plantea como una plataforma colaborativa, partiendo de los fundamentos epistemológicos del diálogo y el reconocimiento de las diferencias. Es decir, es un mecanismo de innovación para la generación de acuerdos a partir del intercambio público de ideas y la creación de conocimiento colectivo. Esta plataforma permite que los actores locales y externos materialicen su participación en acciones concretas, inicialmente con la

elaboración de los Acuerdos de Colaboración y posteriormente con su gestión, seguimiento y evaluación de las transformaciones que se detonen en el territorio (ACGTCH: 19).

Y se ha determinado su forma en la manera siguiente:

El CMDRS es una colectividad surgida de la innovación institucional y del respeto inclusivo de las formas tradicionales de organización existentes en el territorio. Esta nueva colectividad reinventa la identidad cultural mediante la definición de un futuro común, la construcción de un *lekil kuxlejal* (buen vivir), dando nuevos significados a conceptos como organización, comunidad, diálogo, acuerdo, entre otros. Además, es un mecanismo que cohesiona el tejido local por medio del intercambio de saberes entre los diferentes sectores, actores, estructuras y territorios. Los nodos de conexión establecidos por el CMDRS activan el diálogo intercultural y apuntan hacia la transformación del quehacer político municipal, es en resumen una plataforma para la acción ciudadana local. (ACGTCH: 19)

La estructura del CMDRS surge entonces de “una innovación institucional y del respeto inclusivo de las formas tradicionales de organización existentes en el territorio” y se la describe de manera siguiente:

La estructura del CMDRS está diseñada para que en ella participen diferentes actores que forman parte del tejido social (económico, político, productivo, etario, entre otros), ponderando el fortalecimiento de quienes representan el núcleo del proceso de Planeación por Acuerdos.

Al respecto se reconocen tres grandes actores que componen la sociedad local: mujeres, jóvenes y productores. Los dos primeros, han visto limitada su participación en la toma de decisiones por las estructuras tradicionales; por ello, en la estructura del CMDRS se contempla la creación del Comité de Mujeres y el Comité de Jóvenes como una acción afirmativa que empodera a ambos.

De este modo las iniciativas presentadas ante el CMDRS, deben contar con la aprobación de los Comités de Mujeres y/o el Comité de Jóvenes, para evitar en la medida de lo posible, la imposición de perspectivas dominantes. Esta estructura y las decisiones asociadas son parte vital de un proceso de gestión territorial que reconoce la obligatoriedad de incorporar ambas visiones para propiciar los cambios significativos contenidos en los presentes Acuerdos. (ACGTCH: 19)

Establecimiento de las relaciones e intercambio entre estos grupos crean lo que se llama en el diagnóstico “comunidad de aprendizaje” (CdA):

Una “comunidad de aprendizaje” (CdA) es una colectivo socio-territorial, que asume un proyecto educativo y cultural propio, enmarcado y orientado al fortalecimiento de los procesos locales para educarse a sí misma, mediante un esfuerzo propio, colaborativo y de apoyo mutuo. Está conformada por un grupo de personas que se encuentran en un mismo entorno, ya sea virtual o presencial y que tienen un interés común de aprendizaje con objetivos particulares. (ACGTCH: 19-20)

Esta organización que junta los elementos modernos con los tradicionales (o por lo menos lo presenta así) también coopera con “círculo de aliados”:

Como una manera de fortalecer la discusión conceptual y el proceso de gestión territorial de los Acuerdos, se ha creado una red de aliados alrededor de los CMDRS, que pueden contribuir a una mejor orientación de los diferentes temas incluidos. La red se denomina “Círculo de Aliados” y participan organismos de la sociedad civil organizada (OSC), Asociaciones de productores, fundaciones, representantes de la Academia, así como de actores interesados con incidencia en el territorio y que a juicio del conjunto de los CMDRS amerite estar representado en dicho organismo. La relación con los actores se establece de acuerdo a su aporte e intereses: las OSC han sido reconocidas como profesionales en la ejecución de acciones encaminadas a la resolución de conflictos económicos, ambientales, organizativos, de género, entre otros; las dependencias y/o fundaciones tienen el mandato de financiar acciones en ese mismo sentido; los representantes de la Academia contribuyen a una discusión metodológica, tecnológica y conceptual que es importante considerar.

La imagen conceptual de los CMDRS, es la representación de una red interrelacionada que parte de los actores locales, alrededor se establece un Círculo de Aliados que coadyuva y orienta la toma de decisiones estratégicas. La vinculación en red permite al CMDRS emprender acciones en diferentes niveles y direcciones, como participar en varias agendas. En principio, la formación de un Consejo es una red simple de involucrados e interesados en el desarrollo de un territorio específico, esta estructura permite vincularse a otros territorios u

organismos de gestión, creando nuevos y múltiples Círculos de Aliados permanentes o temporales en la que la estructura original va integrando una red de redes.

El Círculo de Aliados es en síntesis un mecanismo de agencia socio-territorial compartida, que considera la formación de nodos y agentes. Es la estructura que soporta y sostiene una enorme cantidad de interacciones entre agentes, cada uno capaz de actuar colaborativamente con los otros, y con la capacidad de adaptación y cambio como consecuencia de las influencias recibidas por quienes le rodean. El Círculo de Aliados se construye así, por agentes en continua relación, que comparten y negocian en conjunto y en el territorio. (ACGTCH: 20-21)

También en el documento aparecen varios términos en tzotzil. Uno de estos es “bankilal” que mencionamos al inicio de este capítulo. Se lo explica de siguiente manera:

La palabra bankilal (hermano mayor) es un concepto polisémico y aglutinante, uno de sus principales significados se refiere a la responsabilidad de proteger, también es equivalente para nombrar al guardián, el encargado, el acompañante, el de la voluntad grande o de carácter. Todas estas cualidades son, para los tzotziles y tseltales, parte esencial que debe cumplir una persona que mantiene el vínculo espiritual con lo sagrado y lo divino.

En el contexto de los CMDRS y la Comunidad de Aprendizaje de los Altos de Chiapas, el término se emplea para representar a las personas respetadas o de alta jerarquía y liderazgo, es decir, es la forma de denominar a aquellas mujeres y hombres que se están formando de manera más detallada, en la comprensión y el seguimiento de los Acuerdos de Colaboración en un espacio denominado Yaw'il tsohawanej (casa del pensamiento).

Los bankilales se reúnen cada tres meses en el Yaw'il tsohawanej, en conversatorios temáticos, orientados a consensuar acciones dialógicas; es decir, acordar los mecanismos que permiten llevar a cabo los Acuerdos en cada municipio a partir de la organización, la cooperación y el aprendizaje colaborativo. (ACGTCH: 20-21)



Figura 8.13. Reunión de trabajo con IDESMAC-San Cristóbal en instalaciones de DIF Chenalhó. José Eulogio Gómez Guillén se encuentra en segundo lugar de la izquierda, entre dos mujeres (fuente: archivo personal de José Eulogio Gómez Guillén).

Los Acuerdos de colaboración fueron pensados para elaborarlos con “una metodología de trabajo” denominada *li be' bux xi jxanojutik* (el camino que seguimos) y que son producto del *taj chaptik loil* (unir todas las palabras o diálogo intercultural). Esta unión se tenía que basar en las siguientes nociones, o pasos:

1. *Ja kusi tajkanti'k* (lo que queremos cambiar/campo Actual). Es la medida que refiere al estado en que se encuentra el sistema socio-territorial (la comunidad, el municipio, la región) en el momento actual.

2. *Bu to xu xikotutik* (hasta donde podemos llegar/campo potencial). Constituye el umbral de las aspiraciones y deseos de los actores con respecto a su futuro. En él se encuentran nociones que generalmente afirman la igualdad, la equidad, la no violencia, la autosuficiencia, la autogestión y la sustentabilidad.
3. *Taj nopti'k vayu'k* (pensemos primero/campo próximo de construcción). Representa un espacio de construcción colectiva para la transformación de la realidad; refiere a los acuerdos sociales y culturales que el grupo realiza con base al reconocimiento de sus fortalezas cuyo propósito es modificar el estado actual de las cosas.
4. *Taj chaptik loil* (unir todas las palabras/consenso intercultural). El Consenso se alcanzó a través del diálogo intercultural, entre los integrantes del CMDRS, las autoridades municipales, las asambleas comunitarias y el Instituto para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica A.C., donde las distintas opciones se valoraron mediante procedimientos democráticos.
5. *Ja komun laj champik loil* (Lo que acordamos hacer/Acuerdos de Colaboración). La acción colectiva resulta indispensable para el aprendizaje social. El principio bajo el cual los actores reinterpretan su realidad y crean nociones propias es el que permite establecer una mediación o facilitación que acompañe el diálogo (AGTCH, 2014: 6-7).

El proceso de la elaboración del diagnóstico por el Instituto de Desarrollo Sustentable en Mesoamérica A.C. (IDESMAC) en colaboración con el Consejo Municipal de Desarrollo Sustentable (CMDRS) elaborados según los principales retos definidos en los Acuerdos, correspondían a los tres ejes de la sustentividad: lo económico productivo, social y ambiental. Los asuntos cruciales para el municipio se determinaron de manera siguiente: 1) Gestión y manejo del agua, 2) Seguridad alimentaria, 3) Manejo inadecuado de Residuos, 4) Viviendas Precarias, 6) Deforestación (AGTCH, 2014: 198-199). Los comités en microrregiones de Chenalhó se han comprometido a encabezar las gestiones que correspondan para llevar a cabo el plan. Se reconoció la importancia de fortalecer las capacidades y hacer funcionar el CMDRS con la colaboración de otros actores externos, sean públicos, sociales, de investigación, privados entre otros. De esa forma se ha conformado un cuerpo de consejeros asesores para la puesta en marcha de las propuestas por microrregión dentro del marco general de la Planeación Municipal por Acuerdos. A esta manera José había entrado en el trabajo y colaboración en este proyecto. Su labor constaba de recolectar los datos y determinar las necesidades. También guiaba los trabajos de los jóvenes de Yabteklum, para introducirlos en el proyecto. Su trabajo consistía en colaboración con tres coordinadores jóvenes en cada de los campos que le tocaban (e. José Eulogio Gómez Guillén 16.04.2015). Los trabajos dentro de la ONG también cambiaron la perspectiva de José concientizando su visión y agilizando el proceso de buscar apoyos y financiamientos de manera más organizada y no solo verla como un parte del juego político:

Y el trabajo del consejo y el trabajo de comité es la concientización de la gente, porque no es nada más pedir, pero hay que saber pedir, hay que saber qué hace falta, cual es la prioridad para el desarrollo del pueblo para las comunidades. Mucha gente pide material para la vivienda es material lo regala, lo vende no hay desarrollo no hay progreso. En cuestión a cambio de dar material, pues habría que conformarse con CONAPO con CDI y SEDESOL en mejoramiento de las viviendas y no dar este material. En este sentido compromiso con presidente y comité es exactamente trabajar en mano con el presidente, entregarle proyecto que sepa dónde empezar. Entonces compromiso con partido y más que nada (e. José E. Gómez Guillén: 15.04.2015)

Las propuestas elaboradas para el diagnóstico determinaron las temáticas de las obras necesarias para la campaña de 2015. Dentro de estas se encontraban una universidad en el territorio de

Chenalhó, igual como hospital en Yabteklum. No solo se trataba de indicar la necesidad de construir un hospital, pero también como equiparlo e abastecerlo de los insumos, medicamentos al igual que como organizar el trabajo de los centros de salud municipales. El trabajo sobre el diagnóstico le hizo pensar críticamente sobre los intereses contradictorios que se encuentran en juego. Esto pudo observar como político, miembro de la comunidad:

Hay muchos condicionantes de no lograr el desarrollo del municipio, de hecho, está de por medio de las políticas y dentro de los partidos políticos no dejan que se desarrolle el pueblo y más que nada los intereses, intereses personales, intereses incluso de propio ayuntamiento, porque al llegar de ser presidente hay muchos intereses por medio y uno de ellos es lo económico. No es nada más tener el poder, sino de lo económico. Y desafortunadamente un presidente municipal no llega a cumplir con el objetivo como funcionario público, porque desconoce prácticamente que tiene, que hace falta al municipio. No cuenta con herramientas, con un diagnóstico municipal, con un proyecto que es que hay que hacer por dónde empezar y cuánto dinero se necesita y que dependencias uno puede llegar para que sea apoyado al nivel estatal, federal, fundaciones (e. José E. Gómez Guillén: 15.04.2015).

Aquí José entra en polémica con uno de los mestizos empleados por el ayuntamiento para organizar eventos deportivos. La visión que él presentaba era pragmática y menos idealista. Cuando le pedí un comentario acerca de los presidentes municipales plasmó su idea en la siguiente frase: “Quien reparte toma la mejor parte”. José conocía bien la realidad de gobernar en Chenalhó. El poder se vinculaba con administrar los fondos públicos, lo que significaba poder ofrecer contratos a las empresas constructoras, aprovechando algún porcentaje u otros favores, igual como exigir el dinero de diezmo por aceptar una obra a realización. Existían varios modos de sacar provecho de administrar el presupuesto municipal. En cambio, José quería que sea alguien con misión y no centrado en el provecho económico propio. Esto contradice a su apoyo o formación del ayuntamiento con Martín, pero, ésta es otra historia la que nos contara más adelante Ángel. Volviendo al tema del trabajo y su fruto, según José, el nuevo presidente electo debería conocer, leer y estudiar el diagnóstico municipal elaborado. El documento estaba listo y presentado el día 23 de febrero de 2015 en Poliforum de Tuxtla Gutiérrez. Se lo presentó con las autoridades al nivel estatal y federal. José afirmaba: “El diagnóstico animaba para tomar compromisos. Tenemos un círculo de los aliados, las organizaciones fundaciones. Igual hay planes a corto mediano y largo plazo. Va por un buen camino” (e. José E. Gómez Guillén: 15.04.2015).

Parecería que iba por buen camino otro asunto. Mientras José trabajaba como parte del proyecto organizado por ONG, también se le otorgaron otros dos cargos. Primero en el orden tradicional: “Me nombraron como I regidor en Chenalhó, pase cuando era el presidente - el licenciado Martín. Ocupé este cargo en el año 2012”. Su trabajo previo le ayudó ocupar este cargo durante la presidencia de un *kaxlan* - Martín. Ese acontecimiento de nombrar por PRI de Chenalhó a un mestizo y después elegirlo como presidente nos dice algo sobre los tiempos y situación en municipio indígena. Esta situación nos describió muy bien Ángel y por eso no hay que volver a esto. No sabemos si las razones de su nominación fueron sus méritos, larga colaboración con el

PRI, amistad con “más rico *kaxlan*” de pueblo, proveniencia o tal vez todos estos elementos. Martin no es indígena, igual no se puede decir en plenitud así sobre José. Esa experiencia le he preparado para otro cargo, pero más vinculado con el mundo modernos. Se trataba de sistema político, diciendo con precisión partidista. Le nombraron como el presidente de partido PRI en Chenalhó por su trabajo y la insistencia en desarrollo.

El comité del Partido Revolucionario Institucional en Chenalhó y sus miembros trabajan en los campos determinados, según los puestos designados. La manera de escoger estos representantes depende de una asamblea al nivel de municipio. Se juntan representantes de todas las comunidades, alrededor de cien agentes, respectivos comités comunitarios, pasados presidentes y síndicos, pasados regidores. Todos se juntan para tomar la decisión acerca de quién dirigirá el partido al nivel municipal. Esto quiere decir que las decisiones se tomarán desde abajo, aunque, por supuesto, hay maneras de impulsar, promover y proponer algunos candidatos. Al fin de cuentas el pueblo y sus representantes toman la decisión. Después se manda la lista de los escogidos en el municipio y se obtiene los nombramientos por parte del presidente del partido estatal. La dinámica es la misma como en caso del plebiscito. Los candidatos se presentan en templete en tercetos. La descripción minuciosa de este procedimiento se presenta en el siguiente capítulo. De esta manera se conformó el Comité del Partido Revolucionario Institucional en Chenalhó. Su composición en el periodo antes del plebiscito 2015 la podemos apreciar en la siguiente tabla.

Figura 8.14. La composición del Comité del Revolucionario Institucional en Chenalhó (2015); fuente (e. José Eulogio G. Guillén: 15.04.2015)

El Comité del Partido Revolucionario Institucional en Chenalhó (2015)	
Presidente del Comité de PRI	José Eulogio Gómez Guillén
Secretario general	Juan Mauricio Díaz
Secretario de la organización política	Felipe Gómez Arias
Secretario de la organización indígena	Enrique Vásquez Gómez
Secretario de acción y gestión social	Alonso Pérez Pérez
Secretario de administración y finanzas	Pascual Gómez Arias

A primera vista a José lo tocaba una tarea fácil, es decir, mediar entre los grupos y sus líderes para después ganar en las elecciones para el PRI. Era jefe no de cualquier partido, sino del PRI – el grupo que aún tenía una cierta hegemonía entre los indígenas de Los Altos de Chiapas: “Viendo el panorama como está, el PRI ha gobernado siempre y hace años y hay historia que con el primer presidente ha gobernado el PRI y sigue gobernando. Es nuestra responsabilidad y como comité triunfar en estas próximas elecciones. Esa sería una de las cosas. (e. José E. Gómez Guillén: 15.04.2015).

José afirmaba, que: “Todo cargo es diferente, pasando por comité comunitario, regidor, etc. se tiene todo el panorama” (e. José E. Gómez Guillén: 15.04.2015). Por lo consiguiente a José

faltaba solo ser presidente, pero esta vez lo tocó frenar sus ambiciones y preparar a alguien para este puesto.

Eso es un problema de autoridad municipal y actualmente de nosotros como Comité a que gane el Profesor Santos que es el candidato del PRI. El compromiso de nosotros como Comité o principalmente mío, como presidente del partido es trabajar del mano con el presidente. Entregar en su momento como el salga electo en las votaciones de 19 de julio para regarle el diagnóstico municipal y trabaja con ello, que el conozca, que hay y que hace falta y por donde hay que empezar. Para que saber de trabajar hay que saber priorizar (e. José E. Gómez Guillén: 15.04.2015).

José opinaba que el presidente es como cabeza y debe tener conocimiento de todo lo que está pasando. La división en ayuntamiento sí ayuda, pero en caso del presidente, éste trabaja con sus secretarios para, de esta manera, tener conocimiento de todo. Recibe todas las informaciones y toma las decisiones en cada cuestión. Sus decisiones no son absolutas o déspotas. Pues éstas dependen del pueblo, al igual que el acceso a los fondos para poder recuperar lo que había gastado en la campaña. Se conoce las practicas del financiamiento de las campañas por las empresas de construcción las que esperan a cambio a que el futuro presidente les otorgue el contrato para las construcciones en el municipio. Sobre esta práctica José dijo lo siguiente: “Un presidente que se está imponiendo afecta al municipio económicamente, pero si queda, quiere recuperar el dinero y lo tienen que sacar de las obras. Pueblo se dio cuenta si iba con este tipo de presidentes- El pueblo va a quedar más amolado económicamente. Un presidente así, como era Martin, invierte, pero después quiere jalar y jala el doble”. (e. José E. Gómez Guillén: 15.04.2015).

Para ser elegido para el presidente, como afirma José, uno debe tener un perfil. En primer lugar, tiene que ser la persona que no se ha metido en problemas. Sobre todo, se trata de un comportamiento bien visto por parte de paraje, comunidad, municipio. José agrega que la persona debería ser educada siguiendo buenos principios. A estos se incluye la participación en la vida de la comunidad, la cooperación, las ganas para trabajar y el cumplimiento con los cargos (e. José E. Gómez Guillén: 15.04.2015). A la pregunta si una mujer podía hipotéticamente ser presidenta, José me contestó, como recordamos en la parte histórica una mujer apareció en los plebiscitos del PRI, igual como se las presentaba como candidatas a varios puestos para mantener la paridad:

Es bastante difícil. Creo que, a pesar de que la mujer se está reflejando mucho en la política, actualmente, es poco probable que lo haga bien. Chenalhó avanzó mucho en la cuestión religiosa. Ya a éstos que son religiosos ya no los interesa mucho los Usos y Costumbres del pueblo y la autoridad. El expresidente y CNC de ahora es Victorio. Él era religioso siendo presidente. Él tuvo que llevar la normatividad y los usos de costumbres como se desarrolla cuando eres un presidente municipal. Él que se tenía que hincar, como has visto en las fiestas tradicionales. Se hincan en la iglesia, se persignan, tienen una chamarra negra que trae una cruz atrás. Todo esto tuvo que hacer, entonces siendo religioso él tuvo que seguir pasos de los usos y costumbres de una autoridad (...). Yo lo veo hasta el momento bastante difícil por usos y costumbres que una mujer vaya a quedar. Chenalhó tiene un alto porcentaje de la gente que es tradicionalista. Va a ser un poco difícil que una mujer tome el bastón del mando, va a estar un poco difícil que una mujer vaya adelante con un bastón del mando y atrás el síndico, toda la autoridad que se forma. Yo creo que va a estar bastante difícil para ella, no han arraigado de manera total los usos y costumbres acá. (e. José E. Gómez Guillén: 15.04.2015).

José trataba de definir los problemas claves para el municipio y la región. La tarea vinculada con los preparativos de diagnóstico y las experiencias propias de él como habitante de Chenalhó, le permiten examinar el paternalismo deseado por parte de los pedranos:

Últimamente en nuestro pueblo, casi en todos pueblos se ha descompuesto la vida, porque ha avanzado mucho el paternalismo. En zonas indígenas la vida se ha compuesto por el paternalismo. Quieren que el gobierno dé todo. Nosotros como consejo de desarrollo rural sustentable queremos cambiar la mentalidad de la gente. No solo que hay pedir, pero también hay que aportar. Yo doy tanto y el gobierno da la otra parte. El paternalismo ha afectado demasiado las zonas indígenas y por eso los pleitos, por eso problema del presidente actual José con Colonia Puebla, por paternalismo. Mientras más gobierno da, más pueblo quiere. Los apoyos que han dado como PROCAMPO, PROSPERA, que era OPORTUNIDADES antes, los apoyos para Café son embarradas que gobierno da. Cuando yo era consejo consultivo de CDI, yo no estaba de acuerdo con estas embarradas pues es meter el paternalismo a la gente. Ahora las mujeres no quieren planificar. ¿Por qué no quieren planificar? Entre más hijos tengan o estudian, más beca les da el gobierno en PROSPERA o en OPORTUNIDADES. Y no es suficiente. Lo que falta son las fuentes del trabajo. Nosotros dentro el proyecto vemos la necesidad de crear fuentes del trabajo, que la gente no emigra a los otros estados, naciones. (e. José E. Gómez Guillén: 15.04.2015).

Los errores de juventud provocados por la insistencia en superación de su estatus y esperanzas para tener mejor vida empujaron a José hacia colaboración con el partido mayoritario. La historia local de este periodo revela el papel deestabilizador de poder que se encamina a dominar la situación durante el levantamiento neozapatista. Participación en estos hechos influyeron en la vida de José y de manera clara demostraron la tragedia de la población indígena empobrecida y, por eso, vulnerable a la manipulación. La militancia en las filas del priismo hasta el momento le he ofrecido el trabajo asalariado en las instituciones y dependencias vinculadas con gobierno, como IFE o CDI. Seguimiento como miembro de la comunidad que fungía con los cargos y también en la política municipal le permitieron ocupar el cargo directivo en el partido PRI. La decadencia del priismo y sus fallas bien conocidas en todos los niveles de poder, resultaron decisivos para el destino de partido hasta ahora hegemónico. El poder nunca es dado para siempre, lo que pronto descubriría.

8.G. Moisés Pérez Arias: “Hay que ser jugador de *tajimol politika*”

Moisés Pérez Arias tenía una de sus casas en frente del lugar donde me hospedaba durante mi trabajo de campo en San Pedro Chenalhó. Fue el otro, segundo o tercero descubrimiento de tener a los líderes como vecinos. Jacinto Arias Pérez, como recordamos, vivía a unas dos cuerdas del lugar donde me hospedaba en San Cristóbal de las Casas. En la misma esquina donde permanecía durante trabajo de campo vivía o radicaba mencionado anteriormente Enrique Pérez López y también Moisés Pérez Arias nuestro protagonista en este apartado y él de los futuros acontecimientos descritos en la siguiente parte.

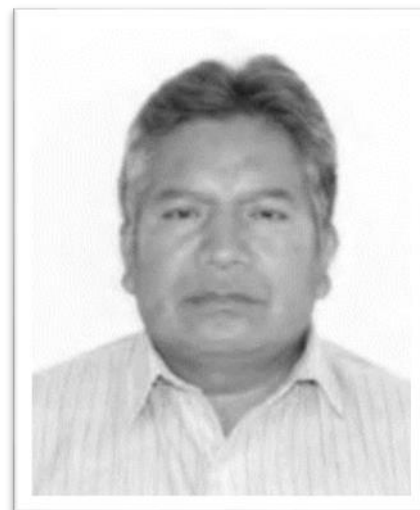
A Moisés Pérez Arias le encontraba y saludaba varias veces, paseando en las ocasiones cuando me juntaba con uno de sus familiares – Juan. Me reconocía por contactos previos con algunos representantes del linaje Pasinsa, sobre todo con Elías, Samuel y ya mencionado Juan. A

primera vista se veía un poco de competencia entre los miembros de la familia. Por supuesto, yo no era el motivo de esta rivalidad, pero entre Moisés y sus familiares se notaba una cierta reserva. Sus familiares se lo presentaban como una persona con ganas, ambiciones y misión de seguir con los juegos políticos.

Durante estos cortos encuentros previos a las dos o tres entrevistas que pude realizar con él, no me parecía una persona muy habladora con una gran necesidad de autopresentación. Seguro yo no era su público, igual nuestra comunicación podría ser marcada por falta de mis plenas habilidades en tzotzil. Cuando le solicité una entrevista sobre la situación política de Chenalhó, me respondió de inmediato. En una tarde de 2015 me invitó a su casa en San Pedro la que está en frente de la posada “La Cabañita”. No sabía que me tocaría volver allí durante uno de los encuentros de sus seguidores políticos mientras harían sus preparativos para el plebiscito y las elecciones. Tal vez Moisés quería ser visto en compañía de un *kaxlan*, opinando sobre la situación política de Chenalhó o, tal vez, no había otra oportunidad para vernos a solas.

Figura 8.15. Fotografía de Moisés Pérez Arias.

Moisés Pérez Arias nació en el año 1962. Es originario de Chibtik y pertenece al linaje Pasinsa. Su familia es conocida por su conversión religiosa al presbiterianismo, ocurrida en la generación de sus padres entre décadas de los años 50 y 60 de siglo pasado (Jacorzynski, 2020). Esta decisión influyó en todo el linaje y cada uno de sus miembros, pero, por supuesto, no de la misma manera. “Creo que la bendición del Dios ayudó mucho - recuerda Moisés - porque nuestros padres entonces ya no bebían trago, ya no tomaban, ya no, dejaron de tomar. Si no hubiera religión en Chibtik, a lo mejor no estuviéramos aquí nosotros. Fuéramos unos borrachos todos, a lo mejor no nos hubieran dado nuestro estudio, no hubiéramos podido salir”.



Por un lado, la conversión permitió a los habitantes de Chibtik tomar su propia ruta, es decir, comunicarse con la gente foránea, tener contactos con los extranjeros, crear otras jerarquías dentro de la iglesia protestante, etc. Por otro lado, este acontecimiento excluyó a la gente de Chibtik de la unión de los parajes de Chenalhó. Antes de la conversión todos participaban en el sistema de cargos donde se veneraba y desarrollaban el culto a los santos. Esta gente como recordamos se suele llamar a sí misma “tradicionalistas” o en español tzotzilizado- *kostumbre*. De este gremio, si no de las personas que por lo menos no negaban las creencias tradicionales, se solía escoger candidatos a los puestos municipales. Otro factor indispensable era pertenecer al PRI, el único

partido aceptado en el municipio. La gente de Chibtik escogieron otra fe y se volvieron presbiterianos, lo que repercutiría en largos años de represalias por parte de la población mayoritaria.

Moisés quien, como Elías su primo, nació en el seno de la familia presbiteriana. Entre 1970-1976 frecuentaba la escuela primaria. Su educación comenzó en Chibtik. Su primer maestro era Abram Díaz Gómez de Natividad, la comunidad cercana ubicada al lado de San Pedro. El padre de Moisés había prestado al maestro su casita en Chibtik. Las clases se llevaban a cabo primero en la casita prestada y después en el templo. En aquellos tiempos la escuela era un edificio rudimentario de adobe y con el techo de paja. Moisés al terminar su cuarto grado en Chibtik, continuó con el quinto y sexto en otra escuela en Chojolhó. Su nueva escuela fue alejada algunos kilómetros de su comunidad natal, lo que exigía una caminata de alrededor de una hora para poder llegar y asistir en las clases. Los padres del linaje Pasinsa después de la conversión al presbiterianismo, le daban mucha importancia a la educación de sus hijos. La nueva religión les ayudó a expandirse dentro del municipio de Chenalhó y fuera de él.

El padre de Moisés – Agustín - estudiaba la Biblia, sabía de conexiones y política. Era también contratado por los misioneros para traducir la Biblia. Pero sobre todo se lo buscaba y consultaba la gente para las cosas de la política. Moisés recuerda que él opinaba y decidía quién iba a ser el presidente municipal, sobre todo en los tiempos antes de la conversión religiosa. Tal vez el interés por la política heredó de su padre observando su actitud y actividades. Después de terminar su primaria, el padre de Moisés le había mandado con su primo Juan Pérez Arias a una escuela secundaria. No se trataba de una escuela dentro del municipio de Chenalhó, sino ubicada en la ciudad. A sus experiencias y memorias del maltrato por parte de los mestizos conocidos en su infancia en la cabecera municipal, se aunaron otras tantas que sufría durante su adolescencia en Jovel.

La mudanza a Jovel parecía un gran desafío y aventura para los jóvenes tzotziles del linaje Pasinsa. En este grupo se encontraba también Elías Pérez Pérez descrito en segundo apartado de este capítulo, Juan Pérez Arias y Samuel Pérez Arias - otro primo. Los jóvenes, para poder mantenerse en la ciudad, tuvieron que buscar los trabajos que los mestizos ofrecían a los indígenas migrantes a la ciudad: el del mozo, jardinero, cortador de leña:

Primero encontré mi trabajo, encontré mi trabajo de rajar leña. Ahí me dieron hacha: “vas a rajar”, “bueno”- le digo. A Juan también le costo para encontrar su trabajo, encontró hasta en San Ramon parece. Asi estuvimos trabajando, un rato rajar leña, un rato peón, así. Por no aguantar bien las latas otraves me caí, me caí en un colado. Mi primo Juan me dio lastima otra vez: no me regañaban los albañiles, me decían eres un “patojo”. Ahí ya a si sufrimos mucho”. (e. M. Pérez Arias: 04.11.2012)

Por supuesto el dinero no bastaba. Moisés recuerda que muchas veces sufría de hambre. Esto no fue el único sufrimiento provocado por la vida en la ciudad. Estando a unos 40 km de la casa en San Cristóbal de Las Casas, eran simplemente “indios”. Eran discriminados por la mayoría de los

mestizos: “pues porque no sabíamos hablar español también, no sabíamos hablar nada de español. Nos tratan de indios y todo”. Moisés guarda en su memoria casos excepcionales: “Hay unos ahí en el mercado. Vendía atole una señora viejita. ‘Tengan. Pagen cuando tengan dinero. Le daba lastima pues como andábamos pues sin ropa, sin nada. Jodidos andábamos. Ahora sí, los kaxlanes son diferentes, no como antes, no como antes”.

Las otras excursiones a la ciudad eran menos dramáticas nuevamente gracias a su padre. El *mol* Agustín abrió al joven contacto con sus primos, sobre todo con Mariano Pérez Hernández y Antonio Pérez Hernández⁴². Ambos trabajaban como maestros en San Cristóbal y se esperaba que le “echaran la mano”. Ese apoyo a principios de los años ochenta le permitió terminar la secundaria. Entre 1978-1981 Moisés asistía a las clases en la escuela José María Morelos y Pavón en San Cristóbal de las Casas. En segundo año de secundaria Moisés logró encontrar trabajo en un jardín para los niños, es decir en la educación preescolar dedicada a los indígenas y organizada por el INI dentro de un programa llamado – castellanización. Moisés siguió por este camino y se afilió como maestro- promotor de la castellanización. Los recursos ganados en la educación le permitieron comprar la casa en San Pedro Chenalhó. Fue un lujo verdadero en comparación con las condiciones de vida en Chibtik donde, como dice Moisés “sufríamos mucho, no había agua ni luz” (e. Moisés Pérez Arias: 23.04.2015). La dedicación al trabajo no le hizo perder de vista- la familia. Trabajando como maestro compró también una casa en San Cristóbal. Se casó felizmente con una mujer de Huixtán y tiene con ella cuatro hijos. Tal vez por agradecimiento o por sentirse obligado, invitó a su padre en 1983 a su nueva casa. La influencia y la insistencia de su padre para crecer intelectualmente se toma de la mano con el bienestar y crecimiento económico. Estos polos le permitían en futuro soñar sobre realizarse en campo político. Por lo pronto, Moisés tenía que desarrollar su carrera en el campo de educación. Mientras tanto terminó su bachillerato y se formó entre 1985-1988 en el nivel superior en SERFOMACH como maestro de educación preescolar. Este periodo en la política desde su nacimiento hasta cambios en los años noventa recuerda en de la manera siguiente:

Antes no había ningún partido, el único era el PRI. Era único. La elección del candidato en aquellos años para el presidente municipal de Chenalhó no era peleado. Se juntaban todos los líderes, nombraban a quien era el bueno, apto para ser un presidente. Quien es quien respeta la gente, a los hombres mayores, menores a todos; es a él que buscaban, porque no había mucho dinero aquí en el municipio. Así entonces después de muchos años se dividió un poquito. En aquel tiempo no recuerdo en que año apareció lo que fue cardenista. Primero se formó cardenista. No hubo mucho. Hubo en la Libertad, en varios lados, pero cuando era priista fuertemente el ayuntamiento municipal mandó a matar la gente que encabezaban cardenista. Murieron tres hombres en La Libertad, los hicieron a desaparecer, porque otros no querían que hubiera este partido. Había algunos en Natividad los corrieron y salieron huyendo. Se detuvo un poco. Pero después entonces tardó muchos años. El partido PRI seguía con el poder del pueblo. Ganaba con la mayoría, la mayoría. Después otra vez se dio cuenta el pueblo, que era muy mal otra vez se juntó el pueblo aquí en cabecera. Aquí se hacía reuniones en mi casa,

⁴² Como recordamos de la parte histórica dedicada al poder municipal de Chenalhó, Antonio Pérez Hernández fungía como el presidente municipal entre (1968-1970). El periodo de su presidencia abre la primacía de los maestros bilingües en el Ayuntamiento de Chenalhó, con una pausa entre 1971-1974, hasta el fin de la presidencia de Eleuterio Arias Pérez, hermano de Jacinto Arias (Pineda 1993: 162).

algunos líderes aquí vinieron, algunos de Polhó. Todo era PRI. Cardenista como los mataron se calmó. Como se vio que era importante tener otro partido la gente se dividió, digo- algunos. Algún día se va cambiando su pueblo estos que son priistas algún día van a estar chillando y llorando porque los otros va a venir fuertemente. No lo sabíamos que era y era lo zapatista. Se asomó el zapatismo. Ahora si se cambió el pueblo, otro se fueron zapatista, otros así. Se levantó en armas casi todo estado de Chiapas, puros indígenas y cambió. Ahora sí. Cambió el pueblo. De ahí nació la Sociedad Civil de las Abejas y posteriormente José Vásquez que es de Xoyeb. Hizo la primera candidatura para PRD, aquí en el pueblo. Formó un primer grupo, si lo pudo hacer. Hubo mucha gente. No hizo nada PRI, no mando a matar a nadie. Así vinieron subiendo los de PRD. (e. Moisés Pérez Arias: 22.04.2015).

Moisés entró a UPN como estudiante, pero no terminó la universidad. Abandonó sus estudios de fines de semana por tener el cargo. En los años 1999-2001 fungió como presidente de comisariado de bienes comunales en su municipio natal. Tal vez en aquel entonces nació en él la gran pasión por la política: “Era yo muy respetado” y adjunta “he aportado en resolución el conflicto entre Chenalhó y Chamula por la colindancia” (e. Moisés Pérez Arias: 24.04.2015). Su presencia en el puesto vinculado con gobierno municipal y resolución problemas de la tierra con municipio vecino Chamula le permitieron entrar en *tajimol politika* o juego de la política.

Moisés opinaba que *tajimol politika* o el juego de política, cobraba el peso después de la insurrección zapatista. “De ahí entonces fue cuando en ese momento llegó mucho recurso, cuando terminó el tiempo de zapatista. Porque antes de ese, no manejaban dinero los presidentes, y no pedían, no regalaban cosas: “¡Vente! ¡Es que quiero jugar! - nadie decía esto” (e. Moisés Pérez Arias: 24.04.2015). La convicción de Moisés de aparición de los recursos correspondía a los hechos, pues fueron los recursos adicionales. Recordamos que los primeros presupuestos municipales aparecieron a partir de 1983 para calmar la efervescencia por la crisis económica. Una década después ocurrió otra crisis política y, nuevamente, se buscó la manera de debilitar la resistencia popular y la oposición política.

Moisés trabajó por tres años como auxiliar técnico de la zona escolar 010 para el municipio de Chenalhó, y con el mismo cargo, pero en la Jefatura de la zona 710 en San Cristóbal de Las Casas por dos años. Por 25 años brindó el servicio docente en diferentes localidades del municipio. El hecho de jubilarse le permitió dedicarse más a la política.

Tuvieron que pasar más de diez años después de levantamiento zapatista hasta que Moisés tomaría el riesgo parecido a este que corrieron los conversos de su linaje a principios de los 60 del siglo pasado. Ahora no se trataba de religión sino el cambio del partido político. Moisés, como casi todos pedranos, para tener chance y actuar en política activamente había pertenecido al PRI. No había otra opción. Fue el partido hegemónico, cual lograba tener siempre más seguidores. Se lo presentaba como la necesidad de unión comunitaria, aunque en la parte histórica se había demostrado los casos históricos, donde aparecían otros partidos políticos en el ámbito municipal. Los cambios y apariciones de otros partidos en el entorno municipal datamos a la mitad de los

años setentas – Movimiento Cardenista. La nueva apertura ha comenzado en los años noventas del siglo pasado.

Hasta el 2007 Moisés estaba en las filas del PRI. El plebiscito de este año provocó una ruptura dentro del PRI. En aquel tiempo como candidato para el presidente municipal en el plebiscito se nombró a Enrique Ruiz Ruiz. La decisión fue tomada por los agentes y bien preparada por el trabajo del Comité del Partido del PRI con algunos expresidentes. Merece mencionar que Enrique Ruiz Ruiz, como Moisés son de Chibtik. Por un lado, ambición y por otro lado la falta de entendimiento de la designación provocó inconformidad de parte de Moisés. Finalmente, todo lo ocurrido le llevó a abandonar las filas del dominador en el campo político. En la opinión de Moisés la nominación de este candidato, le hizo tomar la decisión de abandonar las filas del PRI. Así estos tiempos decisivos para su carrera recuerda Moisés:

No pudo José Vásquez, vino a ser candidato Agustín Vásquez. Ganó para ser el candidato para la presidencia de parte de PRD, y yo quedé como síndico y no ganamos. Un tal Enrique⁴³ que es de mi comunidad jugó para el PRI. Ganó el PRI otra vez. Jugó, nos ganó a mí y a Agustín Vásquez. Era poco el PRD; yo seguí haciendo las reuniones. Me nombraron, como el comité del partido. Como comité del partido seguí trabajando con uno de los Chorros que se llama Vicente Ruiz Pérez, que fue también el comité del partido PRD. Le dije que trabajáramos juntos, que echáramos ganas. Salí a visitar Belisario Domínguez, Santa Marta... andaba yo por todas las comunidades, diciendo que sí, se debe cambiar al que gobierna nuestro pueblo. El gobierno ya manda mucho dinero y donde está quedando; unos cuantos dineritos nada más. Los que pasan a ser presidentes, lo hacen por los intereses personales. Esto no debe ser así. Es dinero del pueblo y eso es mi idea siempre con la gente. (e. Moisés Pérez Arias 22.04.2015).

El partido opositor más grande también organizó su plebiscito. No sabemos que exactamente pasó entre el plebiscito del PRI y PRD, pero Moisés prácticamente desde principio se hizo un gran líder de esta formación política. Durante el plebiscito “milagrosamente” estaba sentado en una tienda tomando un refresco, cuando oyó su nombre. Esto lo obligó para pasar al templete y ahí fue elegido como candidato a síndico municipal. Al principio “teatralmente” se oponía, expresaba dudas acerca de sus capacidades y sugería que no sabía desempeñar ese cargo. También no sabía si logrará organizar bien su campaña. El maestro Eleuterio, expresidente y hermano de uno de nuestros protagonistas, a saber, Jacinto Arias, le dijo: “no buscamos quien sepa hacerlo, sino quien quiera”. El profesor aceptó su designación, así como el acuerdo que ya tenía hecho la coalición y la propuesta de que entre todos hicieran las estrategias de campaña.

Moisés fue elegido candidato al síndico por el partido PRD. Pero, en las elecciones generales otra vez ganó el PRI con el candidato proveniente del paraje de Moisés – Chibtik. Por eso en los años 2008-2010 Moisés obtuvo el puesto del secretario del Partido Revolucionario Democrático (PRD) para Chenalhó. Moisés observaba la escena política estatal, evaluaba las

⁴³ Enrique Ruiz Ruiz (alias *Tzotziron*) el segundo presidente municipal perteneciente a otra iglesia - presbiteriana.

nuevas oportunidades y establecía alianzas con los políticos al nivel estatal lo que le permitió pasar a la nueva etapa de la lucha política en Chenalhó:

Entonces hicimos con gobierno... mando a los pueblos indígenas Alianza: PRD, PAN, Unidad por Chiapas, Convergencia y Nueva Alianza. Aquí en Chenalhó hicimos un movimiento duro para ganar, cuando llegó ser candidato Martín y yo le dije al pueblo que quisiéramos un plebiscito, sin manejar carro, sin dinero y que hagamos como usos y costumbres. La gente que venga caminando, así como siempre hacían los antepasados y dijeron sí. Hicimos un plebiscito en los baños, en la cancha dos. Se juntó un poco de la gente, pero hubo un grupo Convergencia, vinieron con intereses personales, ya venían con sus candidatos y me nombran candidato allá, como ya llegaron organizados me llaman como síndico. El candidato para presidente tenía problemas en la comunidad. Como es posible, yo no acepto si tiene problemas el candidato, yo no acepto que quedara como síndico. ¿Que será cuando pase hacer su campaña? El no suma la gente, no está bien, mejor hasta aquí nada más. Los que quieren seguirme, siguenme a mi casa y se vienen toda la gente conmigo. Ahí se deshizo el plebiscito (e. Moisés Pérez Arias: 22.04.2015).

Después de dos o tres semanas se organizó otro plebiscito. Moisés aceptó en los encuentros previos con los líderes de otras agrupaciones políticas que no debería participar, porque perdió en el plebiscito pasado. Su respuesta fue inmediata –No hay ningún problema, quiero solo que se retiraran los que gobiernan actualmente. En el nuevo plebiscito organizado ya en parque, con recursos, con la gente llevada en camionetas, etc. Sorprendentemente escogieron a él. Se oponía para aceptar el cargo, conociendo los juegos de política, para finalmente aceptar. En estas condiciones fue nombrado candidato a la presidencia municipal por parte de La Alianza de cinco partidos.

En mayo 2010, como nos cuenta la prensa local, el presidente del Consejo Estatal del PRD, Juan Pablo Zárate Izquierdo, dio a conocer la lista de candidatos que contendrán en las coaliciones “Unidos por Chiapas” y “Solidaridad por Chiapas” tanto para la renovación de Ayuntamientos como para diputados locales tanto de Mayoría de Relativa como de Representación Proporcional. En sesión de Consejo Estatal celebrada en la ciudad de Jiquipilas el 8 de mayo, se aprobaron a los 61 candidatos a presidente municipales, 12 a diputados locales por mayoría relativa y 16 en lista de plurinominales. Entre a los candidatos para el cargo de presidente de Chenalhó apareció la candidatura de Moisés Pérez Arias. A Moisés le tocó un elemento débil en su equipo, es decir un candidato al puesto de síndico, que fue conocido por cortar agua a la gente de su propia comunidad. En opinión de Moisés esto fue motivo de debilidad de su candidatura. Salía a las comunidades con los diputados, organizaba a la gente. Por primera vez sus primos Samuel y Juan, lo apoyaban desde Chibtik. Elías escribía panfletos apelando a la solidaridad indígena contra los racistas mestizos. Los únicos que no apoyaron a Moisés era los hermanos de Elías de Las Limas. Moisés lo explicaba: “nacieron del PRI y deben de morir del PRI, por su religión que no permite que cambien del partido”. La lucha contra el PRI terminó en un fracaso. Ganó Martín el “kaxlan del pueblo” por 900 votos. Moisés en la manera siguiente ha comentado su derrota: “Con el mestizo como es de mucho dinero, no se pudo.”

El perdedor no se quedó sin nada; le dieron el puesto de regidor plurinominal previsto para el PRD (2010-2011). Moisés seguía con el PRD, como recuerda, en aquel entonces era Sergio Ernesto Gutiérrez Villanueva quien organizaba sus encuentros de agitación política para esforzar su candidatura. Convocó cuatro encuentros en Poliforum en Tuxtla, donde Moisés asistió con José Pérez, llamado Mail en Chibtik. También se organizaron los encuentros en rancho “La cosecha” cerca Yoxib. El contacto establecido con el líder estatal del PRD terminó cuando desde nivel federal vino una imposición. A través de Andrés Manuel López Obrador, el jefe de PRD, llegó la noticia del cambio de candidato a una mujer - María Elena Orantes. Así que Moisés había tenido alguna experiencia de trabajar con las mujeres en política. No hubo otra opción sino aceptar esta candidatura por la decisión dentro de jerarquía partidista. De manera siguiente Moisés recuerda intentos de ubicarse en la escena política de Chenalhó a otra mujer, indígena la Lic. Rosa Pérez Pérez primeramente en el PRI y después en el PRD:

Aquí el PRI hizo su plebiscito. Ahí participó una mujer que se llama la Lic. Rosa Pérez Pérez. Participó. Quiso jugar en el partido PRI. En el plebiscito ganó la mayoría de gente. Solo por ser mujer los priistas no le dieron la candidatura. Dijeron no puede gobernar una mujer. Ahí durante el plebiscito comenzaron a lanzar unos huevos, agua o refrescos en botellas. Ahí la bajaron, no la permitieron ganar. Yo era el líder del PRD, me llaman entonces. Nos hicimos la reunión con los Priistas y como a estas horas, nos reunimos en la casa de don Beto. Para planear qué vamos hacer. Ustedes van a seguir en PRD o nos juntemos y los dije que sí, está bien. Nos juntemos, para que la licenciada que juegue en PRD. Nosotros quisimos jalar el PRD. Un tal Eliciao, Muñeco le decimos no quería. Decía que licenciada Rosa no es posible como candidata, aquí tenemos que sacar nuestro candidato como PRD. Nosotros dijimos que no, que licenciada trae mucha gente que nos sume esta genta. Es mejor que la damos chance que ganemos con PRI. (e. Moisés Pérez Arias: 23.04.2015).

Desde este tiempo Rosa comenzó a funcionar como un personaje serio en la política en el nivel municipal. El desacuerdo en el PRI y rechazo de su candidatura durante el plebiscito de ese partido facilitó la decisión para cambiar del partido. Se fue a buscar otro ambiente más favorable con partidos diferentes presentes en la escena municipal. Su peregrinación comenzó con el PRD, pero como nos recuerda Moisés, ahí también aparecieron los inconvenientes. Según Moisés, el PRD y Rosa perdieron por falta del apoyo por parte del PRD estatal. Ana María Orantes, la candidata para la gubernatura por parte del PRD dijo “no con dinero ni obsequios.” Moisés apunta a que esto fue la verdadera causa de la derrota del PRD en Chenalhó: “No nos quiso apoyar”. El *tajimol politika* en Chenalhó no se puede jugar sin dinero u obsequios. Otra palabra que se usa en este contexto en tzotzil es *matanal tajimol* [jugar con regalos], pues el regalo es la condición de ser político. (Moises Pérez Arias: 13.10.2018).

En el horizonte se veía otra oportunidad para Rosa con un aliado de alto calibre, el nuevo gobernador de Chiapas - Manuel Velasco Coello. Ese representaba Partido Verde (PVEM). Moisés, por un lado, como partidario de Rosa y, por otro lado, cansado de la situación en el PRD, anunció a su gente en aquel entonces: “Vamos a buscar otro partido que es el Verde que es Manuel Velasco Coello que viene fuertemente candidateando y nos vamos alinear con él”. La primera

derrota de Rosa no la detuvo. El Verde era desconocido. No invirtió ni tiempo ni dinero en la campaña. Rosa no aceptó el puesto de regidora plurinominal, porque su nuevo colaborador- Velasco Coello tenía previsto para ella otro puesto en la capital de estado. En cambio, Moisés se refugió como responsable de Patronato de Obras en Chibtik al igual que el encargado del Patronato de Carretera en Ejido San Pedro (e. Moisés Pérez Arias 25.04.2015). Pero, se dieron los primeros pasos en esta nueva caminata. Moisés acompañó en la entrada a un nuevo personaje en la escena política de Chenalhó- Rosa Pérez Pérez. La escena política en Chenalhó iba a cambiar notablemente, pero esto aún no se sabía. Los vientos de cambio se acercaban. El futuro drama se estaba tejiendo.

IV PARTE - EL DRAMA DE ROSA (2015-2018)

Capítulo 9 - Rosa: primera dama y alcaldesa de Chenalhó. Un drama social en cuatro actos (2015-2018)

Prólogo: Apenas amanece, (la) Rosa florece, más luego perece

La historia de Rosa Pérez Pérez estaba envuelta en misterio. No solo para mí, pero también para muchos chenalheros, salvo a estos que siguieron su carrera política. Los partidarios y seguidores la tenían bien ubicada, sabían sobre sus expectativas y objetivos para gobernar en Chenalhó desde 2007. Mi estancia en Chenalhó durante el trabajo de campo, entre 2012 y 2015, aunque de manera limitada, me acercó a los casos de las mujeres dirigentes. Había escuchado sobre algunas representantes de los comités (agua, educación, electricidad) en las comunidades, sobre todo en la cabecera municipal, pero la presencia de las mujeres en los comités del partido no era para nada común. Algunas mujeres tenían este papel directivo en algunas entidades alternativas, afiliadas a Las Abejas, neozapatistas, ONGes o algunos grupos inspirados por los antropólogos, como, por ejemplo, las cooperativas de las tejedoras. Estos casos eran excepcionales y no cambiaban la imagen de la escena de poder municipal que había reservado para los hombres. El tema de mujeres dirigentes no se me escapó, más bien brillaba por su ausencia. Aunque mujeres no ocupaban cargos más elevados, esto no quiere decir que su presencia no tenía importancia. Los cargos de alto rango no eran accesibles para los hombres solteros. Sin duda la presencia de las mujeres en la escena política de Los Altos de Chiapas era cada vez más visible.

Me tocó conocer la historia de Rosa al final de mi trabajo de campo, cuando los partidos se preparaban para la organización de los plebiscitos y otras maneras de escoger sus precandidatos para las elecciones municipales. En este tiempo intentaba de seguir la dinámica de los preparativos para las elecciones. Aprovechando el contacto con Moisés, presentado en el apartado anterior, le pregunté sobre la más famosa mujer en PVEM. Moisés me contó algo de la historia de Rosa, centrándose, sobre todo, en el momento cuando sus caminos se unieron. El primer contacto con Rosa Pérez Pérez lo tuve durante un mitin político organizado por el partido Verde en 2015 pero me faltó conocerla personalmente y escuchar su propia historia.

Las primeras informaciones sobre Rosa Pérez Pérez obtuve durante la primera y la última entrevista que logré realizar con ella en abril del 2015. El momento no fue oportuno. Por un lado, ella estaba ocupada en su despacho en San Cristóbal de las Casas atendiendo a los peticionarios y otros visitantes. Por otro lado, le esperaba el plebiscito de PVEM que podría ser el primer paso en el camino hacia el éxito final. El primer objetivo de mi entrevista no era su historia de vida sino más bien la situación actual en Chenalhó sobre todo el proceso de escoger candidatos para puestos municipales y otras prácticas políticas existentes en el nuevo partido que ella dirigía. Poco después

creció mi interés por la mujer que en el mundo de la política chenalhera masculinizada, decidió batallar hombro a hombro con los hombres. Frente a su esfuerzo e insistencia me acechaban varias preguntas: ¿Ha madurado el tiempo para que en Chenalhó pudiera gobernar una mujer? ¿Es posible que gane? ¿Cómo cambiara el Chenalhó bajo su mando? Mi entrevista no me pudo dar respuestas a estas preguntas. Aunque el camino ya estaba abierto y se dieron los primeros pasos, fue demasiado temprano para pronosticar:

Afortunadamente, otra parte de su historia la pude conocer a través de pláticas llevadas a cabo por el skype con Manuel Arias Perez, un gran amigo y conocedor de la política en Chenalhó sobre todo en los círculos priistas. Pude trazar también algunas entrevistas en los videoblogs, sobre todo, la primera de estas organizada por la ministra de la Suprema Corte de Justicia de la Nación – Margarita Beatriz Luna Ramos. Aproveché también otros materiales como noticias de la región provenientes de la prensa, radio y televisión. Entre mi primera y mi última entrevista personal sobre el tema de nueva presidenta pasaron por lo menos ocho meses, un lapso en el que la situación estaba cambiando como en caleidoscopio.

En el material grabado para un programa de internet para los fines de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, Rosa nos cuenta sobre su vida. Menciona su comunidad natal – Yabteklum, las tragedias y dificultades que le acompañaban a su infancia como la muerte de su padre al nacer ella o la relación entre su madre y otro hombre. Su familia era de tamaño mediano y constaba de seis hijos en total. Mientras que los cuatro primeros nacieron del padre de Rosa, los otros dos, más chicos, eran hijos del otro hombre. La vida en la comunidad pasaba a su ritmo y estilo. Cuando Rosa tenía 12 años, llegaron a pedirle su mano. Los padres del muchacho, como de costumbre, trajeron regalos: piña, plátanos, pox. Este fue el momento de tomar decisiones que influirían en la futura vida de Rosa:

Cuando todavía vivía mi mamá, tenía 12 años y estaba terminando mi primaria, me llegaron a pedir. Yo estaba chiquita. Como es de costumbre, llevan regalos, el “bocado” que le dicen. Llevan piña, llevan plátanos, llevan 80 mazorcas de maíz, 20 litros de aguardiente, o sea pox; me obligaban que yo lo cargara, tenía que dejarlo. Como que el hombre está convencido en su corazón que me quiere y que quiere casarse conmigo, traía más regalos. Pero como yo no quería, tenía que regresar el bocado hasta seis veces. “-¿Para qué quieres más?”-. Mi mami me decía: - “Acéptalo, mi hija.” “Es que quiero superarme, quiero estudiar”. “No vas a poder. Eres mujer, nos vas a ridiculizar. ¿Qué va a decir la gente? Se van a burlar de nosotros que no lo estamos respetando.” “Sí mamita, yo me voy a cuidar mi sola, yo quiero estudiar (Luna Ramos, 2016)

Poco después cuando Rosa ya terminó su primaria en Yabteklum, a principios de los años noventa, murió su madre. Dado que sus dos hermanas mayores tenían ya sus propias familias, a ella le tocó cuidar a sus dos hermanos. En aquel entonces las mujeres, como afirmaba Rosa, no podían poseer sus propias parcelas, estaban excluidas de herencia así que no le quedaba otra opción que buscar trabajo asalariado en San Cristóbal de las Casas. En 1993 Rosa lo encontró en CIES (Centro de Investigaciones Ecológicas de Sureste), o sea actualmente ECOSUR (Colegio de la Frontera Sur).

Cuando Rosa entraba allí, tapaba su cara con un chal. En CIES había doctorados en desarrollo rural, en antropología: “Ahora me mandan felicitaciones” pero antes “la costumbre fue tener la cabeza baja, porque si miramos así, piensan que buscamos hombres, que miramos a los hombres. Así me educaba mi mamá”. Por ocho años siguientes trabajaría como traductora de los investigadores de esta institución, iba a las comunidades para hacer entrevistas y recopilar el material en tzotzil. Este trabajo no sólo le permitió cumplir con sus deberes hacia sus hermanos sino también seguir estudiando en COBACH plantel 1, en el sistema semi escolarizado. En ECOSUR, Rosa iba a entrar a estudiar la antropología, pero “muchas lecturas” no le dejaba tiempo para ello. Se inscribió en la Facultad de Derecho en la UNACH. Rosa tenía que enfrentar varios contratiempos: barreras en comunicación, falta de preparación en comparación con los estudiantes de la ciudad, racismo, violencia psicológica y física. Debido al “sistema mixto”, no terminó su carrera en esta universidad; la culminó en el instituto de estudios superiores Manuel José de Rojas. Se tituló como licenciada con una tesis sobre los derechos laborales. Cuando Rosa estaba entonces en el tercer grado de Derecho, conoció en el CIES, al “papá de sus hijos”; él era hablante del tzeltal de Tenejapa y tenía puesto de investigador. La crianza de sus seis hijos no la alejó de su carrera profesional, aunque su esposo, no la apoyaba de manera esperada.: “Él nunca compartió la idea de esta actitud, de seguir adelante; fue algo complicado. Pero, yo nunca le cuestioné, nunca le hice caso cuando me regañaba. Al contrario, le hablaba muy bien con tal de que me diera fuerza de seguir estudiando”. Cuando él la cuestionaba, ella le contestaba: “Sí, tranquilo, no te enojés. Todo le explicaba con mucha paciencia. (...) Si me hubiera peleado, no hubiera avanzado con nada”. Por fin, Rosa, gracias al apoyo de sus sobrinos además de compañeros y compañeras de estudios, logró terminar sus estudios superiores. Al título de licenciada hay que agregar otros tres logros: dos maestrías y un doctorado. Así me contó sobre su educación:

Lo que me habido sirviendo es la preparación, la profesión que tengo, por suerte soy abogada. Estudie aquí en la Facultad de Derecho en el centro de San Cristóbal. Hice maestría en Amparo Constitucional y maestría en Ciencias Penales, que me gusta mucho la materia penal litigado a los asuntos penales, resolvía muchos asuntos y de ahí terminé el Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales por la Facultad Libre de Derecho en Tuxtla Gutiérrez. Este...como esto me ha venido apoyando en las estrategias, hacer más humanismo, en caminar en la política del pueblo, porque no es fácil (e. Rosa Pérez Pérez, 26-04-2015).

Estos méritos le ayudaron a perfeccionar su propia práctica como abogada. Este profesionalismo pintaba su imagen como una mujer indígena bien preparada para ocupar algunos puestos importantes en la administración pública. Rosa ascendía a los puestos y cargos cada vez más prominentes. Al terminar la carrera en el derecho empezó a trabajar en el Tribunal de Justicia en Cintalapa, luego montó su propio despacho en San Cristóbal: por tres años trabajaría especializándose en asuntos penales, visitaba a los presos, daba consejos a las mujeres que se separaban de sus esposos: “Muchas veces en lugar de pedir la pensión alimenticia, mandaba a llamar a hombres. Reconciliaba a las parejas”. Muchos clientes que conoció en aquel entonces se

acordarían de ella en los años posteriores para promover su carrera política. Como dice Rosa en la entrevista con Beatriz Luna, le invitaron a que fuera presidenta, ella titubeaba: “Déjenme pensar, déjenme valorar bien si puedo, (...) mi corazón no cruzaba esto de ser la presidenta municipal de Chenalhó, más bien, en mi corazón estaba esto de apoyar a mi gente, con tal de estén contentos”. En un momento dado ochenta hombres se presenciaron en frente de su casa. Llegaron a pedirle a su esposo el permiso para que ella pudiera “caminar en la política”. Él se negó a hablar con ellos, pero Rosa siguió adelante: “Armé mi estructura de caminar en la política”. Como ella misma observó, tenía que caminar con los hombres no con las mujeres porque “sólo los hombres caminaban en la política”.

Su carrera política no pudo comenzar en otro partido sino en el PRI. Los presidentes municipales en las siete décadas anteriores provenían del partido hegemónico no solo en Chenalhó, sino en México entero. Su éxito podía entonces realizarse solo en el PRI. Intentó dos veces participar como la candidata. La carrera en el PRI duraría cuatro años. Pero, este partido no resultó favorable para desarrollar la carrera política. No se le ofreció ningún cargo relevante, tenía pocos aliados entre los líderes priistas. El círculo de los más influyentes priistas estuvo bien cerrado. El partido no era tan innovador para promover la aceptación del liderazgo de mujer como *primus inter pares*. El trabajo de Rosa, su insistencia, no se iba en vano. La batalla final le esperaba en el plebiscito de 2008 en el cual los líderes priistas lograron proponer a un candidato presbiteriano. En los ojos de Rosa, el éxito del otro candidato fue una manipulación de los caciques del pueblo. Según ella lo cuenta, logró ganar en el plebiscito del PRI con 11 o 12 hombres, pero la bajaron del templete y se anunció como ganador a Enrique Ruíz Ruiz: “Yo he hecho historia en el pueblo. Yo traigo muchas ideas. He hecho historia en pueblo y me admiran en pueblo de Chenalhó, porque fue contender en el rojo, en el PRI. Fue competir con doce hombres. Y gané yo la mayoría, pero por los intereses de los caciques rebasaron la mayoría. En este momento me bajaron del templete, me dejaron de tomar en cuenta” (e. Rosa Pérez Pérez, 26-04-2015).

La historia por el momento dio otro vuelco. Rosa perdió en unas condiciones muy debatibles. El plebiscito poco “democrático” puso el término a la aventura priista. En la entrevista con Margarita Beatriz Luna Ramos confesó que se retiraría del PRI porque no le gustaba “la violencia y el desorden”. Moisés Pasinsa opinaba, en cambio, que Rosa sabía moverse, aprendía rápido *tajimol politika* o el juego de la política, pues así es el nombre genérico en tzotzil referente a las actividades políticas: “En 2012 la licenciada Rosa jugó en el PRI. No le dieron chance a que ganara por ser mujer. Yo era entonces el líder de PRD: ‘¿Dónde estás?’ - me dice - ‘¿Cómo lo viste?’ ‘Si tienes tiempo, platicaremos’. Así el conocimiento de *tajimol política* le mostró que en el PRI no se podía jugar. Rosa buscó otra alternativa. Se alió con el PRD, la agrupación opositora más fuerte en aquel entonces.

Según Moisés Rosa perdió por falta del apoyo por parte del PRD estatal. Ana María Orantes, la candidata para la gubernatura por parte del PRD dijo “no con dinero ni obsequios”. Moisés apuntaba a que esto era la causa de la derrota del PRD en Chenalhó: “No nos quiso apoyar”. No solo en este momento sino también antes y después, el partido opositor más fuerte PRD no disponía con los recursos o no los quería gastar para los obsequios, comidas y encuentros. Más adelante veremos que por varias razones tal costumbre, más que una expresión de la corrupción local es un elemento clave del juego de la política. Sin obsequios o dinero no se llega a ningún

éxito electoral. Así que la aventura de Rosa en filas del PRD desembocó también en un fracaso. No encontró apoyo suficiente. El PRD, como opositor más real y fuerte, otra vez perdió con el el partido dominante- el PRI.

Rosa tuvo que buscar un embarcadero nuevo y libre de los conflictos internos para, desde el inicio, convertirse en la mujer lideresa. Pronto se asomaría una posibilidad. En la escena política de Chenalhó existía un partido PVEM el que no tenía muchos seguidores. La posición de este partido en las elecciones en Chenalhó en el transcurso del tiempo la podemos observar en la parte histórica donde se presenta la escena de las prácticas políticas. Las tendencias y políticas federales y estatales, las coaliciones, convenios y cooperaciones en otros niveles de poder sobre todo con el PRI, finalmente garantizaron el éxito de este partido en las elecciones para la gubernatura de Chiapas. Desde el 2012 este más elevado puesto en el estado obtuvo Manuel Velasco Coello presentado como candidato de la Alianza de PVEM, PRI y PANAL. El apoyo de Rosa y otros disidentes del PRD a PVEM, ocurrió en el tiempo cuando Velasco Coello aún no era gobernador sino tan solo el candidato. Gracias a los contactos de algunos amigos comunes de Chamula, Rosa fue invitada a sus cumpleaños, para partir de este momento, establecer una cooperación con el PVEM (e. Rosa Pérez Pérez, 26-04-2015). Así que el año 2012 fue decisivo para el estado, pero también para Chenalhó. El partido pequeño al nivel municipal se fortalecía rápido gracias al apoyo de los compañeros partidistas de Tuxtla y, a continuación, de los recursos asegurados por la victoria en las elecciones para la gubernatura.

Apenas establecida la cooperación con el PVEM no provocó un cambio inmediato. En las elecciones municipales en Chenalhó en 2012, ganó el candidato del PRI, pero Verde se ubicó en el segundo lugar. El orden establecido bajo la primacía del partido hegemónico con su apuesta por la tradición bastaba para ganar las elecciones. En las palabras de Rosa: “Yo llevé el Partido Verde a Chenalhó en 2012 y quedé en segundo lugar porque no hubo tiempo suficiente para preparar las estructuras. Ya no quise el Partido Revolucionario Institucional (PRI) porque había muchos intereses de personas que se habían dedicado a chingar al pueblo, no se preocupan por el beneficio del pueblo, sino por sus propios intereses” (Rosa Pérez Pérez, 26-04-2015). Rosa no trajo el PVEM a Chenalhó, pero hizo algo más importante: ella y su bando lograron ganar la posición de opositor más fuerte del PRI.



Figura 9.1. Fotografía de Rosa Pérez Pérez con Fernando Castellanos Cal y Mayor dirigente estatal del Partido Verde Ecologista de México (2012-2015) en *jteklum* de San Pedro Chenalhó (fot. Marcin Jacek Kozlowski).



Figura 9.2. Fotografía de templete durante plebiscito del PVEM en San Pedro Chenalhó; el día 28 de abril de 2015. El templete está puesto frente a la nueva entrada a la casa parroquial (fot. Marcin Jacek Kozlowski).

De esta manera ganaba perdiendo y perdía ganando pues el logro más importante del PVEM al nivel municipal era ganar el número votantes comparable con el de los partidarios del PRI. Rosa lo veía como un éxito: “Entonces esto quiere decir que hay una buena simpatía, aceptación con el pueblo; que igual no puedo creer que otra vez la gente me está invitando, que la segunda vez que voy a regresar, a volver, a ir al plebiscito, serán ahora mi gente de corazón” (e. Rosa Pérez Pérez: 26.04.2015).

Las primeras derrotas en el juego de la política le permitieron aprender mejor las reglas del juego y formar el carácter necesario para este campo de batalla. La cooperación dentro el PVEM fue algo serio y duradero. La pérdida en las elecciones la obligó a buscar otra ocupación sin que perdiera de vista que ésta sería tan solo un polígono donde se podía entrenar antes de entrar en la batalla. El 2 de enero de 2013 fue nombrada directora del Centro de Justicia para las Mujeres (CEJUM) donde pudo intervenir en casos de la violencia de género. Su preparación, al igual que los contactos establecidos y el apoyo por parte del PVEM le ayudaron a obtener un cargo al nivel estatal. Al respecto de este cargo dijo abiertamente: “Me lo dio el señor gobernador. Tengo trato directo con él. Nos hablamos, pues es mi cercano” (e. Rosa Pérez Pérez: 26.04.2015). El trabajo en el CEJUM fue temporal; servía para conocer a la gente y estructuras del PVEM. Fue algo crucial para saber con quién platicar, a quién pedir ayuda, donde buscar apoyo o como arreglar asuntos. Este tiempo lo aprovechó para adquirir más conocimiento y practica en el campo partidista.

Las actividades que realizaba en la mencionada ya institución también sacaron a relucir algunas características personales de Rosa que después resultarían decisivas para su carrera política tanto para el bien como para el mal. La prensa local y estatal de Chiapas reportó los siguientes sucesos:

Presunta responsable de acoso laboral, abuso de poder y mal trato la Contraloría General de la Procuraduría General de Justicia del Estado PGJE unció investigación en contra de la titular del Centro de Justicia para Mujeres (CEJUM). Rosa Pérez Pérez quien solo se ha dedicado a desintegrar dicho centro, denunció el activista de derechos humanos, Enrique Ornar Balderas Gordillo. El pasado 13 de marzo en los medios se denunció el maltrato del cual eran objeto por parte de Pérez Pérez, las mujeres que están adscrita al CEJUM, en la nota se menciona que la titular del centro ejerce presida maltrato y acoso laboral contra todas desde los primeros días que le nombraron como titular. Balderas Gordillo dijo que retomó dicha denuncia y envió una queja a la Contraloría de la PGJE por lo que el titular de la misma, Julio Cesar Bravo del Carpió inició la queja número 006/2014, por lo que el pasado martes le solicitaron su ratificación. Por lo que ese día asistió la Procuraduría en la que señala “no solo ratifique la queja, sino que la amplíe y ofrecí pruebas, por lo que considerando que muchos de los elementos de prueba obran en poder de otras instancias a las que el suscrito no tiene acceso en los términos de las leyes de la materia, solicite que en vía de colaboración se requirieran diversas documentales a las autoridades involucradas”. De igual forma y dado que algunas de las agraviadas han vencido su temor a las represalias se ofrecieron sus testimoniales, mismas que serán determinantes para acreditar los hechos materia de queja y lograr no solo el cese, destitución e inhabilitación de la citada servidora sino la reparación del daño económico, psicológico y moral que sufrieron las agraviadas, además de exigir disculpa pública de la atada Rosa Pérez Pérez a las trabajadoras difamadas, puntualizó. El activista señaló que confía en que la Contraloría de la PGJE logre determinar la responsabilidad de la funcionaria y que se ejerzan las sanciones que la propia ley indica sobre el caso, concluyó el activista (Lara 2014: 2).

Carecemos de datos suficientes para explicar presunta conducta de Rosa. O bien se sintió tan fuerte con el apoyo de gobernador que se volvió prepotente y ciega a las necesidades de las empleadas, o bien, lo que estaba en juego era su carácter fuerte e intransigente, o bien, por fin el cargo que ocupaba era objeto de envidia lo que provocaba comentarios racistas por parte de empleadas mestizas. Sin duda la acusación por parte de las mujeres y el representante de los derechos humanos nos dice algo importante sobre su carácter, autoconfianza, autoestima y habilidad de buscar estrategias.

El tiempo iba rápido y llegó el momento de la separación de Rosa de su cargo. “Casi estuve dos años y tanto... ahora ya 15 de abril me dieron una licencia. 15 de abril deje el cargo para tres meses. El 31 de julio, si Dios quiera, me reintegro de nuevo en el caso que pierda en las elecciones” (e. Rosa Pérez Pérez: 26.04.2015). Rosa reentraba al juego de política en Chenalhó al pasar dos en Tuxtla sin quemar los puentes. Pudo pedir licencia sin dejar definitivamente el puesto en caso de la derrota política. El PVEM sabía que fue lo que esperaba Rosa, y Rosa sabía, que fue lo que esperaban de ella los chenalheros. Ella esperaba ganar el plebiscito y las elecciones. Los chenalheros parecían cansados como nunca por el gobierno caciquil del PRI y esperaban grandes cambios. En el horizonte no se veía ningún líder priista que podía movilizar a los indecisos y restituir la supremacía del partido dominante. La primavera de 2015 fue el tiempo de la campaña por excelencia. El liderazgo del PVEM fue constituido desde la capital y el del PRI se consolidaba en los preparativos locales. Ambos iban a pasar por el plebiscito.

Rosa pasaba por una prueba de ácido. Por un lado, quería salir de su capullo dentro del PRI. Por otro lado, la carrera política fuera del PRI estuvo condenada hasta aquel entonces, al fracaso. Por lo menos, así lo presentaban los antiguos líderes priistas los que formaban parte de la mayoría de la población chenalhera. Los resultados históricos de las elecciones confirmaban la regla. Rosa podía batallar como activista del partido e incluso participar en los plebiscitos, pero, allí se congelaba su ascenso. Según ella esto era injusto. Los priistas admitían que en Chenalhó nunca gobernaba una mujer ridiculizando de esta manera sus intentos de “caminar en la política”. La carrera dentro de este partido resultaba una misión imposible. Rosa no perdía por falta de apoyo de sus seguidores, sino por el conservadurismo y la insistencia de mantener el *status quo*, lo que se reflejaba en la costumbre del “dedazo local” por parte de los líderes priistas. La supuesta estabilidad se volvió insoportable para varios chenalheros y los abusos del poder se hicieron tan evidentes que el cambio parecería una bomba del tiempo. Lo que no se sabía era de donde vendría la transformación, o sea, si el propio PRI demostraría capacidades para reformarse o ganaría otro partido en emergencia.



Figura 9.3. La fotografía de templete durante en el plebiscito del PVEM en San Pedro Chenalhó; el día 28 de abril de 2015. La presentación de los candidatos para el puesto de presidente municipal a la derecha, única mujer en el templete – Rosa Pérez Pérez (fot. Werner Herzog).



Figura 9.4. El plebiscito del PRI en San Pedro Chenalhó; el día 17 de abril de 2015. El templete se encuentra frente a la tienda de Mini Super en el Centro (fot. Marcin Jacek Kozlowski).

Desde el inicio la semilla del talento político de Rosa caía en tierras infértiles de la prepotencia “de unos tantos caciques canijos”. Estas palabras fuertes no solo fueron la parte del juego político previo a las elecciones municipales, sino quedaron comprobados por la actitud ilícita de José Arias Vásquez, el presidente anterior cuyas actividades financieras olían a malversaciones y fueron sometidas a la investigación penal. El talento de Rosa a diferencia de una semilla obedecía la voluntad, aprendía de la experiencia y se orientaba buscando condiciones óptimas para el desarrollo de la carrera política. En lugar de darse por vencida, Rosa buscó un nuevo aliado. El capital político recogido por ella fue atractivo para otros partidos, sobre todo por el PRD - el más grande opositor del PRI en aquellos tiempos. Pero, allí tampoco logró navegar exitosamente. Decidió buscar un tercer partido que ya estaba presente en Chenalhó, aunque sin arraigo ni influencia. Las buenas esperanzas al futuro radicaban en que el PVEM logró ganar las elecciones estatales para el puesto de gobernador y podría ser un buen punto de partida para la batalla local.

La situación política en Chenalhó a principios de 2015 no pronosticaba nada especial. Por un lado, la floja vida sociopolítica de un municipio indígena fue interrumpida por el secuestro de presidente. Por otro lado, el intento de convencer a los habitantes del barrio Lázaro Cárdenas para construir una gasolinera de Pemex, provocó una exaltación dentro del grupo de los agentes rurales municipales. El desorden, la falta de respeto a la gente de abajo, los intentos de hacer negocios con gente ajena y sin compromiso con la comunidad, provocaron la reacción firme para restituir orden y demostrar a los que reclamaban obras, permisos, fueros que sus exigencias eran demasiadas y los modos de ponerlas en la práctica no seguían las reglas acostumbradas en el pueblo. El presidente municipal estaba por salir, se le quedó sólo cinco meses del cargo. La campaña para los plebiscitos estaba en curso por parte del PRI, aunque el PVEM y sus líderes estaban muy activos, sobre todo, porque estaban motivados por la perspectiva de recibir el apoyo estatal en forma de recursos para la campaña. Los obsequios, regalos, canastas básicas se las distribuían en varias comunidades de San Pedro incluyendo la cabecera. Nadie hasta el momento vio tanta movilización y entrega. La gente lo valoraron bien, no solo en vista de ganar cosas materiales, sino también porque apreciaban la apuesta de los políticos de PVEM por el cambio en el siguiente trienio. Los seguidores de PVEM estaban inseguros del resultado de las elecciones, pero esa inseguridad los impulsaba a esforzarse y a arriesgarse más. En cambio, el PRI estaba fuera de incertidumbre, tranquilo, trabajando a su ritmo. Como era de costumbre, se consultaban con las comunidades a los candidatos para el plebiscito. En el fondo existían también otros partidos que también se preparaban para nominar a sus precandidatos durante el plebiscito del partido, el evento más importante en los preparativos para las elecciones. Desde el plebiscito organizado por PVEM en mayo de 2015 ya se sabía que, en el caso del éxito electoral por parte de este partido en las

elecciones municipales, el puesto más elevado en la presidencia municipal ocuparía una mujer- Rosa Pérez Pérez- la que estaba en vanguardia de las mujeres indígenas de Chenalhó.

9.A. El primer acto - Junto a (la) Rosa acecha, escondida, la espina alevosa. Primeros meses de Rosa Pérez Pérez como presidenta de Chenalhó

Aunque había choques y contiendas entre los líderes dentro del partido en Chenalhó, nadie negaba el liderazgo de Rosa lo que estaba en línea con las políticas del partido. En cambio, en los ojos de los dirigentes de PVEM en Tuxtla, nadie como Rosa tenía tantos contactos en el municipio. Además, se aceptaba y se exigía las políticas de la paridad de votos. Rosa por ser mujer indígena de Chenalhó y por ser activista del partido con experiencia laboral en las instituciones estatales, era la candidata idónea para la presidenta municipal. El PVEM seguía con su campaña, ofreciendo a los chenaleros todo tipo de obsequios. Después de tres meses de preparativos, a Rosa le esperaba la batalla final - las elecciones municipales.

El día 19 de julio de 2015 en varios lugares del municipio se convocaron las casillas y los comités para proceder con las elecciones y recolectar los votos. Su ubicación dependía de la distribución geográfica, pues se trataba de facilitar el procedimiento de la votación. Todo pasó sin mayores problemas. Por lo menos en este momento nadie presentó objeciones sobre la manera de llevar a cabo las elecciones y su legalidad. El conteo, organizado por la sección del cómputo, terminó el día 22 de julio. Aparecieron primeros rumores sobre el éxito de Rosa Pérez Pérez. Aún no comenzó el proceso electoral, sólo se implantó el recuento de votos y se estaba esperando los resultados de otros municipios. Por fin, el día 29 de julio llegaron los resultados oficiales de INE, los cuales provocaron la consternación en las filas del PRI y la felicidad en el grupo de los seguidores del PVEM: Rosa Pérez Pérez ganó las elecciones.

El resultado inesperado provocó la movilización entre los líderes priistas. El precandidato del PRI, Santos López Velasco, representado por el grupo de los priistas más experimentados, tomó la decisión de actuar y no darse por vencido. Los opositores políticos, representantes de la antigua hegemonía en la escena política de Chenalhó, demostraron su descuerdo frente a la posibilidad de ocupar el puesto presidencial por la candidata del Verde - Rosa Pérez Pérez. Según ellos las elecciones eran injustas a causa de algunas irregularidades provocadas por la candidata del PVEM. Por este motivo los priistas comenzaron a cazar algunos culpables, entre éstos, a uno de los integrantes de las casillas electorales. Así lo comenta Manuel Arias Pérez:

Primeramente, se mantenía que desaparecieron 500 boletas para la votación, pero después el numero aumento hasta 1200 (...). El miembro de consejo electoral de Yaxgemel lo sacaron de su casa y lo llevaron a la cancha de Chenalhó. Ahí lo amarraron de los postes de cancha de basquetbol lo hicieron confesar donde habían ido las boletas 1200 y él dijo que se entregaron, pero no sabía a quién. Esto no lo sé. Son comentarios. No estuve presente. No sé hasta qué hora estuvieron ahí. Fueron los de Partido Ecologista a rescatarlo (...). El miércoles

22 de julio a las doce del día habían llegado los del ministerio público y la prensa para rescatar unos documentos que escondían en la casa por la prolongación Aguirre Beltrán. En las noticias del día del anteayer por el radio de San Cristóbal se dice que Chenalhó va a ir por un recuento de votos a Tuxtla Gutiérrez (e. Mamuel Arias Pérez 26.07.2015).

Los priistas consiguieron la noticia que necesitaban. El miembro del consejo electoral amarrado al poste reveló hechos que podían ser usados como pretexto para emprender una investigación más seria. Con base en estas evidencias, se anunció el fraude. El día 26 de julio Santos López Velasco, presentó un escrito en el que demandaba el Juicio de Nulidad Electoral. El documento se entregó al Tribunal Electoral del Estado de Chiapas, ubicado en Tuxtla Gutiérrez. Lo acompañaba un informe y otra documentación legal requerida, lo que dio pie al inicio del trámite de la demanda.

El candidato priista que representaba a su partido informó en el escrito que, tanto en la etapa previa a las elecciones como durante toda la jornada incluyendo el periodo del cómputo de votos “se dieron diversos hechos irregulares” lo que justificaba su demanda de que “no existía mayoría a favor de la C. Rosa Pérez Pérez, la candidata del Partido Verde Ecologista de México a la Presidencia Municipal de Chenalhó, Chiapas”. En primer lugar, se trataba del manejo ilegal de los votos. El documento impugnaba “la votación recibida en las siguientes casillas instaladas en el municipio de Chenalhó, en razón de que en las actas de escrutinio y cómputo se asienta una serie de irregularidades e inconsistencias encontradas en 17 de las 47 casillas instaladas en el municipio de Chenalhó, Chiapas, faltando un total de 1,468 mil cuatrocientas sesenta y ocho boletas electorales (...)” (TEECH 2015: 22). Se argumentaba que en más que 36% casillas electorales instaladas en el municipio de Chenalhó había irregularidades el día de la jornada electoral. Esta diferencia de votos decidió sobre la victoria del Verde y la derrota del PRI.

En segundo lugar, “la votación fue manipulada en muchos casos con la compra y coacción del voto por parte del Partido Verde Ecologista de México (...)” (ibidem: 22-24). Los priistas informaban que la manipulación constaba de “reparto de vasijas, reparto de cubetas y playeras todos de color verde (...)” (ibidem: 24). En el material adjunto se documentaba los hechos aludidos. En una de las fotos “se observa a una persona del sexo masculino quien tiene en la mano izquierda un fajo de billetes y a su izquierda se aprecia a la C. Rosa Pérez Pérez, (...) quienes se encontraban en ese momento entregando dinero a cambio de que votaran por dicho partido la mañana del 19 de julio (...)” (ibidem: 20). Otra fotografía presentaba a “un grupo extenso de personas salir de la casa del señor Tomas Pérez Pérez, (...) con vasijas de color verde misma que contenían una despensa, las cuales fueron entregas (¡sic!) de mano de la C. Rosa Pérez Pérez, (...) con la condición de que debían votar a favor de su partido”. En la otra se pudo observar el reparto de cubetas en la casa del Moisés Pérez Arias, candidato al juez en el gobierno de Rosa: “Cabe hacer mención que este reparto de cubetas se realizó durante todo el día de la jornada electoral en todas las comunidades del municipio de Chenalhó, Chiapas” (ibidem: 20). En la otra fotografía se revela

al “personal de la C. Rosa Pérez Pérez entregando playeras del Partido Verde Ecologista de México el día de la jornada electoral, con la condición de que votarán por dicho partido” (ibidem).

En tercer lugar, se trataba del chantaje: si alguien no votaba por el Verde, perdía derecho a los recursos garantizados por los programas sociales. Como afirma el documento “en muchas de las comunidades que conforma dicho municipio, se recogieron las credenciales de elector desde muchos días antes de la elección, las cuales fueron entregadas el día de la elección y obligadas la personas a votar por el Partido Verde Ecologista de México, ya que en caso contrario se les suspendería los programas sociales que les da el Gobierno Estatal” (ibidem: 24). Estos fueron los motivos más importantes de la solicitud del PRI para la nulidad total de la votación.

El día 31 de agosto de 2015 se presentó la resolución de parte del Tribunal. Primero, se indicó “(...) que las irregularidades graves, (...) únicamente se acreditan en seis de las diecisiete casillas impugnadas” (ibidem: 41). Segundo, la nulidad no puede decretarse porque las irregularidades fueron comprobadas en el 12.7%, y no 20% requeridos para la propuesta nulidad de elecciones. En conclusión, el Tribunal “declara la validez de la elección para miembros de Ayuntamiento en el Municipio de Chenalhó y se confirma la expedición de la Constancia de Mayoría y Validez otorgada a la planilla postulada por el Partido Político Verde Ecologista de México, encabezada por Rosa Pérez Pérez” (ibidem: 46). El Tribunal, extrañamente, pasó en silencio otras irregularidades impugnadas por los priistas, a saber, la cuestión de compra de votos a través de los chantajes y la repartición de los obsequios.

Esto no fue la primera y última vez que Rosa tenía que enfrentarse con los priistas. Incluso cuando formaba parte del PRI, Rosa sostenía que uno de los motivos de sus opositores era el género. Primero, no podían soportar que la mujer se atrevía a candidatear, luego que ganaba el plebiscito y, finalmente, las elecciones. Estas batallas iban a provocar una contienda por poder en Chenalhó, primero debajo del agua, y después abiertamente. Los opositores no sabían si el ataque por medio de las instituciones resultara eficaz y era por eso, que se preparaban a un conflicto de larga duración. La primera derrota no los desanimó, siguieron con sus demandas por las irregularidades electorales, aunque obtuvieron un resultado poco deseable: no se logró retirar a la alcaldesa del puesto. En la tabla abajo podemos apreciar los resultados de las elecciones municipales en Chenalhó para el año 2015, en comparación con el veredicto de TEECH:

Figura 9.5. Tabla de los resultados electorales municipales para Chenalhó 2015; fuente IEPC

EL PARTIDO POLITICO	EL RESULTADO ELECTORAL	EL RESULTADO TEECH
PRI	7012	7008
PRD	516	513
PVEM	<u>8332</u>	<u>8310</u>

PANAL	138	135
CHIAPAS UNIDO	1383	1382
MORENA	350	341
PES	12	13
MOVER A CHIAPAS	88	84
Candidatos no registrados	0	0
Votos nulos	567	582
Votación total	18398	18368

La victoria sobre el PRI fue un éxito, pero no tan impactante como querían verlo los ganadores. La diferencia entre el Verde y el PRI era apenas de 1320 votos lo que corresponde al número de habitantes de una comunidad mediana. La división a la mitad podría ser una bomba del tiempo para la política de Chenalhó incluso antes de que Rosa entrara al poder. Por lo pronto, el Presidente del Consejo, entregó la Constancia de Mayoría y Validez a la planilla registrada por el Partido Político Verde Ecologista de México, encabezada por Rosa Pérez Pérez:

¿Es la primera vez en Chenalhó que gobierna una mujer en el municipio?” “Si durante los 85 años, es la primera vez ahora que gobierna, gobierno yo como Partido Verde - Ecologista de México. Ha gobernado siempre el tricolor”. “¿Cómo se siente gobernando?”- “Muy contenta, muy bendecida, feliz con mi gente. Mi pueblo es amigo de todos. Esperamos que ésta reunión se vaya fortaleciendo en unidad y trabajo con nuestro presidente Enrique Peña Nieto y junto con el gobernador Manuel Velasco y desde luego con los gobiernos municipales (Youtube B 2015: internet).

Esta situación no fue aceptada por los priistas quienes rechazaron la decisión de tribunal con base en el argumento de que la mayoría del gobierno al nivel estatal se reclutaba del PVEM y, por lo tanto, el juicio del tribunal no podía ser imparcial. Aludían a la necesidad de mandar la denuncia a la instancia más alta cuya sede se encontraba en Jalapa, Veracruz. La alcaldesa así recuerda estos tiempos en la entrevista con Beatriz Luna:

No quedaron conformes en la elección, cuando gano ya en la noche se agarran estos algunos varones (...) se fueron a hacer desorden (...) No le dejaron a que se contaran los votos. (...) Amablemente las autoridades me ayudaron a sacar las votaciones, se vinieron a contar los votos en Tuxtla. Es cuando ganamos. Entonces me dan la constancia de mayoría. Siempre no quedaron conformes. Se van al tribunal electoral a Tuxtla. Me vuelven a ratificar mi constancia de mayoría. Ellos justificaron y todo. Pero como no había pruebas como ellos decían, sino que hablaban por coraje. Está claro que el expediente que ellos tenían era pura mentira, pero como no hay como justificar las mentiras, era la verdad, la realidad que nosotros habíamos ganado la elección. Ellos no lo aceptaron. Bueno, me ratifican la constancia de mayoría en Chiapas. Ellos se van al tribunal de la federación ahora a Jalapa Veracruz. Fue una cosa tan complicada. La sesión de la sala superior me vuelve a dar la constancia. Otra vez no se conformaron. Entonces yo tenía la fe de que no lo me iban a rebatar mi constancia de mayoría la sala electoral del tribunal de la justicia federal. Ellos justificaban con puras mentiras. Se quedaban atrás. Eran dirigentes por mucho tiempo, eran expresidentes, extesoreros (Luna Ramos 2017: internet).

El día 6 de septiembre de 2015 comenzó el juicio para la protección de los derechos políticos electorales del ciudadano en el Tribunal Electoral, Sala Regional en Xalapa, Veracruz. La resolución se anunció el día 22 de septiembre de 2015 (SX-JDC848/2015): la victoria electoral de

la alcaldesa se mantuvo vigente. Como podemos imaginar esta decisión tampoco fue aceptada por los líderes y partidarios del PRI. Por eso el día 25 de septiembre de 2015 se interpuso el recurso contra esta sentencia ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, la institución más elevada para los asuntos electorales. El Tribunal presentó el día 1 de octubre de 2015 la resolución que mantenía las decisiones de los juicios anteriores. Los tres niveles de los tribunales electorales confirmaron la validez de las elecciones. Quedó claro que los priistas no encontrarían la manera oficial para anular las elecciones. El éxito de Rosa Pérez Pérez por el momento no se encontraba en riesgo.

Parecía que algunas cosas ya estaban aclaradas en la vida política de Chenalhó, pero debajo del agua se tejía otra amenaza para la paz y tranquilidad - la violencia intercomunitaria. Dicha amenaza tenía como su siniestro antecedente la macare de Acteal. Los acontecimientos del 22 de diciembre de 1997 ocurridos en la población de Acteal, municipio de Chenalhó trajeron 45 víctimas mortales y varios heridos. En total, en el violento ataque a los miembros de la organización civil Las Abejas fueron privados de vida: 19 mujeres, 8 hombres, 14 niñas y 4 niños. La agresión fue realizada por un grupo paramilitar armado con rifles de alto calibre y balas expansivas de uso exclusivo del Ejército Mexicano. Aunque los Policías de Seguridad Pública estaban acuartelados a escasos 200 metros, y el Ejército estaba ubicado a menos de 1 Km del lugar del atentado, no intervinieron esperando a que se llevaran a cabo la masacre (CDHFBFC, 1998 a; 1998b; CDHFBFC, 2005; Beristain, 2016). A partir de Acteal, la violencia armada ya no era excepción, se volvió la regla. La amenaza del conflicto intermunicipal por la colindancia era muy probable en este periodo. Pero el enemigo externo no fue tan peligroso como el interno. El drama de Rosa estaba en vías de tomar otro camino trasladándose de los amplios salones de las instituciones estatales o federales a las calles.

Rosa Pérez Pérez comenzó a ocupar su cargo el primer día de octubre del 2016. Por supuesto sus oponentes políticos no desaparecieron, tampoco se calmaron con las resoluciones judiciales. La vida escribe sus guiones que siempre permanecen inacabados; la acción da vueltas inesperadas reservando la estructura clara y transparente hasta el final. Mientras que los candidatos antes de las elecciones buscan apoyo del pueblo, al ganar las elecciones cambian de perspectiva. Muchas veces el tiempo los compromisos acatados durante la campaña se vuelven imposibles de cumplir después de las elecciones. Los gobernantes que están en poder se dedican a repartir los recursos, obras, plazas, privilegios. Podrían dormir tranquilos si no fuera por las promesas hechas durante la campaña.



Figura 9.6. Fotografía de desfile del H. Ayuntamiento de Chenalhó por las calles de San Pedro durante fiesta de 20 de noviembre de 2015 (fot. Marco Antonio Pérez Pérez).



Figura 9.7. Fotografía de las autoridades municipales durante la fiesta de 20 de noviembre de 2015 bajo el domo en frente de Palacio Municipal. De izquierda a derecha se encuentran los representantes de *abtel patan* o cargos civiles (con sus trajes tradicionales): Manuel Gómez Pérez (director de obras), Abraham Cruz Gómez (tesorero municipal), Miguel Santis Álvarez (síndico municipal), Virginia Guzmán Gómez (presidenta del DIF municipal), Rosa Pérez Pérez (presidenta municipal), Ángel Bartolomé Pérez Pérez (secretario municipal) y Juan Erasto Rodríguez Pérez (asistente de presidenta municipal) (fot. Marco Antonio Pérez Pérez).

Las tensiones políticas mantenían a Rosa preocupada, pero a la vez ausente. Paradójicamente, en ningún momento pudo disfrutar de su éxito. A primera vista, tenía el apoyo del gobierno estatal. El día 16 de octubre de 2015 Rosa Pérez Pérez se presentó en Tuxtla Gutiérrez, entre otros los titulares de los 122 Ayuntamientos, donde en las instalaciones de UNICACH se firmó el convenio entre Estado y municipios. En la reunión participaron representantes del poder federal, estatal y municipal. El gobernador recalcó que la tarea de gobierno requería de conocimiento, orientación y capacitación para poder trabajar en sinergia con las autoridades federales y estatales. Según él lo importante era trabajar unidos para fortalecer a los ayuntamientos, para que estuvieran mejor capacitados y profesionalizados; necesitamos unir esfuerzos en los tres niveles de gobierno para ofrecer servicios y atención de calidad a la población”. Ante las autoridades municipales de toda la entidad, Manuel Velasco pidió tomar en cuenta cinco puntos para atender a las y los chiapanecos: ser gobiernos cercanos a la gente, caminar por las colonias, barrios, ejidos y comunidades; ser gobiernos que cumplan con sus compromisos de campaña, que den resultados con obras y programas que sirvan a la gente para vivir mejor. El plan esbozado por gobernador se quedó como la tarea para Rosa Pérez Pérez y otros presidentes municipales.

La presidenta recién electa tenía el mes de octubre para ajustarse a la realidad pues tal lapso era indispensable para empezar a desempeñar realmente el cargo, es decir, componer a su ayuntamiento, escoger a sus colaboradores y ordenar el palacio municipal. El nuevo equipo lo retomó en un estado precario. Faltaban cosas básicas para comenzar con el trabajo como por ejemplo los muebles o las computadoras. Pero, con la ayuda de la gente, se logró organizar la oficina y se organizaron los departamentos dedicados a varios asuntos: la tesorería municipal, los proyectos agrarios, la protección civil, la casa de la cultura, el DIF, los regidores. La verdadera amenaza para el gobierno de Rosa no residía, sin embargo, en la infraestructura sino en una nueva manera de gobernar. Veamos.

En primer lugar, en el periodo de dos o tres primeras semanas no se organizó ninguna reunión del ayuntamiento lo que no sólo era indispensable para garantizar el trabajo adecuado, sino que además estaba asegurado por la ley orgánica del municipio de Chiapas y también formaba parte de la forma de vida adscribiéndose a las prácticas tradicionales del pueblo. Durante los cuatro meses, o sea desde octubre de 2015 hasta febrero de 2016, las sesiones de cabildo brillaban por su ausencia. En lugar de las reuniones de cabildo, Rosa Pérez Pérez impuso una nueva práctica que consistía en hacer reuniones con el tesorero y el comité de partido PVEM. Todos los demás como el síndico, el secretario, los regidores fueron privados del contacto con la presidenta.

En segundo lugar, el secretario de la presidenta no asistía a estas reuniones porque nunca se lo invitaba. Ser secretario implicaba ser persona de confianza con el acceso a toda la información del Ayuntamiento para que poder manejarla bien y fungir como un vocero del presidente.

Asimismo, era la persona responsable de emitir documentos oficiales del Ayuntamiento hecho por el cual debía estar informado sobre los asuntos pendientes. Resultó que el secretario estaba prácticamente desconectado de la presidenta y no podía fungir como enlace entre los interesados y la oficina de la alcaldesa.

En tercer lugar, los documentos que se preparaban nunca eran discutidos en el fórum de Ayuntamiento o con los regidores. En lugar de consultar el contenido de dichos documentos, Rosa tomaba las decisiones por sí sola, mandaba el documento al secretario para que éste recolectara las firmas de los regidores. Los regidores a su vez se oponían a firmar, porque nadie había platicado con ellos sobre el asunto. El síndico, los regidores, el secretario, al igual que los agentes de las comunidades tampoco figuraron como la gente que tenía posibilidad de consultar algo con la presidenta (Á. B. Pérez Pérez, 11.12.2018). Por un lado, se estaba violando la ley orgánica y por otro lado las costumbres del pueblo. Otro grupo mal atendido eran los agentes municipales.

Según los chismes repetidos en el pueblo se violó el orden en el cual no solo mujer, sino también En aquel entonces en Chenalhó circulaban chismes acerca de cómo Rosa humillaba a los representantes de las comunidades a través de bromas vulgares y groserías. La consternación de los agentes y regidores fue tan grande, que despertó la ira, que podría ser reasumida en las palabras “una mujer no nos va a dominar”. Existen varias versiones que realmente había dicho la alcaldesa, lo que no cambia que sus palabras la ubicaban como superior a unos hombres. El comportamiento así la desvinculaba con su pueblo, demostraba falta de respeto a sus representantes. Sus defensores negaban autenticidad de estos hechos. Culparon a la gente opositora por inventar las historias para debilitar la posición de alcaldesa.

En cuarto lugar, la conducta de la presidenta se volvió arrogante incluso frente a sus simpatizantes. Se mostraba altiva, no quería escuchar consejos, no pedía ayuda. No solo se desvinculó del pueblo, sino que también de algunos de sus colaboradores más cercanos. El maestro Ángel Bartolomé Pérez Pérez, descrito en el capítulo 8 (E) quien, a pesar de haber candidateado en el templete de plebiscito del PRI en abril de 2015, aceptó posteriormente el cargo del secretario en el gobierno de Rosa, tomó muy a pecho el agravio de no incluirlo en las reuniones volviéndose el crítico feroz de su propia jefa. Otro líder importante, Jacinto Pérez Arias del linaje Sojob, quien había apoyado a la alcaldesa en el inicio de su gobierno, contó un episodio desde su propia experiencia:

Cuando yo era agente, el director de obras del presidente anterior tuvo accidente por mi terreno. Tengo un terrenito aquí cerca del pueblo de quinientos metros de aquí y se fue su carro sobre mi terreno. Hizo un destrabo en mi camino. Entonces para sacar el carro llegó con tractor y todo e hizo un desorden en mi terreno. Pero eso fue el día 31 de octubre y el día siguiente ya fue otro presidente. Era entonces Rosa. Entonces sacaron el carro lo dejaron ahí sobre el guardo, donde estaciono mi carro cuando llego a mi terreno. Entonces le digo “presidenta no podría sacar este carro, porque ya hablé con él que tuvo el problema y me había hablado que platico con Usted. Y que Usted iba arreglar”. “Ah, sí, no tengas cuidado. Lo vamos a sacar.” “Bueno. Muchas gracias” – dije. Entonces pasó una semana, dos, tres semanas. Nada. Y se entiende que es una cosa que no cuesta. Porque

¿qué cuesta? Tiene toda la autoridad un presidente para hacerlo, tiene tractor, tiene volteo, tiene todo. ¿Qué cuesta sacar un carro de un lugar que está estorbando? No, nada. (...) Pasó el tiempo, tres, cuatro semanas: vuelvo a hablar por que la veo muy seguido por el problema de las tierras. “Entonces ya recuerdo. ¿Todavía no sacaron?” “No”- digo- no lo sacaron” “A, perfecto”. Otra vez nada. La tercera vez. Nada. Ya la cuarta aproveché un momento cuando teníamos reunión por las tierras. Estaba el presidente, el síndico, el tesorero, su secretario. Y digo yo después de la junta: “Presidenta, aprovecho que están todos Ustedes aquí. ¿Van a sacar este carro de aquí, de estacionamiento de mi vehículo?” “¿No lo han sacado? Se hace que no sabe, cuando cuatro veces le estoy hablando. Rápido el secretario dice: “A bueno, lo voy a sacar”. Así quedo. Para que vean la prepotencia de una persona; siendo yo una persona ...soy agente, soy pasado, soy autoridad, nací aquí y no me hace caso. Francamente es un relato que muestra cómo trataba la gente. Hubo un grupo de mujeres problemas sobre el trago, aguardiente, sobre prostitución, que dijo no los hizo caso. Estaba en la audiencia y no los atendía como debía hacer. Bueno todo eso más incumplimientos de las obras. (...) Yo era el agente de la frontera cuando ella tomó la posesión en octubre. Durante este tiempo yo era agente. Hemos solicitado una agencia. La invitamos para comer y ofrecimos la comida, como comen los indígenas: dimos su guajolote. Le dimos su traguito para que hiciera el favor de agencia. Dijo: “Sí la vamos hacer, es cosa que no cuesta. Si llévate 15.000, 20.000 pesos. Es una agencia muy chiquita. Pasó octubre, pasó noviembre, pasó diciembre y esto dura y dura y nosotros preguntando: “¿Que pasó?”. Como no sabe, cómo no hay compromiso. Pasó el tiempo; yo he salido por la salud, entró otro agente y nunca nos hizo nuestra agencia (e. Jacinto Arias: 10.02.2018).

En quinto lugar, según muchos opositores, Rosa no cumplía con las promesas electorales que incluían dinero, obras, canasta básica, malla ciclónica y tinacos para cada familia, etc. Según los defensores de la alcaldesa no le llegaban recursos del gobierno estatal. En la versión menos amigable, Rosa no tenía dinero porque había que pagar las deudas provocadas por las inversiones en la campaña. La alcaldesa en la entrevista con Elva Narcía en septiembre 2016, negó rotundamente, que había incumplido promesas algunas:

-El síndico en algún momento te acusó de incumplimiento de promesas de campaña. ¿Qué promesas? - Su visión es muy cerrada, con toda honestidad, nunca hice una promesa más allá de lo que pudiera cumplir, porque tengo mucho miedo de engañar a mi gente, mucha gente me confió ser su presidenta municipal y no voy a quedar como una mentirosa, es importante dejar abierta la oportunidad a otras mujeres. (Narcía 2017: internet)

Rosa pudo estipular que algunas promesas fueron cumplidas indirectamente por Velasco Coello. En el marco de programas de apoyo el 19 noviembre de 2015 se organizó un evento con la participación del gobernador para mostrar el apoyo estatal a los miembros de 21 parajes. Se regalaron varios productos, entre otros, miel, maíz, borregos, árboles frutales, aves y huertos de traspatio. Como parte del programa Maíz Sustentable, con una inversión superior a los 4 millones de pesos, se entregaron 700 paquetes de insumos agrícolas, 500 bombas aspersoras y 200 paquetes de fertilizantes. No obstante, la ayuda ofrecida por el gobierno estatal no cubrió las necesidades del pueblo; a los chenalheros, no se les olvidó que las promesas hechas por Rosa durante la campaña eran otras.

La reacción era inevitable. En enero de 2016 en la comunidad Canolal fueron retenidos funcionarios del ayuntamiento. La gente de la comunidad en número de 200 personas, aparecieron en San Pedro Chenalhó y arribaron a la presidencia en busca de autoridades entre ellas- la presidenta municipal. Dado que ésta no se encontraba, retuvieron a Miguel Sántiz Álvarez, el síndico municipal y Manuel Pérez Gómez, el director de Obras Públicas. Ambos funcionarios

fueron trasladados a la comunidad Canolal. Lo que después se descubrió fue que la presidenta estaba alertada en la noche anterior lo que le permitió huir del municipio a tiempo. El motivo de estos atentados fue incumplimiento por parte de la presidenta con la promesa de cubrir los gastos de un proyecto de mejoramiento de vivienda y la entrega del material para la construcción. Este tipo de ayuda era considerado como prácticamente obligatorio para los presidentes entrantes al puesto. La mayoría de los inconformes se retiraron de la cabecera municipal. En *jteklum* se quedaron únicamente 50 personas esperando a que apareciera la alcaldesa. Resultó que la obra estaba signada a la constructora de Ángel Sántiz Espinosa, quien fue candidato a la Diputación Local en el municipio de Las Margaritas y asimismo candidato a la presidencia municipal. Él era señalado como la cabecilla de dicho movimiento.

El descontento crecía no solo dentro de la población chenalhera, sino que incluso entre los trabajadores de municipio quienes exigían el aumento salarial. Se formó un grupo de interesados que estaban redactando oficios dirigidos a la presidenta. Uno de los portavoces lo recuerda de la siguiente manera:

Empecé de redactar un oficio y empecé a jalar a la gente. En la mayoría en ayuntamiento los trabajadores eran los jóvenes. El director de casa de cultura era un señor: “¿Cuánto te pagan?” “Yo gano tanto.” Lo sabía que no es así. Estoy diciendo esto porque yo tuve en manos el tabulador en sus manos de los pagos. (...) Hice un oficio en el cual quisimos un aumento de sueldo. Convoqué a los policías, a los mayores, al smartomarel, un tal Victorio de Campo de los Toros: “Yo estoy viendo que nuestros pagos no son muy buenos. Ustedes trabajan más que yo” – le digo-. “Y estoy haciendo un oficio donde quiero un aumento de sueldo. ¿Quieren entrarle? ¿para que me firmen! Me respondió: “Si”. Hice la lista de ellos. Les di la información. Lo firmaron, hice las fotografías. Fui y lo entregué al síndico. Ya era Miguel Santis Álvarez. A Miguel yo lo casi no conocía, lo vi de vez y cuando. Le conocí cuando se dio informes a los alguaciles, a los policías municipales y pues me invitaron. Como a mí me ha gustado siempre la fotografía, me preguntó: “¿Oye nos puedes tomar algunas fotografías?” Lo acepté; me fui porque quería conocer al síndico (e. Marco A. Pérez Pérez: 24.04.2020).

El conflicto y la subsiguiente despedida de Ángel Bartolo, el secretario, fue el otro asunto que echó el aceite al fuego. En Chenalhó circulaban los chismes sobre un presunto romance del secretario con una de las secretarias. Pero, este asunto no se volvió público ni se lo mencionaba como una razón del despido. Como relata Marco Antonio se trataba de los sueldos, no de los romances:

Nosotros nos reuníamos poco a poco. Éramos un grupo, pero yo no tenía peso político, tampoco el síndico. Me presencié con varias personas de municipio diciéndoles: “Quiero hablar con Ustedes: ¿No quieren un aumento de salario?” La mayoría estaba de acuerdo. El secretario estaba reservado al asunto. Además, no nos gustaba el comportamiento de Rosa frente a algunos trabajadores de municipio. Luego cuando corrieron al secretario y nadie sabía por qué, su comportamiento había cambiado. Él se comunicó conmigo y dijo: “Fíjate que, quiero hablar contigo, vamos a pelear por nuestro aumento y vamos a pelear por nuestro municipio”. Y desde ahí el secretario cambió prácticamente la forma de ser. Antes estaba con la presidenta; y como lo corrieron, se inició todo el desmadre. Fuimos a la casa de síndico para decirle: “Me corrieron, me acaban de correr. Ya no soy el secretario. ¿Como?” El secretario es el profe que también tiene el peso político en Chenalhó, pues tenía. Parece que por todo lo que pasó ya no va a tener (e. Marco A. Pérez Pérez: 24.04.2020).

Lo que estaba en jaque eran también los salarios de los regidores que eran más bajos bajo el gobierno de Rosa que los durante los gobiernos anteriores. Ese dinero servía para ayudar a

mantener el sistema tradicional de las fiestas en Chenalhó. Encontrar a la gente que quería aceptar los cargos en las fiestas tradicionales no era nada fácil y el apoyo por parte del presidente hacía toda la diferencia. La presidenta en vez de mostrar respeto a los tradicionalistas, apoyarlos, ofrecer financiamiento para las fiestas, decidió disminuir los gastos. Así que no solo los habitantes del municipio se sentían despreciados y humillados, sino que también los regidores y agentes. La falta de apoyo para los tradicionalistas no significaba mejorar relaciones con los protestantes u otras iglesias. Rosa estaba alejada de unos y de otros.

En sexto lugar, como lo mencionamos brevemente en los capítulos anteriores, persistía como la piedra en el zapato, la tradición. De alguna manera podríamos decir que la elección de una mujer como alcaldesa violó las costumbres tradicionales. Lo que se hacía más obvio eran las creencias alrededor de los bastones de mando. Desde el comienzo de la carrera de Rosa, hubo en Chenalhó quien creía que tal violación provocaría los castigos sobrenaturales y causaría otras brechas irreparables en la tradición. Unos creían que el bastón y futuro del municipio se podría defender por los rezos ceremoniales. Otros como exalcalde de Chenalhó, el priista- Manuel Arias Pérez ya después de la victoria de Rosa en el plebiscito de PVEM, evocó las creencias de los tradicionalistas: “Uno: no es posible de acuerdo con la tradición y la costumbre que no debe tomar el bastón de mando una mujer; dos: no es posible que una mujer va adelante y los hombres detrás viendo lo todo, un trasero. (...) bueno una mujer adelante y hombre atrás es lo que aun mucha gente no permite” (e. Manuel Arias Perez: 28.04.2015)

9.B. El segundo acto – Rosa espinosa autoritaria y solitaria, como una reina sin reino

Los priistas de Chenalhó no tuvieron que actuar, ni esperar mucho. La presidenta enfrentaba otro problema más grave. A partir de febrero y marzo de 2016 se visualizaba el riesgo de formalización del movimiento opositor dentro de su equipo en el Ayuntamiento. La despedida de secretario solo aceleró la descomposición de equipo de la presidenta. Al principio el grupo no fue muy numeroso, sus actividades no eran radicales y estaban dirigidas para lograr cosas muy puntuales. Por ejemplo, recordamos de las palabras del gestor, portavoz y escribano que optaba por el aumento de salarios para los trabajadores de municipio. Parecía un movimiento dirigido a la vuelta a la normalidad, comunicación, entendimiento y apertura en el trabajo para el municipio. Todo tardaba y el comportamiento de Rosa no había cambiado para nada. La víspera de perder su puesto y creciente oposición la hacía más sensible, sospechosa brusca. El peso de la situación la aplastó. La inteligencia desapareció. Se quedaron puras pretensiones y reclamos. Cada vez el cansancio del pueblo fue más grande y cada semana otros oficiales de municipio dejaban su firma en el

documento, pidiendo mejor sueldo y respeto. Al secretario que vino después de Ángel Bartolomé Pérez Pérez, no le dieron mejor trato, lo peor que no se viera esto como problema y “así se trataba a todos nosotros”. Aunque el secretario quedó leal a la presidenta a pesar de maltrato, los demás no pensaban detener sus demandas y calmar a la alcaldesa prepotente. La detención como afirma Marco Antonio fue posible. Solo se necesitaba una u otra reunión, una u otra plática abierta. La presidenta no se atrevía presenciarse. Se le dio chance para presentarse en varias reuniones, como recuerda Marco Antonio:

Creo que el 29 de marzo de 2016 se dio la primera reunión convocado por el síndico municipal. Es que jamás se había hecho una reunión convocada por el síndico. Llegó la mayoría de los agentes. Se hizo la invitación a la presidenta y jamás aceptó y vimos esta reunión nosotros, porque desde entonces el asunto fue grave. La dimos otra chance. Para el día sábado de 2 de abril se convocó otra reunión, que muchos dicen que fue en contra de Rosa. Pero no era en contra de Rosa; yo hice el plan o el orden del día. Nos convocamos a los agentes para la reunión para decir cómo fueron nuestras peticiones. El día 2 de abril se tomó la decisión por la consulta de los agentes sobre un “paro laboral” en Ayuntamiento de Chenalhó. Realmente si Rosa hubiese llegado a ese entonces el 2 de abril se hubiera resuelto todo. Fue punto importante para arreglar estas cosas, incluso esperamos hasta el día 5 de abril. (e. Marco A. Pérez Pérez: 24.04.2020)

La reunión del 2 de abril resultó decisiva. El grupo se convocó y consolidó. Los participantes articularon sus intereses, expresaron el descontento y expresaron las molestias. La presidenta no apareció. La gente se sintió molesta, pero le dieron la última chance. Decidieron esperarla hasta el 5 de abril. Como su demanda en general pusieron de manifiesto tres puntos importantes:

Yo fui maestro de ceremonia aquella vez. Empezamos la reunión como debería que ser agradeciendo a las autoridades presentes, a los agentes a los excomités a los profesores a todos los que llegaron. Procediendo con la orden de la lista: uno, lo que pedimos es que la presidenta respetara los usos y costumbres del municipio, esto fue lo primero. Solo que lo respetara si había una fiesta, que estuviera en la fiesta. Porque fue lo que habían dicho gente de Miguel, porque Miguel siempre llegaba a las fiestas. Él era quien salía a cada fiesta. Y las autoridades tradicionales querían que llegara la presidenta; dos: que se atendiera, como era de costumbre a la gente, en su casa o en Palacio, donde sea. Y si no está que no nos principales: tocabas la principal y ella salía por la trasera. Decían que acaba de salir; tres: trato digno a los empleados y un aumento de sueldo y el gancho que fue desde entonces era un aumento del pago a los agentes municipales. Fueron cuatro cosas que se pidió, pero realmente fueron tres. Estos tres puntos fueron pilares que nos queríamos. (e. Marco A. Pérez Pérez: 25.04.2020)

Se estaban agotando las formas de insistir, mediar, negociar. Sabiendo que la situación era muy grave y la inestabilidad estaba creciendo, se organizaron reuniones y las asambleas de los agentes con el motivo de platicar con la presidenta. De vez y cuando aparecían voces, sobre todo de parte de la gente ofendida por la presidenta, que había que destituir a Rosa Pérez Pérez. La historia municipal conocía varios casos de destituciones de los presidentes por múltiples razones. El caso de Rosa empezó a calificarse en este rubro. Rosa no reaccionó a las últimas llamadas, como si fuera alguien del público en el teatro que no siguiera los timbres.



Figura 9.8. En primavera de 2016 el conflicto político en Chenalhó provocó bloqueos y retenes en la entrada a cabecera municipal - San Pedro (fot. Marco Antonio Pérez Pérez).



Figura 9.9. En abril de 2016 se organizó la Comisión de la Paz y Transparencia, el primer paso para conformar un nuevo ayuntamiento. De derecha a izquierda están sentados Manuel Clemente Gómez Pérez (futuro tesorero municipal), Miguel Santiz Álvarez (futuro presidente sustituto, anteriormente síndico), Antonio Pérez Tzunuc (futuro síndico sustituto, anteriormente 6to regidor propietario), Santos Pérez Gómez (Regidor Plurinominal del PRI), Ángel Bartolomé Pérez Pérez (antes Secretario Municipal), Isabela Ruiz Pérez (regidora Plurinominal de Chiapas Unido), Virginia Gómez Pérez (Comisionada de la Paz y Transparencia de Chenalhó), Roselia Gómez Rodríguez (3era regidora oficial en Cabildo de Rosa Pérez) y su esposo (3er regidor de facto). (fot. Marco Antonio Pérez Pérez).

Todos la esperaron. La gente de la asamblea se sintió despreciada, no obtuvieron la respuesta, se les quitó respeto a los agentes, al síndico y al delegado de gobierno Alonso Méndez de Tenejapa. La vida de municipio tuvo que avanzar sin la protagonista general. La reina en los ojos de chenalheros murió, se esperaba el nacimiento de un nuevo gobernante. La respuesta de la alcaldesa desde lejos no era suficiente. Su voz alcanzaba a los opositores, repetida por sus colaboradores y los medios de comunicación. Defendía sus derechos, sobre todo evocando su persecución “por su condición de ser mujer”. Informaba también sobre el chantaje por parte del síndico Miguel Sántiz Álvarez que quería su firma bajo el documento en donde se lo otorgaba un sueldo de 130 mil pesos mensuales, un “diezmo” por obras del periodo 2015-2018, y todavía 57 millones para su propia administración. Las diferencias entre Rosa Pérez y Miguel Sántiz no iniciaron cuando este último intentó, como afirmaba la presidenta, manejar el 25 por ciento de los recursos destinados a este municipio; se fundamentaban en algo más profundo: la visión de la política, la vida, el futuro del pueblo.

Alrededor de 70 de las 116 comunidades del municipio de Chenalhó pidieron el desafuero de la alcaldesa. Según Rosa Pérez Pérez, al haber sido rechazada su demanda, el síndico levantó a un grupo de caciques en contra de ella. Los actores principales escondidos detrás de la cortina fueron, según ella, el exalcalde anterior José Arias Vásquez⁴⁴ y el otro exalcalde, el mestizo Martín Cruz Aguilar con su esposa Carolina Vanessa Martínez Castillo de origen hondureño (López Dóriga 2016: internet). La alcaldesa acusaba a los “caciques” de haber hecho compromiso con algunas constructoras y, en vista del fracaso político de los priistas, de intentar a desestabilizar el gobierno legítimo (ASICH 2016). La presidenta sostenía que eran los “varones” y sus acciones que sembraban la discordia en el seno de la sociedad chenalhera: “No me dejan tomar posición. Me empiezan a amenazar, a perseguir a muerte con todo, aun así, tuve que entrarme el 1 de octubre de 2015, tomo la protesta ya como alcalde legalmente en el municipio. Entro a trabajar haciendo obras que impactan el municipio” (Luna Ramos, 2017: internet).

⁴⁴ Fue arrestado el 7 de mayo de 2016 y después preso por malversaciones financieras durante su periodo como presidente de Chenalhó en el trenio 2013-2015.



Figura 9.10. Asamblea general de 13 de abril de 2016. La propuesta del cambio de los poderes municipales fue apoyada por miles de chenalheros (fot. Marco Antonio Pérez Pérez).



Figura 9.11. La manifestación de los pedranos en el Congreso del Estado en Tuxtla Gutiérrez pidiendo la destitución de Rosa Pérez Pérez. Uno de los rótulos dice: “El pueblo desconoce a Rosa Perez Perez como presidenta municipal y se pide al Congreso el reconocimiento del nuevo ayuntamiento mpal. de Chenalhó”. En el otro rotúló pegado sobre la columna de la fachada se anuncia: “Chenalhó contra la corrupción y el narcotráfico” (fot. Marco Antonio Pérez Pérez).

El día 8 de abril de 2016, los representantes de Ayuntamiento y, a la vez opositores de Rosa tomaron la alcaldía, la sede del Sistema de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena de Chenalhó, cerraron los accesos a la cabecera municipal. Los apoyaron también los grupos vinculados con el PRI. Los dirigentes fueron el síndico en ayuntamiento de Rosa y algunos expresidentes. El hecho de tomar la presidencia significaba el fin de periodo de alcaldesa en cargo. Fue la práctica bien conocida por los chenalheros y otros municipios indígenas de los Altos de Chiapas. Rosa Pérez Pérez no quiso entenderlo e intentaba gobernar el municipio desde exilio. No tenía maneras de presionar a la gente. Oficialmente estuvo en el poder, pero el pueblo ya no la quería presionando al Congreso de Estado para que exigiera su renuncia. Sus seguidores no se movilizaron a tiempo y no podían apoyarla efectivamente. Eso también podría escalar en conflicto. En varias asambleas parecidas al plebiscito, se propuso el puesto del presidente al síndico. Él estaba dispuesto a aceptarlo, pero Rosa seguía sin presentar su renuncia, ni tenía ganas para hacerlo. En lugar de esto, ella con sus colaboradores más cercanos se refugió en San Cristóbal. Los opositores no se quedaron esperando: tomaron la caseta de cobro en la carretera Tuxtla Gutiérrez-San Cristóbal de Las Casas para llamar la atención de los poderes estatales. El día 13 de abril los opositores lograron reunirse con Rosa en el Congreso de Estado en Tuxtla. Le pidieron la firma de renuncia que ellos mismos acababan de redactar. Encontraron mucha resistencia, nadie los quería apoyar prestando una máquina. Otra vez el asunto resolvió Marco. Encontraron una computadora vieja. Marco logró hacerla trabajar, así se logró preparar el siguiente texto de “renuncia para Rosa”:

C. Rosa Pérez Pérez presidenta municipal del H. Ayuntamiento Constitucional de San Pedro Chenalhó, Chiapas, trienio 2015-2018- por mi propio derecho y en pleno uso de mis facultades físicas y mentales y por así convenir a los intereses del municipio, hago de su conocimiento que solicitaré conforme a la constitución y la ley orgánica municipal licencia indefinida con carácter de irrevocable al cargo que hasta el día de hoy he venido desempeñando como presidenta municipal constitucional de mi municipio.

Agradezco a mi pueblo por todo apoyo brindado en el plebiscito en el que fui electa candidata y a su apoyo por haber ganado de forma contundente la elección constitucional. Renunciando en este acto a todo litigio legal: penal, laboral, administrativa y financiera. Se firma la presente a los trece días del mes de abril del año 2016 (Archivo MJK 2016a).

Rosa firmó la renuncia sin oponerse, pues sabía que la ley la defendería. Las decisiones tomadas bajo presión no tenían peso legal. Lo que es sorprendente es que el mismo día se publicó un documento intitulado “Bando De Policía y Buen Gobierno” como resultado de un acuerdo de Cabildo tomado por el Honorable Ayuntamiento en la sesión extraordinaria con el acta número 13bis/2016 punto número tres. El documento en la parte introductoria afirma que se basa en los artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas, la Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas. Como podemos sospechar el documento versa sobre la organización del municipio e intenta introducir

algunas leyes y artículos de los actos legislativos más importantes que están vigentes al nivel federal y estatal. Lo que llama la atención es que la base de la jurisdicción del municipio está formada por “el respeto a los Principios consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos; sus Órganos de Gobierno y Administrativos”. En el documento leemos también: que „El gobierno de Chenalhó, Chiapas, estará depositado en un cuerpo colegiado que se denomina AYUNTAMIENTO” siendo éste último un cuerpo colegiado o „una asamblea deliberante denominada Cabildo y está integrado por el Presidente Municipal, El Síndico, seis Regidores Propietarios, cuatro Regidores Plurinominales, además de un síndico suplente y cuatro Regidores Suplentes de Mayoría Relativa, quienes serán electos según el principio de representación proporcional, de acuerdo a la legislación aplicable (BPPG 2016: 20)”. En todo el documento no aparece ni una sola vez el concepto de „usos y costumbres” ni tampoco referencia alguna al gobierno tradicional, que constaba de nueve regidores encabezados por un *alcalte*, el *jchapanvanej* o juez y los *mayoles* (e. Marco Antonio Pérez Pérez, 24.04.2020).

En aquel entonces nadie se ocupaba de este documento. La gran parte de los funcionarios del ayuntamiento apoyaron el acto de rebeldía y destitución de la alcaldesa. Además, no veía la necesidad de arreglar los asuntos y problemas pendientes o adentrarse en los detalles de jurisdicción de los mestizos. La genta harta del comportamiento de Rosa Pérez Pérez convocaron, de manera urgente, otra asamblea para tomar las decisiones sobre el futuro del municipio, pues su presidenta estaba incapaz para hacerlo. Se presentaron las propuestas del candidato. La reunión se celebró en la noche: comenzó a las 23 y tardó hasta las 5 de la mañana. La candidatura de actual síndico Miguel Sántiz Álvarez era la más fuerte y fue aceptada por los presentes. La *vox populi* restituyó también al secretario al que se le había dado de baja hacía dos semanas. Estas decisiones eran ilegales desde la perspectiva jurídica mexicana pero justificadas desde el punto de vista de la costumbre y tradición. Además, aunque se presionaban a la presidenta, ella se negaba a abandonar el puesto. Las instituciones estatales, sin embargo, tampoco estaban ansiosas de someterse a las costumbres indígenas hecho por el cual a finales de abril comenzaron las negociaciones. Se organizaron tres encuentros entre los representantes de estado, la diócesis de San Cristóbal de las Casas y los representantes del Chenalhó. Los pedranos en su mayoría estaban manifestando la necesidad del cambio de los poderes municipales. El secretario municipal estaba en contacto con Eduardo Ramírez Aguilar para mantener abierta la oportunidad de seguir negociando con el gobierno del estado, pero éste no se mostraba flexible. Como era de predecir, la renuncia que presentó Rosa el día 13 de abril no fue avalada por diputados del Congreso del Estado. Se consideró que ella había firmado la renuncia en contra de su voluntad y bajo la presión por parte de los agresores. Al pasar dos semanas, el día 26 de abril y sin recibir ninguna respuesta definitiva por parte de las instituciones estatales las cuales abiertamente apoyaban a la alcaldesa, un

numeroso grupo de inconformes apareció en Tuxtla Gutiérrez para tomar el edificio del Congreso de Estado. Los manifestantes entraron al edificio del Congreso y encerraron adentro a los empleados y diputados (Mandujano, 2016: internet).

Los opositores de Rosa juntaron sus esfuerzos. En frente del Congreso de Estado aparecieron sus trabajadores de Ayuntamiento encabezados por el síndico y también los partidarios de Movimiento Pedrano, en la mayoría- priistas- que no querían expresar sus preferencias políticas y demostrar que se trataba de una movilización de todos los habitantes de Chenalhó. Tomás Pérez Pérez, vocero del segundo grupo, afirmó en la conferencia que todos esperaban “que el Congreso acepte la renuncia de la alcaldesa este martes el día 3, y de no hacerlo, el jueves 5, unos 15 mil indígenas de las más de 100 comunidades dejarán Chenalhó y vendrán a Tuxtla para plantarse en las puertas del Congreso del estado”. Isaín Mandujano, el corresponsal de Mirada Sur, dio a conocer lo siguiente: “Señalaron que en los primeros ocho meses de gobierno de la alcaldesa nada ha hecho de obra pública y ya ha reportado gastos por 70 millones de pesos. Acusaron que la alcaldesa es protegida del diputado local Eduardo Ramírez Aguilar quien hasta ahora no ha querido escuchar ni atender el reclamo de los inconformes” (Mandujano, 2016: 6). En respuesta Ramírez Aguilar dijo: “Se respetará la paridad de género en cargos de elección popular que ya tienen ganados las mujeres. El Congreso del Estado no dará lugar a presiones y chantajes políticos para sustituir a una mujer por hombre, toda vez que son espacios que legítimamente ganaron las mujeres con el voto ciudadano” (ibidem).

El bloqueo y el encierro de los trabajadores en el Congreso del Estado provocaron la acción policiaca de las Fuerzas de Seguridad y el desalojo de los manifestantes de Chenalhó. La Procuraduría General de Justicia del Estado (PGJE) detuvo a 42 personas. Los manifestantes fueron acusados de sedición, motín, atentados contra la paz y la colectividad del estado, ataques a las vías de comunicación y lesiones. La Fiscalía de Distrito Metropolitano precisó que los detenidos habían incurrido en diversas acciones violentas en el primer cuadro del centro de la ciudad donde habían dañado una sucursal bancaria, una zapatería, así como una sucursal de autoservicio y varios vehículos (Gutiérrez 2016: internet). Se dijo oficialmente que los funcionarios estatales no respondían con agresividad, pero esto se contradecía con el hecho de que detuvieron mas de cuarenta personas que participaban en la manifestacion. En realidad, sus declaraciones de no intervenir expresaban por un lado la simpatía y el apoyo a Rosa Pérez Pérez y, por el otro, el desconocimiento de las tradiciones y las prácticas llamados “usos y costumbres” además del desprecio a la voz del pueblo. Eduardo Ramírez Aguilar, el presidente del Congreso de Estado admitió que no se podía destituir la presidenta por capricho. Ramírez aún no sabía que su postura reservada le asignaría el papel primario en un episodio que estaba por venir. Por el momento todo pendía de un delgado hilo de las negociaciones.

Un grupo de los opositores de la alcaldesa de Chenalhó se reunía en la capital chiapaneca con los diputados. Las malas experiencias de los chenalheros en Tuxtla, al igual que la decisión deliberada de ambos grupos hicieron trasladar las negociaciones a los espacios de curia diocesana de San Cristóbal de las Casas. Los oponentes de Rosa querían la vuelta de la normalidad al municipio y como acto de buena voluntad liberaron el pastor evangélico Mariano Hernández Pérez - un partidario de la alcaldesa. En la reunión llevada a cabo el día 27 de abril comparecieron el sacerdote Gonzalo Ituarte y el párroco de Chenalhó - Manuel Pérez al igual que el representante de gobierno estatal - Juan Carlos Gómez Aranda - el cual resumió la mesa de trabajo de la siguiente manera:

El día de hoy nos reunimos con una comisión representativa de Chenalhó para que el gobierno del estado sirva de puente para restablecer el diálogo con el congreso que es donde se deben de procesar este tipo de inconformidades. Yo expresé ahorita en la reunión, primero mi reconocimiento y mi agradecimiento personal a fray Gonzalo Ituarte por participar y con sus buenos oficios quiso también ayudar a construir un diálogo productivo de tal manera que le agradecemos a la diócesis de San Cristóbal su hospitalidad que aquí fuera la reunión porque los señores de Chenalhó tienen confianza que el tipo era y también nosotros de tal manera que te rogamos ampliamente con ellos nos comprometimos el bueno del estado que el día de mañana tendrán un diálogo con los diputados de la comisión de gobernación y puntos constitucionales que son los responsables de procesar esta inconformidad que ellos han expresado como tienen sus razones nosotros hicimos un llamado a que debe de restablecer la tranquilidad social en Chenalhó ellos fueron muy sensibles y así lo van a hacer distender que se recupere la vida la normalidad de la vida social en Chenalhó seguramente así será para dar paso un diálogo productivo donde los diputados pues tomen las decisiones que ellos deben de tomar en el ámbito de sus atribuciones constitucionales de tal manera que acordamos de que el día de mañana para una reunión de trabajo con los diputados del congreso quienes procesará en este tema entonces que se acepte la solicitud de licencia a bajo precio por lo hablamos de ese tema con yo y ellos nos mencionaron que había presentado su licencia la presidente municipal hace dos semanas y justamente fue el tema que Conversamos la presidente municipal alegó que había sido presionada para firmar y eso no tenía validez de cualquier manera lo más importante es que se está restableciendo la tranquilidad de Chenalhó más y que ésta esté restablece el diálogo con el congreso del estado había una persona retenida hace un rato todavía hablamos con esta comisión y como un gesto de buena voluntad de ella lo liberal entonces un diálogo productivo y yo creo que está encausado el diálogo por las vías institucionales y con apego a derecho⁴⁵. (Youtube E 2016: internet)

El 2 de mayo los integrantes de la Comisión de Paz y Transparencia además del grupo de los opositores a Rosa Pérez Pérez, realizaron una conferencia de prensa frente a la Catedral de San Cristóbal de Las Casas, reclamando el cese de su alcaldesa (SIPAZ, 2016): “El pueblo desconoce a Rosa Pérez Pérez como presidenta municipal y se pide al congreso el reconocimiento del nuevo ayuntamiento municipal de Chenalhó” - decían los rótulos. Los opositores de Rosa Pérez Pérez nunca se declaraban sus enemigos políticos para no ser equiparados con los “machistas” o “varones” como los tachaba la alcaldesa; decían representar el pueblo entero, incluyendo a las mujeres: “A través de este comunicado queremos dejar muy en claro que nuestro movimiento es totalmente comunitario, surgió del pueblo para el pueblo. Ustedes no lo vieron, pero cada día hicimos nuestras tortillas, bebimos del pozol que entre nosotros compartíamos, nos movimos y caminamos con lo poco que teníamos, buscando el bienestar de nuestro pueblo” (Mariscal, Mandujando 2016: internet).

⁴⁵ Transcripción de una entrevista video (escritura original).



Figura 9.12. Los integrantes de la Comisión de Paz y Transparencia en la conferencia del 2 de mayo de 2016 frente a la Catedral, San Cristóbal de Las Casas (fuente: internet).



Figura 9.13. La familia y los conocidos amontonados alrededor de ataúd con el cuerpo del católico-Guadalupe Cruz Hernández - expuesto a la vista pública en la Casa de la Cultura de San Pedro Chenalhó. Cruz Hernández falleció el 26 de mayo de 2016 tras recibir un balazo en la frente (fot. Marco Antonio Pérez Pérez).

Por supuesto, no todos los opositores de Rosa Pérez Pérez se unieron al Movimiento Pedrano. No todos deseaban a los líderes priistas de vuelta al palacio municipal limitándose a la defensa del pueblo y sus usos y costumbres contra el despotismo de una alcaldesa inepta, grosera y violenta. Por un lado, las negociaciones bajo el nombre de “Comisión de Paz y Transparencia de Chenalhó” tenían como objetivo destituir a la alcaldesa. Por otro lado, los representantes de gobierno estatal seguían apoyando a Rosa, la víctima de “acusaciones inventadas”. Los opositores argumentaban que los seguidores de Rosa Pérez Pérez sembraban terror en el municipio. Los medios de comunicación recordaban y comentaban los hechos en el contexto de la masacre de Acteal.

Los miembros del “Movimiento Pedrano” y otros opositores, denunciaron hechos violentos que involucraban a la alcaldesa como una cómplice de las acciones paramilitares: se repetía incansablemente que muchos habitantes de la colonia Puebla, habían sido expulsados y agredidos con armas de fuego, sus viviendas quemadas. A consecuencia, 257 hombres, mujeres y niños del ejido Puebla llegaron a la cabecera municipal para permanecer allí en el espacio de la Casa de Cultura en calidad de refugiados desde los inicios de mayo de 2016. El “Movimiento Pedrano”, sostenía firmemente, que los refugiados habían sido amenazados por los seguidores de la alcaldesa. La Procuraduría General de Justicia del Estado (PGJE) defendió a Rosa diciendo que fue al revés, o sea, que los agresores eran los partidarios del síndico Sántiz Álvarez. Las perspectivas y visiones chocantes, la confusión y la incomprensión mutua aumentaron la inestabilidad y la violencia. Hacia finales de mayo los choques violentos en Puebla dejarían a dos víctimas- a un hombre - Guadalupe Cruz Hernández de 55 años - y una niña de 12 años - quien, tras recibir un balazo en la frente, falleció en el hospital de Tuxtla. El conflicto en Puebla fue uno, más no el único conflicto que desgarraría la paz en Chenalhó bajo el gobierno de Rosa Pérez Pérez.

El día 2 de mayo de 2016, una de las integrantes de la Mesa de Paz y Conciliación del Pueblo de Chenalhó, Leydi Sujey Pérez Vázquez, leyó la nota declaratoria en San Cristóbal de las Casas, frente a la Cátedra dirigida al diputado - Oscar Eduardo Ramírez Aguilar - presidente de la mesa directiva del H. Congreso del Estado de Chiapas:

Los que suscribimos comisionados de Paz y Transparencia del Pueblo de Chenalhó Chiapas nos dirigimos a Usted con el respeto que le es debido como Presidente del Honorable Congreso para exponer de manera clara los motivos y las causas de la problemática que ha venido ocasionando la C. Rosa Pérez Pérez presidenta municipal de nuestro municipio que es como enumeramos de la siguiente manera. Primeramente, manifestamos que la presidenta municipal nunca tomó acuerdos de manera formal con la mayoría de los integrantes del ayuntamiento, ni mucho menos vio el buen funcionamiento de la administración pública municipal ya que actuó de manera personal sin tomar en cuenta el órgano colegiado los integrantes de cabildo, así como también parte de sus funciones era convocar audiencias para que la ciudadanía en general del municipio tuviera esa instancia de manera directa con la presidenta municipal sin embargo desde el inicio de su administración nunca atendió esta parte de sus obligaciones por lo que la ciudadanía empezó a inconformarse por la falta de atención de todas las necesidades de cada una de las comunidades que en su momento buscaron a la presidenta municipal

para presentarle de manera personal dichas peticiones. También es necesario decir que la presidenta municipal nunca tuvo el mínimo respeto a todos los pasados tradicionalistas siendo que ellos conservan y fortalecen la cultura viva de nuestro pueblo. La C. Rosa Pérez en varias ocasiones estando en plena reunión se retiró sin la mínima excusa. Esta actitud para nuestro pueblo es una falta grave que viene a repercutir en la inestabilidad municipal de nuestras raíces culturales y formas de organización social. Toda la anterior tuvo como consecuencia y por la misma ingobernabilidad que se generó en el municipio la presidenta municipal presentó su licencia por tiempo indefinido con carácter de irrevocable el día 13 de abril del presente año en las instalaciones del palacio de gobierno con la presencia de los diputados licenciado Hugo Francisco Pérez Moreno, presidente de la Comisión de Gobernación y Puntos Constitucionales del H. Congreso del Estado y por parte del gobierno del Estado licenciado Gustavo Víctor Moscoso Centeno, Coordinador de sus Secretarías del gobierno del estado y licenciado, José Pedro Villafuerte Subsecretario de operación política y en presencia de 75 agentes rurales municipales y las 25 personas de la comisión de paz y transparencia. Con esto el pueblo por conducto de la comisión de paz y transparencia se prosiguiera con los trámites correspondientes por vía legal ante el H. Congreso del estado para entonces el pueblo en su conjunto quedó tranquilo. Ante esto señor diputado Oscar Eduardo Ramírez Aguilar en su calidad de presidente de la H. Congreso del estado es evidente de los hechos que hemos manifestado por lo que es insostenible que continúe en el cargo la C. Rosa Pérez Pérez como presidenta municipal de nuestro pueblo. Si continúa con este cargo es inevitable que en un momento dado pueda darse un enfrentamiento entre ambos grupos y de todo esto responsabilizamos de los hechos que pudiera registrarse al C. Rosa Pérez Pérez. Situación que no queremos en ningún momento que suceda por lo que solicitamos que de inmediato se solucione esta problemática en cuanto de la C. Rosa Pérez Pérez. Debe de solicitar formalmente su licencia por tiempo indefinido con carácter de irrevocable al cargo de presidenta municipal del municipio de Chenalhó. Asimismo, que las instancias correspondientes de esta soberanía le den trámite a dicha licencia y en consecuencia el pleno de la H. Congreso del Estado apruebe dicha licencia como procedente. Ya emitir el nombramiento del C. Miguel Santis Álvarez como presidente municipal sustituto para acuerdo de los habitantes de este municipio para concluir el periodo 2015-2018. Ante tal situación señor presidente del H. Congreso del Estado le pedimos atentamente dar entrada a nuestra petición y no esperar otros enfrentamientos que conlleven a acciones lamentables y que lesionen los derechos humanos de todos nosotros por todo lo anterior exigimos: 1) la separación inmediata del cargo como presidenta constitucional a la C. Rosa Pérez Pérez, 2) cumplimiento a la demanda del pueblo de San Pedro Chenalhó, 3) garantizar la tranquilidad de nuestro municipio, 4) que para el día jueves 5 de mayo la reunión programada con la Comisión, Coordinadores de las distintas fracciones parlamentarias del Congreso del Estado acordada en una mesa de atención traiga resultado favorable a la demanda del pueblo, 6) por último no queremos otro actuar señores. (Archivo MJK 2016b)

Los activistas que formaban parte del bando opuesto tampoco permanecían callados. Según el “Cuatro Poder”, el día 3 de mayo se reunieron 86 agentes y comités del municipio de Chenalhó para defender la legitimidad del gobierno municipal. La llamada “Comisión de Paz y Transparencia de Chenalhó” por lo visto no apelaba ni a la paz ni a la transparencia pues durante los actos violentos en Tuxtla Gutiérrez, los que fueron agredidos eran los policías quienes rescataban a los inocentes encerrados en el edificio del parlamento. Los seguidores de la alcaldesa pidieron que se aplicara el estado de derecho en contra de los viejos caciques involucrados en los actos de la desestabilización del gobierno legítimo: Martín Cruz Aguilar, Antonio Pérez Arias, José Arias Vázquez, Victorio Pérez Vázquez, Manuel Clemente Gómez Pérez, Armando Gómez Álvarez, Tomás Pérez Pérez (alias el Kuchilo), Miguel Sántiz Gómez. Éstos eran los que, desde hacía 85 años, fungían como caciques del pueblo “no dejando gobernar a la primera mujer presidenta”. Las negociaciones siguieron sin culminar en tregua alguna.



Figura 9.14. La situación política en 2016 estaba repleta de conflictos, enfrentamientos, heridos y muertes. Un hombre herido abrazado por su esposa en el paraje Tzanembolom en el municipio Chenalhó, la primavera de 2016 (fot. Marco Antonio Pérez Pérez).



Figura 9.15. Rosa Pérez Pérez ante el Congreso del estado el 4 de mayo de 2016 (fuente: @Congreso de Chiapas).

El gobierno del estado se comprometió con ocuparse del asunto y mediar entre la alcaldesa y su pueblo. En el recinto legislativo, Rosa fue recibida por el diputado Carlos Penagos Vargas, el Coordinador de la Fracción Parlamentaria del PVEM, quien señaló que se estaban implementando los mecanismos idóneos para abonar a la paz y gobernabilidad en el estado de Chiapas, privilegiando el diálogo y el acuerdo como base de la unidad. En respuesta, los grupos priistas quemaron un expendio de gasolina en Tuxtla y agredieron la casa de uno de los seguidores de la presidenta ubicada en la calle principal que daba a la cabecera municipal. También retuvieron a varios de los seguidores de Rosa en la cabecera municipal. Esto provocó a su vez que la alcaldesa y sus partidarios abandonaran sus casas y buscaran los refugios en los municipios de Pantelhó y San Cristóbal de Las Casas.

El 4 de mayo en San Cristóbal de Las Casas, se organizó una marcha de los simpatizantes de la alcaldesa para pedir la paz social en Chenalhó. En estas fechas la presidenta se presentó en el congreso del Estado en Tuxtla Gutiérrez donde recalcó que no había renunciado y ni renunciaría del cargo:

Venimos ante el Honorable Congreso del Estado de Chiapas para manifestarle que nunca no he renunciado y nunca renunciaré, toda vez, que mi pueblo de San Pedro Chenalhó y la gente así y así he decidido continuar con mi cargo como presidenta municipal, porque así fui elegida y así coincidió mi pueblo en las elecciones del 19 de julio de 2015. Eso vengo a manifestarle a nuestro Honorable Congreso del Estado. Por otro punto, también presentaré un escrito donde hay 86 comunidades que me respaldan, como agentes municipales, comités de educación, patronatos, comisariados de diferentes comunidades. Nos acompañan para decir o para mostrarle que verdaderamente traemos un buen número de gente que nos acompañan y que nos respalda para nuestro pueblo de San Pedro Chenalhó. Muchas gracias, señor, le presento en donde tengo 86 comunidades. Aquí se lo presento al Congreso del Estado, para que nos haga favor de firmar el acuse para que, a mis dirigentes, en la vista de ellos, sean ellos el testigo que nos aparecimos en el Congreso. (Youtube C 2016: internet)

El día 8 de mayo de 2016 Rosa convocó a sus partidarios en la plaza frente la catedral en San Cristóbal de Las Casas:

Venimos a manifestar, a pedir que se mantenga la paz social en el pueblo de San Pedro Chenalhó. No vamos a permitir más, que haya violencia, que se la siga permitiendo a un grupo de los minoritarios, a un grupo de caciques radicales que han venido encabezando en el pueblo de San Pedro Chenalhó. Porque no es posible, que solo por ganar las elecciones en 2015 con un nuevo partido y por una paridad de género que se ha violentado. Vamos a pedir a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en el país mexicano, que se respete la paridad de género. Al contrario, queremos más espacios que las mujeres estén en el poder, no solo presidentas municipales. También como mujeres podemos gobernar, también tenemos capacidad. Quiero manifestar a los medios de comunicación que en mi pueblo de San Pedro de Chenalhó no son todos como dicen. No es cierto. Esto es totalmente machismo, pero es un grupo minoritario, que hoy nos dice que no podemos gobernar. (Youtube C, 2016: internet)

El 23 de mayo en San Pedro Chenalhó se convocó la asamblea del pueblo para ver qué medidas había que tomar para cambiar la situación en el pueblo:

Lo que nos hizo el H. Congreso no se me olvida, Estábamos reunidos en el H. Congreso cuando mandaron a golpearlos. Un día el viernes, debieron venir las autoridades estatales, no cumplieron. Rosa Pérez Pérez entró al H. Congreso muy contenta. Alcanzé a decirle al oído: “¿Qué has hecho Rosa Pérez Pérez? Ahora pides perdón a los agentes, cuando nunca los tomaste en cuenta. Ya no tiene caso, Rosa. No lo hagas, si realmente sientes respeto, tienes educación, pues te dicen Licenciada. Entonces le pedirías perdón a la gente que se reunió en el Congreso. Pero no fue así, vienes altanera frente a nosotros. Perdón Rosa, pero firma ahora tu renuncia. Hazlo lo más pronto posible porque la gente está sufriendo desvelos”. Así le dije: “¡Gente de mi pueblo!”.



Figura 9.16. Rosa Pérez Pérez en una conferencia en la plaza frente la catedral en San Cristóbal de Las Casas (fuente: internet Aquinoticias).



Figura 9.17. El momento de secuestro de representantes de poderes estatales en San Cristóbal de Las Casas. el 24 de mayo de 2016 (fuente internet: Youtube).

Siguió el proceso de reconciliación que no traía ningunos resultados. Los priistas actuaron de sorpresa. Antes de una reunión de 24 de mayo, convocada en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, comparecieron los representantes de ambos lados del conflicto además de los representantes del congreso. En el momento de entrar al edificio, un grupo de chenalheros, secuestraron sorpresivamente a dos funcionarios estatales: Eduardo Ramírez Aguilar, el presidente del Congreso Estatal, y Carlos Penagos, el coordinador parlamentario del PVEM. Los secuestradores

decían ser miembros de la patrulla de la protección civil del municipio. Poco después las autoridades de la Protección Civil aclararon que los actos de violencia llevados a cabo el grupo de personas, presentándose como parte de la unidad municipal, eran ajenos a esta institución; por el contrario, esta dependencia seguía trabajando, tal como lo estaba haciendo, con el compromiso y responsabilidad de procurar el bienestar y la integridad física de la población chiapaneca. Los videos de esta detención se presentaron en las redes sociales⁴⁶. Ambos representantes del estado fueron llevados a la cabecera municipal para que respondieran públicamente ante las objeciones contra la alcaldesa. Se le acusó de desatender las comunidades y no cumplir con lo que había prometido en la campaña política. Eduardo Ramírez Aguilar fue obligado a vestirse del traje de mujer lo que tenía como finalidad su humillación. Como relata la periodista Magdalena Gómez, los funcionarios fueron llevados a Chenalhó donde: “(...) permanecieron 18 horas en una suerte de juicio popular indígena que incluyó la humillación tzotzil de vestir de mujer al diputado Ramírez, por no cumplir la palabra. Esta inédita sesión no fue interrumpida por la policía estatal, su ingreso habría provocado un enfrentamiento de grandes proporciones, además del evidente riesgo para la vida de los legisladores retenidos” (Gómez 2016: internet). El presidente del Congreso local vestido de mujer bailó en la plaza central de la cabecera.

Dado que en los medios de comunicación encontramos pocas descripciones de esta turbulenta noche, recurramos a tres testimonios: dos de los hombres que estaban en la plaza: Marcos, el exsecretario en La Casa de Cultura y Juan Pérez Arias- el maestro de Chenalhó y el primo de Elías y Moisés. Dice Marcos Vásquez Pérez, el exsecretario de la Casa de la Cultura:

Yo estaba en la presidencia, cuando secuestraron a Eduardo Ramírez, porque el propuso igual que la Rosa, que iba a mejorar la preparatoria. Ya no quiso hacer nada. Fueron a buscarlo en San Cristóbal. Él tenía guaruras, yo creo que se distrajeron. Se agarraron. En hormiga lo traspasaron a otro carro, luego a otro carro. Venía su carro, traían a su chofer. Golpearon al chofer. El carro fue golpeado, llantas pinchadas. Llegó al centro. Encendieron fuego y explotó todo. Después lo vistieron de mujer, que nunca cumplió nada igual que Rosa. Hicieron todo esto por coraje. Fueron negociando, tardaron casi dos días. Lo metieron a la casa de un señor, lo tenían vigilado. Pero nunca sufrió tanto, sólo un golpe que no se quiso entregar, no quiso llegar hasta aquí. Vino helicóptero lo entregaron bien. Firmó los papeles. Llegó la renuncia de Rosa. Entregó los bastones a la presidencia. Los bastones los tenían guardados, parece en Mitontic, nunca supimos dónde. Ella ya sabía que íbamos a tener problemas y por eso los escondió. Eran 5 bastones. El más importante es de presidente y de síndico, y tres de los 3 regidores. Ella tocó estos bastones y por eso se molestó la gente. (e. M. Vásquez Pérez 10.02.2018)

Dice Juan Pérez Arias, el otro testigo de estos acontecimientos:

Lo vistieron de mujer y le pusieron su nahua, su blusa, su toca. Lo tengo grabado; dice: ‘no me pongan eso, yo no soy mujer, yo soy hombre.’ ‘¡Vas a poner este! ¡Órale! ¡Baila!’ Bailó. Estaba yo viendo pues. (...) Empezó a bailar y todo. Entonces manda su ejército (...). Dicen pues los que estaban presenciando: “Por favor, licenciado Eduardo, regresa tu ejército, porque si no regresas tu ejército va a morir Chenalhó, pero a ti, sólo te van a levantar tu ceniza porque te van a quemar aquí. Mejor sí, habla por teléfono y su micrófono, por favor al

⁴⁶ Claramente se ve en el video, que circula en redes sociales, como un grupo de encapuchados toma la unidad, se sube en la góndola, mientras las personas que van al interior se van colocando pasamontañas, para luego seguir a los autos con pobladores que participaban en la retención de las autoridades estatales.

estado mayor, favor de regresar el ejército. ‘Estoy bien, estoy sano y vivo y voy a reglar el asunto de Chenalhó’. (...) Ora sí, la toma de protesta. Lo quitan la blusa, lo quitan todo, ora si le ponen el sombrero, porque significa pues que si cumplió como hombre. Primera vez le dieron vestido de mujer porque no cumplió su palabra. Ahora cuando cumplió, ahora sí, le ponen su listón en su sombrero. ¡Órale! así fue. Entonces dio toma de protesta. (...) Cuando terminó pues le dieron su copa de trago, órale. (...) sin zapato vino; de ahí se metió en helicóptero. (J. Pérez Arias 03.03. 2018.)



Figura 9.18. Fotografía de Oscar Eduardo y otro representante detenido en San Pedro Chenalhó, frente de Palacio Municipal (fot. Marco Antonio Pérez Pérez).



Figura 9.19. Fotografía de Oscar Eduardo Ramirez después de tomar el acuerdo con los pobladores en San Pedro Chenalhó (Fuente: Movimiento Pedrano de Chenalhó).

Según Juan, Eduardo Ramírez no se enojó con el pueblo: “Quedó como padrino, lo nombraron. ¿Que dicen agentes rurales, pueblo de Chenalhó? Para la fiesta de San Pedro lo nombramos como padrino de música’. ‘Si’- dice la gente. ‘Voy a venir con ustedes el 29 de junio. Voy a traer la música’- dice. Así quedó; pero mientras- una burla ante el mundo entero”.

Detrás de este secuestro había varias razones. Primero, se exigía la destitución de la alcaldesa; segundo su sustitución por el síndico Sántiz Álvarez; tercero, la liberación del expresidente de Chenalhó- José Arias Vásquez- quien había sido arrestado el día 6 de mayo de 2016 bajo la acusación de malversaciones de fondos y estaba preso en el centro penitenciario de Cintalapa. Cuarto, según el citado ya Marco Antonio, los opositores de la alcaldesa exigieron también cierta cantidad de dinero:

Cuando se jaló aquí a Oscar Eduardo es cuando se hizo las negociaciones más importantes de Chenalhó. Se demostró que hay que lidiar con la clase política que es la que manda en toda la nación. Porque cuando se detuvo aquí a Oscar Eduardo Ramírez Aguilar, (...) se hizo más lana. No sé quién se lo quedó con esto. (...) Se lo pidió que sacaran de cárcel al expresidente José y se hizo. Yo te estoy hablando de estos casos cuando se nombró como Miguel el presidente. Porque ya cuando se agarró aquí a Oscar Eduardo Ramírez Aguilar se dijo aquí le diera el nombramiento de una vez a Miguel Sántiz Álvarez porque estaba allí. (e. Marco Antonio Pérez Pérez, 24.04.2020)

Aquella noche de 25 a 26 de mayo Rosa permanecía en el hotel en San Cristóbal acompañada de sus colaboradores más cercanos. Mientras que el secretario de Chenalhó le persuadía a que fuera a “calmar a su pueblo”, otros le advertían que no fuera a Chenalhó pues las amenazas anteriores hacían suponer que se la humillaría desnudándola o cortándole el cabello. Finalmente, Rosa decidió no ir, pero sí, firmó la renuncia para salvar al presidente del congreso. La antropóloga de CIESAS Sureste Araceli Burguete opina que ese procedimiento era ilegal, pues “la legalidad lo establece, así lo dice la ley municipal, que a un presidente municipal podrá destituirse según el siguiente procedimiento: la presidenta en este caso debe solicitar al congreso un cambio, decir porque va renunciar y exponer sus motivos”. (Jacorzynski, Kozlowski, en prensa)

A pesar de ello, se guardaron las apariencias de la legalidad. Todos los noticieros coincidían en que: primero, la alcaldesa Rosa Pérez Pérez firmó la renuncia en cuyo resultado Eduardo Ramírez fue liberado; y segundo: el mismo día, 25 de mayo, el síndico quedó avalado como alcalde sustituto. Fue El Poder Legislativo del Estado de Chiapas quien le otorgó el nombramiento por medio de una carta:

C. Miguel Sántiz Álvarez. Presente. El pleno de la Sexagésima Sexta Legislatura del Honorable Congreso del Estado Libre y Soberano de Chiapas, en Sesión Extraordinaria celebrada el día de hoy, mediante Decreto número 216, y de conformidad a lo dispuesto en el artículo 88, párrafo primero de la Constitución Política Local, tiene a bien nombrarlo a Usted, a partir de la presente fecha: Presidente Municipal Sustituto, del Honorable Ayuntamiento de Chenalhó, Chiapas”. (Archivo MJK 2016 a)

Finalmente, prosiguió la versión oficial de los hechos. Un día después del secuestro del político, el periodista José Cárdenas logró entrevistar a Eduardo Ramírez:

“¿Fueron retenidos?” “Más que retenidos nos llevaron hacia la cabecera municipal de San Pedro Chenalhó donde sostuvimos un diálogo de, aproximadamente, 18 horas, un diálogo abierto ante la multitud de miles y fuimos deliberando muchos puntos dentro de este municipio.” “¿Se los llevan?” “No, íbamos a una reunión en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas que estuvo sirviendo como mediadora. La comisión de parte de Chenalhó no quería la permanencia de la presidenta. Se agotaron muchas reuniones. Nosotros quisimos sostener la propuesta que un presidente municipal que gana en el municipio indígena pues habría que defenderla. Sin embargo, ella consideró que por gobernabilidad y la paz social de su Pueblo renuncia el cargo” “¿No es ella la presidenta Juanita?” “¡No! Ella no es la presidenta Juanita como se está dicho cuando suple...” “Exacto” “No, ella es una alcaldesa que tres veces jugó la contienda, dos veces la perdió y esta vez se la gana y pues cometió una serie de faltas de respeto porque no acató las decisiones de las autoridades tradicionales que son los mayordomos en este municipio, y entre ellos estaba la paridad de género que les molestaba.” “Se los llevaron. ¿No les golpearon?” “Llegamos a la diócesis, hubo una riña, no muy fuerte, pero si jalones, y al final decidimos nosotros caminar hacia los vehículos de donde ellos nos transportaron y llegamos a la cabecera. No les faltó el respeto para guardar nuestra integridad física. Llegamos a la cabecera pidiéndoles salvaguardarán nuestra integridad física y así fue, que, en ningún momento nos faltaron el respeto e integridad física. Nos deliberamos todos los puntos que ellos traían, eso de era seguridad de la renuncia de presidenta, cosa que la presidenta presentó su renuncia desde ya algunos meses.” “¿Fue hace dos meses?” “Sí, dos meses antes y ella dijo que bueno, que no quiere poner el dedo en gobernar el Chenalhó, Presentó su renuncia y se la relegó con la fecha de 25 de mayo.” “Pero, ¿por qué cabe tanto el intervenir el Congreso?” “Primero, porque es una presidenta que gana, muy legítima y dos porque es un municipio en el que difícilmente las mujeres tienen la participación dentro de la vida en la comunidad. Pues, entonces era un municipio emblemático que nosotros como Congreso lo consideramos, en este caso la presidenta que lo sostuviera y caminara adelante y sin embargo no se dieron las condiciones y ella de manera voluntaria dijo... (Ramírez en Cárdenas 2016)”.

Al lector le llaman la atención dos cosas. Primero, Ramírez niega que él y su chofer fueran secuestrados, (“No les faltó el respeto para guardar nuestra integridad física”). Esta versión se contradice con las grabaciones de video que muestran el uso de violencia física por parte de los chenalheros. Segundo, él recalca que la renuncia de Rosa era “voluntaria” (“y ella de manera voluntaria dijo...”). La lectura detectivesca de estos pasajes nos sugiere que la negación del secuestro y la aceptación de la renuncia fueran resultado de un pacto con los opositores de la alcaldesa y, a consecuencia, significaba la separación de ella. Parecía que sería un final triste del gobierno de Rosa Pérez Pérez. Según ella los sucesos que turbaron la vida en Chenalhó entre abril y mayo de 2016 no solo se debían a la revuelta de los “varones” y “caciques” sino también a los políticos de Tuxtla que le dieron la espalda. El 22 de septiembre del mismo año dijo Rosa:

“¿Te obligaron a pedir licencia?” “Me obligaron, yo no quería renunciar, me descuidaron, no me dieron protección, se las pedí desde el mes de abril, cuando mis oponentes comenzaron a bloquear carreteras, a tomar edificios públicos, a robar gasolina. Mediante oficios solicité apoyo a las autoridades y nunca tuve respuesta, al contrario, veía que esos canijos seguían sueltos hasta que se llevaron retenidos a los diputados.

En la otra entrevista alude al síndico: “Inició el problema de nuevo. El síndico empieza a hacerse desorden, a prestar con las ideas negativas. Me obligaron que yo renunciara de nuevo” (Luna Ramos, 2017: internet).

Las divisiones políticas exacerbadas por la violencia arrasaron el municipio. Marco Antonio que, primeramente, apoyaba al candidato priista a la presidencia para hacerse del asistente

técnico en el gobierno de Rosa, y, a colación, nuevamente el opositor de ella, así recuerda estos tiempos:

Cuando se asentó Rosa, se desató una ola de violencia casi en todas las comunidades por la sencilla razón de que había gente de Álvarez y había gente de Rosa. En varias comunidades había golpes, se madreaban, se insultaban, se llevaron a machetear. Había dos bandos en este caso y toda esta problemática fue en el periodo cuando en Tzanembolom hubo muertos. Se separaron para formar parte de dos grupos. Se mataron entre ellos mismos. Antes fueron hermanos. (...) Aquí en la cabecera en el barrio San Pedro por la clínica había dos grupos igual: el de Rosa y el de Miguel. Eran otros barrios que eran de Rosa o eran de Miguel. Les dieron lana y con lana la gente se tranquilizó. Y así fue como terminó todo esto, se tranquilizó. (e. Marco Antonio Pérez Pérez, 24.04.2020)

A finales de mayo de 2016, René Velázquez Santiago, el excandidato del PVEM a la presidencia municipal de Chiapa de Corzo, fue nombrado comisionado especial para el apoyo al municipio de Chenalhó. En la reunión organizada por Juan Carlos Gómez Aranda en las oficinas de la Secretaría de la Función Pública (SFP) se informó que por instrucciones del gobernador Manuel Velasco Coello el comisionado debería reunirse con las autoridades municipales para garantizar la paz pública y la resolución de conflictos. Según Gómez Aranda, el nuevo comisionado, se debería atender tres aspectos fundamentales para superar el conflicto en aquel municipio: primero, las nuevas autoridades deben evitar provocaciones y mostrar tolerancia a sus adversarios; segundo, deben apoyar al nuevo ayuntamiento y cumplir los compromisos con las comunidades: “la reconciliación entre ambas partes, acompañar a las autoridades municipales y que se cumpla lo prometido, es una instrucción que asumo con mucha responsabilidad”. Tercero, Velázquez quería solucionar el conflicto, a saber, la contienda entre la colonia Puebla y el gobierno municipal: “Hemos platicado con Rosa Pérez con la finalidad de ir abonando a la tranquilidad, atendiendo a las dos partes, a los dos grupos en cada uno de los ejidos y los dos grupos han dicho que quieren abonar a la paz y tranquilidad.” (Debate 2017: internet). Al principio, el exsecretario de Rosa, Ángel Bartolo, pasó para fungir la misma función en el ayuntamiento de Miguel Sántiz Álvarez pero al verse amenazado de traición en una reunión en Tuxtla decidió alejarse. Comenzó trabajar para el Congreso de Estado.

El día de 17 de agosto de 2016 fue prevista la decisión del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), que ordenó la restitución de la primera edil. Según la opinión presentada por la institución Rosa Pérez Pérez debería ser reinstalada como presidenta municipal de San Pedro Chenalhó. La Sala Superior del TEPJF ordenó también al gobernador, Manuel Velasco, generar las condiciones de seguridad para que pueda ejercer este cargo con tranquilidad. Ello implicaba prácticamente una orden de alejamiento del alcalde sustituto, Miguel Sántiz Álvarez, y de sus simpatizantes. En la sesión que se realizó esta tarde, el magistrado Manuel González Oropeza consideró que la destitución de Pérez Pérez había sido ilegal, porque “se ejerció una violencia política que incluso amenazaba con peligro de muerte de la manera más brutal, en donde tuvo que escapar para evitar que fuera quemada viva en estos arrebatos”. Argumentó que el

gobernador debería de hacer respetar su sentencia e impedir otra ola de violencia: “No es asunto de policía ni de fuerza, es un asunto de derecho”. En una entrevista video publicada en internet el 18 de agosto 2016 el diputado Carlos Arturo Penagos Vargas afirmó:

Como Congreso del Estado sabemos y creemos en las instituciones de México, en las leyes de México y reconocemos al TRIFE como el máximo órgano para resolver este tipo de situaciones. Estamos esperando la notificación que venga a este congreso y en base a la notificación la 66 legislatura tendrá que acatar el resolutivo la cual tal cual venga jurídicamente. Vamos a hacer los precursos para que podamos llegar a cabalidad lo que nos mande el TRIFE. Primero tenemos que esperar el resolutivo y del resolutivo que tengamos ya escrito, tenemos que estudiarlo y tenemos que dar a cabalidad como lo mencioné lo que de ahí venga escrito. Yo sé que ahorita en redes de comunicación, en medios de comunicación, redes sociales están los diferentes puntos de vista. Ya vi la sesión también de ayer del TRIFE, pero, bueno, nosotros tenemos que acatarnos a lo que el resolutivo venga y, bueno, con esto tiene que venir una notificación que la van a mandar. Estamos en espera de ello, nosotros como legisladores, como Congreso del Estado vamos a dar cabalidad a que las leyes y las normativas y las instituciones, los mandatos en este caso el TRIFE, se puedan llevar a cabo. Obviamente vamos a ayudar a las autoridades correspondientes a las instituciones correspondientes para que haya gobernabilidad y paz en nuestro municipio de Chenalhó, Chiapas. Respaldamos lo que el TRIFE nos va a mandar lo acatamos y por supuesto estamos a favor de que Chiapas pueda seguir construyendo en compás de paz y de prosperidad. Es importante que esperemos el resolutivo que venía al congreso del estado. Es importante que tengamos paciencia para poder ver legalmente qué es lo que procede y que no tenga ninguna duda de las partes correspondientes a que vamos a acatar lo, que vamos a trabajar en el para que a cabalidad se cumpla. Le digo a mis paisanos de Chenalhó que tengamos paciencia, que tengamos prudencia, mucha calma y sobre todo antes que nada pongamos la paz a nuestro estado y, obviamente, a nuestro municipio Chenalhó. Estamos en espera y tenemos permanentemente la ventanilla abierta esperando precisamente este resolutivo para poder acatarlo inmediatamente (Youtube F: 2017: internet).

Tres meses después de tomar poder y con el nuevo presidente municipal, la situación se normalizaba lentamente. El ayuntamiento intentaba trabajar. Por supuesto, cuando llegó la noticia sobre la decisión del Tribunal, apareció la inseguridad sobre el futuro. La práctica de la vida del municipio indígena tenía que enfrentarse con la administración de varios niveles del poder municipal, estatal, nacional. Desde finales de septiembre se reveló la cara verdadera de René Velázquez Santiago; su comportamiento y método de arreglar los asuntos en el municipio estuvo muy mal valorada. A finales de septiembre de 2016, los militantes del Partido Verde Ecologista de México (PVEM) del municipio de Chenalhó, exigieron la destitución del Comisionado de la “Mesa de Reconciliación”. En la opinión de la gente de su propio partido, en vez de resolver los problemas, René Velázquez Santiago, causaba los conflictos. En una reunión a la cual asistieron alrededor de 300 personas, se acordó solicitar la renuncia del funcionario. Le dieron un ultimátum de 48 horas, para que fuera removido del cargo. Los inconformes lo acusaban de traición y de estar negociando, presuntamente, en lo “oscurito”, con Miguel Sántiz Álvarez. En esta cooperación vieron la fuente de los graves hechos que pudieran ocurrir en este municipio de los Altos de Chiapas. Señalaron también al diputado Hugo Pérez Moreno, Horacio Culebro Borrayas, Oscar Muñoz y Martín Aguilar Cruz, de estar provocando la violencia y de gestionar contratos de obras bajo el agua coludidos con empresas del ramo de la construcción. Mencionaron también a Clemente Gómez Pérez quien, usurpando firmas de los supuestos regidores, manejaba la cuenta pública del municipio, y lo hacía bajo la supervisión de la notaría número 93 Ana José

Juárez Burgos, culpada por la ilegalidad en el manejo de los recursos públicos en complicidad con el Congreso Estatal. Por supuesto los representantes de los Comités Municipales del PVEM indicaron que Rosa Pérez Pérez no manejaba en este tiempo la cuenta pública del Ayuntamiento. Manifestaron su respaldo a la presidenta municipal constitucional injustamente alejada de poder por la decisión del pueblo (Mollinedo 2016: internet).

Todo lo que ocurrió fue el efecto de la prueba de retomar la iniciativa por René Velázquez Santiago, que anunció que quería trabajar para Chenalhó, pero en realidad se hizo un aliado del gobierno para no permitir que ni Miguel Santis Álvarez, ni Rosa Pérez Pérez salieran a la suya. Entonces el comisionado de la “Mesa de Reconciliación” convenció a Miguel Santis Álvarez para que firmara y congelara la cuenta municipal. El comisionado se comprometió la descongelación de los fondos en los meses próximos. El municipio comenzó a trabajar sin fondos haciendo uso de préstamos. No había dinero para satisfacer las necesidades básicas para el trabajo del ayuntamiento. Esta situación tardó prácticamente cinco meses, hasta que en febrero de 2017 ocurriera otro acontecimiento.

El Gobierno del Estado de Chiapas, efectivamente, aprovechó su “oportunidad histórica” y se declaró, inmediatamente a favor de la presidenta “electa democráticamente”. Cinco días después del veredicto de TEPJF, a saber, el 22 de agosto de 2016, en el decreto número 260, emitido por la Comisión Permanente del Congreso del Estado, se reconoció la reincorporación de la Ciudadana Rosa Pérez Pérez, al cargo de Presidenta Municipal Constitucional del Ayuntamiento de Chenalhó, Chiapas. El decreto fue “promulgado” y firmado, entre otros, por el gobernador del Estado de Chiapas – Manuel Velasco Coello. El decreto invalidó la renuncia de Rosa Pérez Pérez que aconteció el 25 de mayo: “las cosas vuelven al estado en la que se encontraban hasta antes de su emisión, el C. Miguel Santiz Álvarez, sigue siendo Síndico Municipal del Ayuntamiento de Chenalhó, Chiapas”. Como justificación institucional y jurídica del decreto, aparecen dos comentarios: la primero alude al artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, al “reconocer y garantizar el derechos de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para aplicar sus propios sistemas normativos internos, los cuales protegen y respetan las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres” (Constitución EUM, 2019: 2). La segunda referencia hace mención del artículo 7, de la Constitución Política Local en el cual se admite:

En el marco de las garantías individuales y los derechos humanos, el Estado protegerá y promoverá el desarrollo de la cultura, lenguas, usos, costumbres, tradiciones, sistemas normativos y formas de organización social, política y económica de las comunidades indígenas. También garantizará a sus integrantes el acceso pleno a la justicia, una vida libre de violencia, los servicios de salud y a una educación bilingüe que preserve y enriquezca su cultura, con perspectiva de género, equidad y no discriminación. (CPLCH, 2014: 13).

El gobernador y las instituciones legislativas declaran que los “usos, costumbres y tradiciones” son respetados asimismo como la “perspectiva de género” y “equidad” o más bien, que estos últimos valores están garantizados por los usos y costumbres. Lo que pasó a continuación mostró que los “usos y costumbres” no eran tan unívocos como lo declaraba el gobernador y el estado. El municipio estaba en el estado de interregno. Rosa era la alcaldesa legal, pero en residía en el palacio municipal. Sántiz Álvarez quien residía en el palacio era declarado el alcalde ilegal.

Justo después de júbilo explotaron los conflictos externos que desde antes habían atravesado tanto el gobierno de Sántiz como el de Pérez. En cuanto a la contienda entre Aldama y Santa Martha, parecía que todo estaba en buen camino para lograr la paz duradera. El 29 de agosto de 2017 los medios anunciaron que el asunto estaba por resolverse. La mesa de diálogo fue encabezada por el Secretario General de Gobierno, Juan Carlos Gómez Aranda contando con la presencia de los presidentes municipales de Aldama- Marcelino Pathistán de la Cruz y de Chenalhó- Rosa Pérez Pérez: “este lunes se suscribió un importante acuerdo de paz y convivencia, mediante el cual se puso fin a diferencias por la propiedad de la tierra.” Claro está, se reconoció “la voluntad que ambos municipios adoptaron para encauzar sus diferencias por la vía del diálogo, pero sobre todo de trabajar unidos”. (Notinúcleo 2017: internet). El Gobernador Manuel Velasco Coello dijo que “la lucha no debe ser entre hermanos, ya que el verdadero enemigo a vencer es la pobreza y la falta de oportunidades, que afecta con mayor dureza a los pueblos indígenas.” Al mismo tiempo los presidentes de Aldama y Chenalhó, acompañados por integrantes de su cabildo, agentes municipales y representantes de comunidades, “solicitaron reforzar la presencia de la policía, a lo que el Secretario General de Gobierno indicó que tendrán todo el respaldo para garantizar la seguridad en la región.” Al final de la noticia leemos que “Tras estrechar los lazos de amistad con su homólogo de Aldama, la presidenta de Chenalhó, Rosa Pérez Pérez, agradeció el respaldo del Gobernador del Estado para seguir avanzando en la solución de las necesidades que más aquejan a sus comunidades.” (La Voz del Sureste, 2017: internet). El 29 de septiembre, 1300 militantes de PVEM que apoyaban a la alcaldesa acusaron a René Velázquez Santiago, el comisionado de “mesa de reconciliación”, de haber negociado a “oscuritas” con Sántiz Álvarez y demandó su remoción. El argumento que se usaba contra Álvares era que éste estaba promoviendo las obras de construcción en conspiración con el diputado Hugo Pérez Moreno y el exalcalde de Chenalhó - Martín Aguilar Cruz. (Mollinedo 2016: internet). En el otro lado de la barricada hubo también mucho movimiento. El día 13 de octubre se activaron los grupos de apoyo para el presidente interino y en contra de Rosa. Según se comentó en “El Universal” los representantes de 95 comunidades pidieron al congreso local y al TEPJF que no se restituyera a la alcaldesa. La representante de las mujeres opositoras Leydi Zujey Pérez Vázquez apeló a que TEPJF visitara Chenalhó para comprobar que “Álvarez cuenta con el apoyo de los agentes municipales”, que Rosa

“presentó pruebas falsas” burlándose de la TEPJF, que no celebraba las sesiones del cabildo, nunca pagó a las artesanas los 5 mil pesos que había prometido en la campaña, que contribuyó a la ingobernabilidad del municipio; así mismo solicitó al Órgano de Fiscalización del Congreso del estado de Chiapas que se realizara una auditoría para indagar en qué se utilizaban los recursos en los meses en que ella estaba frente a la administración municipal. Las mujeres opositoras aludieron a que las casusas del conflicto no se limitaban al “machismo y falta de respeto que ella manifiesta, sino que va más allá al practicar el autoritarismo en el poder. (...) lo más lamentable es la violación a los usos y costumbres al mostrar la falta del interés en la celebración de las fiestas tradicionales” (Camas 2016a: internet). Mientras tanto, Rosa se estaba moviendo entre San Cristóbal y varios parajes de Chenalhó. El 16 de septiembre en 2016, en el ejido Puebla, encabezó el grito de Independencia. En *NVI Noticias*, se anunció que Rosa encabezaba el grito de Independencia en el paraje Puebla y estaba llamando a recuperar el estado de derecho.

San Cristóbal de Las Casas.- Con un llamado a la paz y la reconciliación, en punto de las 11 de la noche y de manera histórica, la primera mujer presidenta municipal constitucional de San Pedro Chenalhó, Rosa Pérez Pérez, dio el tradicional grito de independencia; en sus 206 años de celebración en la comunidad Puebla. Ataviada con el traje tradicional de su municipio, Pérez Pérez enarboló el nombre de los héroes nacionales que nos dieron patria y libertad. Acompañada por su síndico suplente y su cuerpo edilicio, tomó la bandera nacional y desde el balcón principal de la escuela de la comunidad, la más grande de la zona, llevó a cabo el tradicional grito de independencia. La primera mujer indígena que dio por terminada la hegemonía de casi 80 años de cacicazgo priísta, se pronunció por la reivindicación de los hombres y mujeres, que como en el pasado, lucharon para conquistar la patria y la libertad. En su mensaje, resaltó el legado de Hidalgo, Josefa Ortiz de Domínguez, Allende, Aldama, Matamoros, Galeana y Guerrero, “los héroes nacionales que nos dieron patria y libertad”. Agregó que tras el tradicional grito, “hoy más que nunca se debe marcar el rumbo del municipio”, y alzó la voz para demandar al poder legislativo de la entidad a respetar el orden y acatarse a la resolución emitida por el tribunal federal. Por último, añadió que respetar el orden constitucional y a las instituciones jurídicas es fundamental para el atender a los pueblos indígenas, toda vez que el no acatar el mandato abona a la ingobernabilidad e ilegalidad, por lo cual llamó a retomar el estado de derecho (Camas 2016b: internet).

El problema con Chalchihuitán permanecía en el olvido hasta el 18 de octubre de 2017 cuando Samuel Pérez Luna, uno de los habitantes del paraje Kanalumtik, fue asesinado de ocho balazos mientras trabajaba en su parcela. Un grupo armado procedente de Chenalhó, sitió a Chalchihuitán, cerró todas las entradas, cortó con maquinaria pesada la carretera que daba acceso a la cabecera municipal, quemó casas y milpas, amenazó a la población de asesinarla provocando el desplazamiento forzado de miles de indígenas que vivían en la zona limítrofe entre ambos municipios. Como anunciaron los periodistas de la Jornada: “Los pobladores del paraje denunciaron a los paramilitares de Chenalhó, bajo el mando de Rosa Pérez, protegida del gobernador Manuel Velasco quien unos días antes había estado en visita en Majumpepentic, Chenalhó, en la franja en disputa. El impacto mediático del asesinato fue menor a la visita del gobernador” (Camacho Velázquez y Lomelí González, 2018: internet). En diciembre de 2017, la prensa, los Centros de Derechos Humanos y la radio zapatista alarmaban que casi 6 mil indígenas (5023 de Chalchihuitán y 950 de Chenalhó) habían huido de las amenazas de muerte por parte de los paramilitares y sobrevivían en las montañas de Los Altos de Chiapas en condiciones de extrema

precariedad. La acusación subraya la culpabilidad de la presidenta. Presente o ausente, ella es la culpable de las acciones paramilitares (ibidem).

9.C. El tercer acto - La vuelta de Rosa parcialmente a(dorada). Descubriendo la usurpación legalizada (de febrero 2017 hasta septiembre de 2018)

La resolución a favor de presidenta anunciado por parte del TEPJF, por mucho tiempo quedaba sin ponerla en la práctica. Desde el agosto de 2016 hasta finales de año no se tomaron ningunas medidas para restituir Rosa. Chenalhó seguía bajo el control del presidente sustituto Miguel Sántiz Álvarez. La decisión del TEPJF expresó la falta de legalidad por destitución de presidenta desde punto de vista del sistema legal mexicano. Aunque Rosa no fue el primer caso de destitución en últimas dos décadas, a ninguno de los presidentes derrocados se le ocurrió batallar contra el pueblo a través de las instituciones judiciales. Rosa se atrevió marchar por este camino y ganó, pero el precio que tenía que pagar era provocar el enfrentamiento entre fuerzas estatales, federales y municipales. La sombra de la posible vuelta llenaba los pedranos de incertidumbre. 270 personas se encontraban refugiadas en la casa de cultura en San Pedro desde el mayo de 2016. Tuvieron que abandonar su comunidad porque la mayoría de Colonia Puebla apoyaba a la destituida presidenta, pues por ahí fungía con el puesto de tesorero uno de los representantes de esta comunidad – Abraham Cruz Gómez. La división en Colonia Puebla se mantenía por el surgimiento de nuevos liderazgos los cuales se canalizaron en el conflicto religioso y después político.

El ataque al pueblo y el hecho de retomar la presidencia municipal por fuerza obligó a los refugiados de Colonia Puebla a buscar algún lugar para quedarse fuera de Chenalhó. Los hechos violentos, difícil situación o, simplemente el cambio de opinión provocaron que más que 50 personas abandonaran a Miguel Sántiz Álvarez para apoyar Rosa Pérez Pérez. Los desplazados de colonia Puebla no fueron los únicos impactados por el conflicto. Otras comunidades sufrían divisiones, sobre todo en el periodo de violentos hechos vinculados por la toma de presidencia. Como efecto de esta situación el día 6 de marzo, agentes rurales de por lo menos 60 de las 116 comunidades de Chenalhó decidieron suspender las clases en todos los niveles educativos. La razón fue la carencia de condiciones de seguridad para los alumnos y los docentes.

En el febrero de 2017 algunos simpatizantes de la alcaldesa expresaron un ultimátum al gobierno de Chiapas. Dieron 72 horas para la reinstalación de Pérez Pérez por medio de las fuerzas estatales. Una vez cumplido el plazo, en la madrugada del 22 de febrero, ese mismo grupo irrumpió y tomó el control de la cabecera municipal. Aproximadamente mil partidarios de Rosa Pérez Pérez tomaron por fuerza el Palacio Municipal para intentar restituirla en su función. Por la situación del

conflicto más de cien trabajadores municipales y simpatizantes del alcalde sustituto lo habían resguardando. La toma del edificio por un enfrentamiento posterior dejó una persona desaparecida y dieciséis heridos, vehículos destruidos y casas saqueadas (incluyendo las de Sántiz Álvarez y del tesorero, Manuel Clemente Gómez). En los acontecimientos hostiles se ha registrado el uso de armas de fuego de alto calibre y de chalecos antibala.

Lo que llama la atención del lector es que los conflictos entre Chalchihuitán y Chenalhó además de los entre Aldama y Santa Martha fueron identificados como pruebas indirectas del apoyo que la alcaldesa brindaba desde su ausencia en el municipio a los grupos paramilitares en las zonas del conflicto. La última escena de este acto nuevamente recurre a esta imagen, pero esta vez con más fuerza y razón. El gobierno de la alcaldesa, aunque no ella misma, regresan de manera violenta protegidos por los cuerpos paramilitares el 22 de febrero.

Más de mil simpatizantes de la alcaldesa Rosa Pérez Pérez, algunos con armas de fuego, tomaron esta madrugada el palacio municipal de Chenalhó, con resultado de dos personas heridas, informaron fuentes oficiales. Dijeron que la intención de los indígenas es reinstalar a Pérez Pérez, quien desde mayo del año pasado no ha podido despachar en ese edificio, a pesar de que el 17 de agosto pasado el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) ordenó su reinstalación. Las fuentes explicaron que a las 3:00 horas, aproximadamente, los más de mil hombres sorprendieron a los más de cien trabajadores municipales y simpatizantes del alcalde sustituto, Miguel Sántiz Álvarez, que permanecían en la cabecera municipal, resguardando el edificio. Añadieron que durante la incursión se escucharon balazos de armas de fuego de grueso calibre, por lo que los seguidores de Sántiz Álvarez se dispersaron. Aseguraron que un hombre y una mujer, simpatizantes de Sántiz Álvarez, resultaron lesionados de bala, por lo que fueron trasladados al hospital del vecino municipio de San Andrés Larráinzar. (Henríquez 2017e: internet).

Algunos de entrevistados afirmaban que los paramilitares armados de armas de alto calibre eran los narcos de Chamula organizados por Dagoberto, un expresidente de Chamula de 2011-2012. La noche de 22 de febrero y los días que le seguían se recuerdan como actos de terror. Marcos, el secretario de la Casa de Cultura en el gobierno de Rosa, y después en el gobierno de Sántiz, afirmó lo siguiente:

Los que vinieron a Chenalhó fueron enviados por Rosa, fue la banda de Dagoberto, el famoso narcotraficante de Chamula. Nos avisaron por la radio que estaban viniendo. Fuimos todos a defender la presidencia. Tapanon todas las calles. Había personal que si nos avisó. ‘Van a venir a quitar nuestra presidencia’- dijeron. A las 11.00 12.00 llegaron. La balacera fue a la 1.00 o a las 2.00 de la madrugada. Vinieron muchos, eran muchos como 30 o más. Vinieron en carros polarizados, camionetas. Nos escapamos porque no éramos armados. Sólo tres hombres tenían armas. (e. Vázquez Pérez, 08.10.2018)

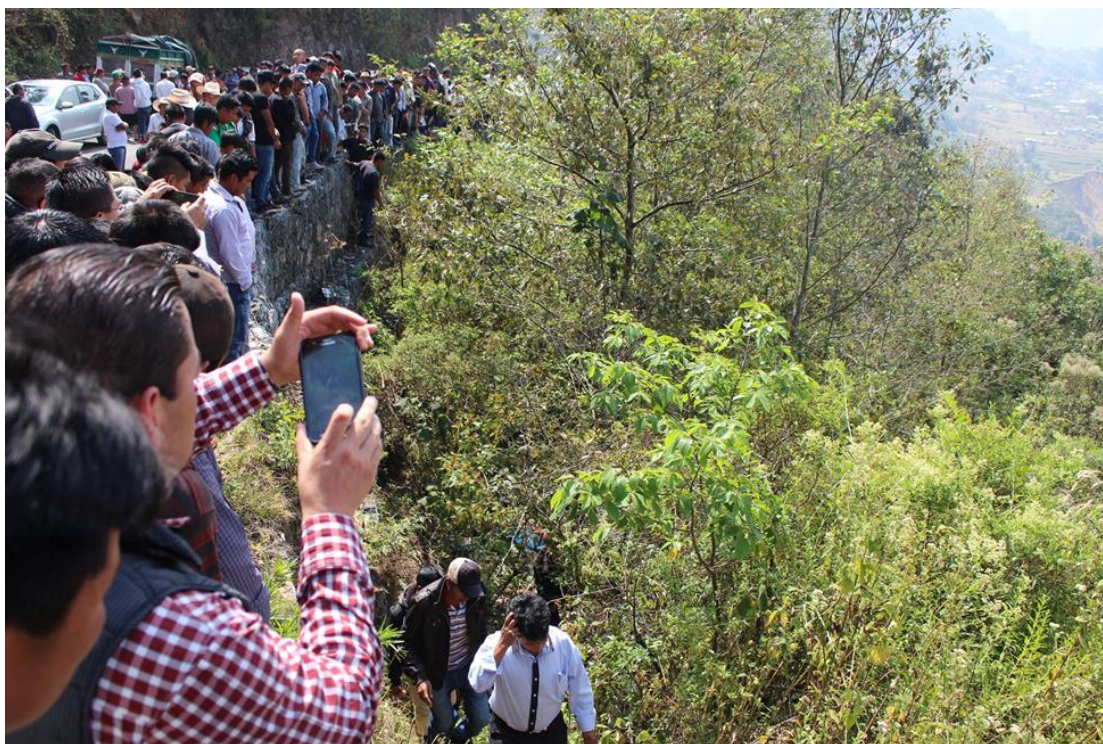


Figura 9.20. Encuentran el cuerpo de Yoni, tirado en una barranca al lado de la carretera Chenalhó-Pantehló (fot. Marco Antonio Pérez Pérez).

La relación entre Rosa y Dagoberto se prestaba a muchos chismes y conjeturas. Según Juan Pérez Arias él era el “amante” de Rosa, según otros, un cómplice de la conspiración entre Rosa, el Gobernador y Eduardo Ramírez siendo los dos últimos quienes habían armado a los maleantes. Se compartía la noticia que Dagoberto era cabecilla de los narcotraficantes de Chamula pagados por Rosa que utilizaba el dinero del estado. De esta manera ella se endeudaba con los narcotraficantes sin que pudiera pagarles la deuda a tiempo. Los chismes que circulaban tenía el grano de verdad. Dagoberto estaba envuelto en los escándalos financieros desde que fungía como el presidente de Chamula en 2011 por parte del PRI. Era llamado “pollero”, “narcaficante” y “golpeador de mujeres”; el aura de su prepotencia crecía en cuanto se hizo público que no solo era, como Rosa, el amigo cercano de Manuel Velasco Coello, sino además el compadre de Eduardo Ramírez (Muñoz 2015).

Según el relato de Marco Antonio, los partidarios de Álvarez iban a defender el palacio municipal del ataque de Dagoberto y su gente a piedra y lodo. El padre de Marco Antonio, un edil de la presidencia de Chenalhó y miembro del PRI, en la noche de 22 de febrero, recibió el llamado del Comité del Partido para llegar a la plaza a defender el municipio del presunto ataque de Dagoberto. Los dos fueron a la 1.00 de la mañana a donde se reunían los partidarios de Miguel Álvarez:

Al venir caminando nos encontramos ahí sentado al Comité del partido: “Pues mira, vamos a tomar un cafecito, porque no hay nada”. “No le hagas caso, no va venir la señora. Que los chicos se regresen a la casa y los otros empleados también.” “Y si realmente se viene, ¿Cómo la van a detener? pues vienen armados”. Estaban especulando que si vienen con las armas. Ya estando nosotros en la casa y tomando el cafecito, empezamos a platicar un rato. Como todavía había mucho movimiento nadie se había dormido. Creo que a las 2.40 de la madrugada, algo así, ya se escuchaba por el radio que ya vinieron. Miguel estaba reuniendo a la gente por la

cima, por Xiam. Nos comunicamos con los amigos preguntando si es cierto. Ellos nos dijeron, que si es cierto. Muy pocos se quedaron, algunos 200 no más pues el Comité del partido andaba diciéndoles que se retiraran. Pero al pasar unos 10 y 15 minutos más al estar aquí a la entrada se escuchaba algunos disparos de alto calibre y daban miedo. Y fue como cinco minutos cuando dispararon. Se tranquilizó otra vez. Yo me asomaba a la puerta y vi a los chicos, aquí en la cancha municipal. Y ahí tenían como cuatro, tres armas. La AR-15 las que usan los sectoriales de aquí, las policías estatales. Luego me voy enterando, los chicos fueron a asaltar a los policías de aquí de municipio. Los quitaron seis armas AR-15 y dos revolver. Los quitaron estos y los trajeron para defenderse. Se hizo todo el desmadre. También había una multitud de los que apoyaban a Rosa, todo lleno en la calle principal. Venían con piedra, palos, machetes y así hacían tanto ruido. (...) Había gente de Miguel y ellos también tenían armas más grandes porque se escuchaba. Realmente fue fea toda esta situación que pasó y bala por donde sea. Algunos amigos que se quedaron atrapados por dos días, escondidos. (e. M. A. Pérez Pérez, 24.04.2020).

La violencia que se desató aquella noche del 22 de febrero duraría varios días cobrando dos víctimas y varios heridos. Quien murió primero fue Yoni Orlando Vásquez Pérez, el joven maestro de música en la Casa de Cultura en la cabecera; el cuerpo de Yoni fue hallado el día 26 de febrero en una barranca fuera de la cabecera. (Henríquez 2017c: internet). Marco Antonio así relata este asesinato:

Y había la gente que decía que era por ahí, por la SAGARPA. Estuvimos con los teléfonos, todos los amigos comunicados. Alguien lo vio todo y lo contó por el teléfono: “yo lo vi porque andaba escondido. Y lo vi cuando le dieron a Yoni. Lloró, todavía gritó, que le dieron primero en la costilla. Se calló y gritó para que no le dispararan.” Ellos llegaron y le dispararon. Luego pasaron otros grupos con un carro; se levantaron su cadáver y se lo llevaron y limpiaron un poco la calle de la sangre. Y así. No quería aceptarlo, decíamos que es imposible. (e. M. A. Pérez Pérez, 24.04.2020).

Otra víctima fue el hijo de Enrique Vásquez Pérez, el integrante del Comisariado ejidal de Chenalhó quien desapareció el miércoles cuando los simpatizantes de Rosa Pérez Pérez alcaldesa destituida con fuerza y un grupo armado tomaron el Ayuntamiento (Hernández 2017: internet). En la noche cuando murió Yoni, había muchos heridos que fueron atendidos en San Cristóbal de las Casas. También fueron saqueadas tres casas: la del Clemente Pérez Gómez, el tesorero en el gobierno de Álvarez, una de las casas de Martin Cruz Aguilar alquilada a Álvarez y otra casa de linaje Che'en, los partidarios de Álvarez. Como dijo Marco Antonio: “En esta ocasión no podías ser neutral, te odiaban ambos grupos”. Los partidarios de Rosa, como Moisés Pasinsa, sostienen que los culpables eran los del bando de Álvarez, entre ellos Yoni, pues poseían armas de los Che'enes con los que atacaban a los que intentaban restituir el gobierno legal. Yoni no fue asesinado, sino que “provocó su muerte porque “estaba disparando y atacaba a los que se defendían: “Y si te disparan ¿no te vas a defender?”. (e. Moisés Pérez Pérez 07/10/2018)

Yoni no fue la única víctima de la violencia desatada a partir del día 22 de febrero. El día 6 de marzo desapareció Lorenzo Sántiz Álvarez, el hijo del expresidente municipal sustituto de Chenalhó- Miguel Sántiz Álvarez. Al día siguiente su cuerpo fue tirado en las inmediaciones del camino a la comunidad de Santa Martha. Sobre el acontecimiento informaron los simpatizantes y seguidores del alcalde sustituto. Por supuesto por esta muerte fue culpada destituida alcaldesa constitucional Rosa Pérez Pérez y su grupo. Marco Antonio así narra los últimos días de vida de Lorenzo:

Cuando se dividió toda esta gente en Santa Marta, como Miguel es de Santa Martha, aquel no se regresó a su casa. Se vinieron a vivir aquí y a Miguel lo amenazaban: si se va a regresar, lo van a matar. Esta vez ellos se fueron a San Cristóbal, pero como se aburrió allá su hijo Lorenzo, se regresó a su casa a Santa Marta. Cuando de dije que no, me dijo que yo no tengo nada que ver, a mí no importa, yo no soy autoridad y se fue. Estando ya una semana en su casa, al hijo de Miguel – Lorenzo- lo asesinaron; pero lo asesinaron de manera muy mañosa. Uno de allá le invitó a tomar, o sea, salieron para tomar y él no regresó hasta lo encontraron muerto con dos impactos de bala. Y mucha gente dice que sí, era por problemas de trago, y no. Realmente fue como entró Rosa se desató la ola de violencia, en cada barrio, en cada comunidad, incluso había familias que se pelearon. Se generó tanta violencia por todos los lados hasta las iglesias (e. Marco Antonio Pérez Pérez, 24.04.2020).

La muerte de Lorenzo cobró valor simbólico para los opositores políticos de la alcaldesa. El Movimiento Pedrano con su vocera Claudia Luna Gómez exigió que se hiciera justicia por este asesinato. En un documento dado a conocer en conferencia de prensas, afirmó que “la muerte de Lorenzo representa la lucha por la autodeterminación y la autonomía del pueblo indígena” Elio Hernández (Henríquez 2017d: 7) y responsabilizó del homicidio a la alcaldesa Rosa Pérez Pérez. Sostuvo que con el asesinato de Lorenzo “se busca acabar con la oposición de un pueblo en lucha en contra del mal gobierno” (op. cit.). La alcaldesa permanecía indiferente ante la muerte del hijo del exsindico. “Se mató él solo”, dijo. En otra ocasión agregó: “Son sus estrategias de los violentos”. (Henríquez 2017a: 11).

Después de 36 horas de tomar la presidencia por fuerza, unos diez mil indígenas, representantes de 93 comunidades de San Pedro Chenalhó, reconocieron de nuevo a Rosa Pérez Perez como su presidenta municipal constitucional. En una asamblea que había comenzado por la mañana en el transcurso del día hasta las tres de la tarde los comités, agentes, autoridades y unas diez mil personas reunidas en *jteklum* aprobaron las candidaturas de gobernador tradicional - Miguel Hernández Jiménez, secretario del Comité del Partido Verde Ecologista de México (PVEM) - Antonio Pérez Gómez; el tesorero - Abraham Cruz Gómez; director de obras - Manuel Pérez Gómez; secretario municipal - Manuel Arias Vázquez, y nueve regidores. En la dinámica conocida del plebiscito se eligió a Lorenzo Pérez Gómez como síndico municipal y quien hasta el momento fungía como *soplente*. Miguel Sántiz Álvarez fue desconocido como autoridad y acusado de usurpar el cargo de presidente municipal. El nuevo sindico afirmó su voluntad de trabajar con todas las 106 comunidades y no diferenciarlas, ni distinguirlas por sus preferencias políticas. Los partidarios de Rosa y sus aliados denunciaban mala administración de Santiz Álvarez en el tiempo que estaba fungiendo como presidente municipal. Dejó obras inconclusas hasta en un 30 y 50 por ciento, o bien obras pagadas no ejecutadas y serios desvíos financieros. Expresaron la necesidad de demandarle a la PGJE, esperando el asunto que terminé la resolución condenatoria y cárcel para exsindico y presidente interino. En cambio, se presentaba alcaldesa como una persona que cumplió con esta tarea en su totalidad. Rosa Pérez Pérez no apareció en el palacio municipal hasta el 14 de marzo. Así el fallo de 17 de agosto del 2016 anunciado por el Tribunal Electoral del Poder Judicial

de la Federación (TEPJF) se hizo realidad. El retorno a la normalidad fue precedido por el uso de fuerza.

Según la opinión de Luis Marín Gómez Gómez, el representante del llamado Movimiento Pedrano, un agrupamiento opositor a la alcaldesa, no se debería recibir a la persona con manos manchadas de sangre que no tenía habilidad para gobernar y no respetaba a los usos y costumbres. La acción de la presidenta no fue condenada por parte del poder estatal. El secretario de Gobierno, Juan Carlos Gómez Aranda dijo que se esperaba la transición de la situación violenta a la vía pacífica y apeló a la precaución a no caer en provocaciones. En la opinión de los miembros del Movimiento Pedrano, la restitución de la presidenta se logró por el apoyo de las fuerzas externas. Según los testigos de los eventos ocurridos los agresores portaban armas de alto calibre, estaban en chalecos antibalas. Estaban muy bien preparados para retomar la presidencia municipal. Desde entonces se chismeaba sobre un grupo paramilitar en Chenalhó, vinculado con Rosa Pérez Pérez. Gómez Aranda señaló que la Procuraduría General de Justicia del Estado inició la carpeta de investigación correspondiente a los hechos de tomar el Palacio Municipal por la fuerza. Al mismo tiempo se incrementó de la presencia de elementos de la Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana en la cabecera municipal.

Estos hechos han provocado enfrentamientos en otros parajes. Por ejemplo, el día 25 de febrero de 2017 en la comunidad de Tzanembolom hubo un enfrentamiento entre los simpatizantes de Pérez Pérez y los de Sántiz Alvarez. En la balacera del fuego cruzado al menos dos personas fueron heridas.

El día 14 de marzo de 2017, los integrantes de la Coordinación de la Parroquia de San Pedro Apóstol de Chenalhó pidieron a las autoridades estatales y federales el desarme de los grupos civiles y una averiguación acerca de las redes de tráfico de armas en ese municipio. En una misiva enviada desde la parroquia de Chenalhó, los líderes religiosos católicos exigieron a las autoridades estatales a que buscaran una solución a través del consenso y diálogo que las partes en conflicto de Chenalhó encontraran una solución con los ciudadanos como actores principales y no con los partidos ni los contendientes directos. En el documento recordaron cómo se había llegado a la masacre de Acteal en diciembre de 1997 sugiriendo que era la tolerancia y la permisividad hacia los grupos civiles armados los cuales operaban en la región con una total impunidad:

Vemos con preocupación lo que pasa, pues pareciera repetirse la misma historia, por los actos de amenazas, muertos y heridos, desplazados, casas quemadas, actuación de grupos con tráfico de armas y, sobre todo, lo que más nos angustia es ver cómo, ante todas las voces que denuncian, las autoridades no hacen nada por resolver el problema y se escudan en pretextos absurdos”, dice la carta. “Ese sufrimiento en nuestro municipio tiene ahora el rostro concreto de más de 200 desplazados, el rostro de las familias de los muertos que ya suman cuatro, dos en la colonia Puebla en mayo del año pasado y otros en días recientes, hijos de dos líderes de una de las partes en conflicto. (Lopez, 2017: 2017)

Asimismo, denunciaron que en el municipio de Chenalhó los grupos armados estaban: “incluso paseando y haciendo alarde de sus armas en la cabecera municipal y en la colonia Puebla. De hecho las autoridades estatales permitieron con completo conocimiento de causa que el grupo actual en posesión de la presidencia municipal, la retomara con sus propios grupos de choque en lugar de que, si efectivamente le correspondía la razón jurídica, la fuerza pública estatal hubiese restablecido el orden y actuado conforme a derecho”- cuestionaron. El mencionado documento fue enviado a las instancias de gobierno, y a Felipe Arizmendi Esquivel, el obispo de la Diócesis de San Cristóbal y al Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas AC. En la respuesta las autoridades federales subrayaron necesidad de llevar a cabo una investigación sobre la procedencia de las armas que eran consideradas “exclusivas del Ejército”. Autoridades federales se dirigieron a estas estatales para que aclararan la fuente de financiamiento de estos grupos, al igual que explicaran de donde provenían las armas. (Rodríguez 2017:14)

El 15 de marzo de 2017, los opositores a la presidenta aparecieron en San Cristóbal y convocaron en la conferencia de prensa frente a la catedral de San Cristóbal. Ahí acudieron algunos agentes municipales informando que existía el riesgo de nuevos enfrentamientos por el regreso de Pérez Pérez. Refería a que no era bienvenida en el municipio pues había traído a la gente armada. Uno de los agentes - Antonio Pérez - afirmó que: “El pueblo de Chenalhó está en problemas. No podemos visitar a nuestro San Pedro Apóstol. Ochenta agentes y nueve representantes no estamos de acuerdo con lo que dice y hace la alcaldesa. Rosa Pérez Pérez anunció que hay paz, tranquilidad y unidad en el municipio, pero no es cierto, porque en cada comunidad hay muchos problemas, amenazas y gente armada”. (Quadratin 2017: internet)

La situación bloqueó prácticamente el funcionamiento del municipio porque los agentes que no apoyaban a la presidenta no podían ingresar a la cabecera municipal a causa de su lealtad a Miguel Sántiz Álvarez, el alcalde sustituto en cuyo bando estaban por 9 meses. Hay que recordar que, desde abril del año pasado, la disputa por la alcaldía entre Pérez Pérez y Sántiz Álvarez dejó un saldo de cuatro muertos y más de una decena de heridos, así como cerca de 300 indígenas desplazados de la colonia Puebla.

La voz del otro agente municipal - Armando Arias - de la segunda fracción de Takiukum expresó los mismos sentimientos: “No queremos a Rosa, ya que no nos tomó en cuenta para regresar al municipio. La gente que está en la cabecera no puede salir y la que está fuera no puede entrar si no está de su lado, porque tiene gente armada y con chalecos antibalas vigilando. Queremos visitar la cabecera, pero no podemos”. En la conferencia compareció también la quinta regidora del ayuntamiento, Catarina Gómez Hernández, desplazada de la colonia Puebla. Explicó que a partir de 26 de mayo de 2016 los grupos de apoyo de la presidenta comenzaron a buscar en

sus comunidades a los que estaban a favor del síndico. La conducta de Rosa en los ojos de muchos que se presentaron en el centro de San Cristóbal merecía cárcel por provocar muerte, daño, amenazas y provocar problemas en el municipio. Durante el evento se presenciaron también los miembros del Movimiento Pedrano como, por ejemplo, Luis Marín Gómez Gómez, que respaldaba a Sántiz Álvarez. Afirmó que la mayoría de los integrantes del ayuntamiento no está apoyando a Rosa Pérez, por lo que no pueden tomar ningunos acuerdos. Al día siguiente las autoridades de 80 de las 116 agencias de Chenalhó exigieron que la alcaldesa Rosa Pérez Pérez abandonara la cabecera municipal dado que su presencia aumentaba el riesgo de violencia.

El día 28 de marzo del 2017 los inconformes decidieron bloquear la carretera de cuota entre San Cristóbal-Tuxtla Gutiérrez para presionar las autoridades estatales. El enfrentamiento entre los trabajadores apoyados por la policía y los pedranos dejó un saldo de 13 uniformados y 14 civiles lesionados. Javier López Sántiz, representante de los 241 desplazados, dijo que decidieron cerrar la vía para pedir una cooperación voluntaria a los automovilistas con la finalidad de comprar maíz y frijol, ya que no recibieron el apoyo suficiente en el refugio. En la entrevista agregó que a las 7 horas, 40 minutos después de haber iniciado el bloqueo, arribaron más de cien policías estatales y los desalojaron sin advertencias ni avisos: “Estábamos los 241 desplazados, entre hombres, niños y mujeres, algunas embarazadas, y nos lanzaron gases lacrimógenos; tenemos cuatro lesionados: Pedro López Méndez, Alberto Hernández Méndez, Uvencio Arias Gómez y una niña, además de otros diez golpeados”, aseveró (Henríquez 2017b: internet).

Selene Jiménez Pérez describió la situación el 6 de abril del 2017 como una venganza del bando de Rosa:

Vivimos con miedo. Estoy enojada, triste por todo lo que ha pasado desde el 22, porque nosotros mientras vivimos eso. La verdad yo tengo un niño de 9 años y no llega a la escuela por temor, porque nos han amenazado. Estuvimos en el movimiento, pero nosotros nunca matamos a nadie. Nunca agarramos un arma, ni conocíamos eso. Ahorita a la medianoche empiezan los disparos. A las 2 de la mañana y alrededor de las 4 de la mañana empiezan a disparar, pero no al aire para intimidar a las personas. En la verdad ya no quiero eso. No quiero estar viviendo eso. Ya yo tengo 29 años y nunca había escuchado disparo y nada de eso hasta 22. Desgraciadamente lo vivimos, mis hermanas, hay muchas mujeres que salimos a defender a nuestro pueblo, pero salimos correteadas de ahí por punto de balas. En la verdad es triste. ¿Por qué? Porque una mujer por sólo querer poder, por ambición, anda haciendo estas cosas y no es justo, que el gobierno escuche a Rosa, a sus militares, los paramilitares. Incluso están ahí donde están los sectorial, ellos saben lo que pasa lo que pasa todas las noches en Chenalhó a las siete o a las ocho de la noche. Empiezan a apagar las luces. No podemos ni salir. Saben quiénes somos los que estamos en movimiento. Nos amenazan, incluso hoy nos dicen si llegamos bien a la casa, pero no me importa. Yo si quiero justicia. Queremos justicia. Todos que estamos acá queremos justicia. Y como dije hace rato que venimos por nuestro propio pasaje, y nuestra propia comida y todo. Hasta incluso haya gente que tienen miedo y dicen que no mejor estemos neutral, pero yo no quiero estar neutral. Porque me duele y veo lo que pasa en mi pueblo. No voy a esperar, no voy a estar callada porque otra persona muere, pierda la vida o que la secuestren. Y yo empiezo a decir: ¿Por qué no hago nada? Sí, puedo hablar, puedo. Como dije hace rato los reporteros a veces los compran, los amenazan y ya no sacan lo que es verdad, lo que es realidad. Pero yo quiero, pido que se escuche internacionalmente lo que estamos diciendo nosotros; es verdad, que somos víctimas de Rosa Pérez Pérez. La verdad, no sé, creo que esa mujer ya no tiene cerebro, ya no tiene neuronas. ¿Por qué? Porque no le duele. Ella es mujer; debería de dolerle lo que duele a las mamas, a las personas cuyos hijos ya perdieron la vida. Debería de dolerle, pero no creo. Rosa es el mismo diablo. Yo

digo porque en la verdad, porque ya no tiene ni nombre lo que está haciendo. La verdad yo quiero y pido al gobierno por favor, que haga algo frente a esto, que el gobierno no se vaya por las políticas. Si quiere ganar otra vez el partido que haga las cosas bien, no así. Así no va a ganar nada. Quiero que Peña Nieto, esté todos... Manuel Velasco no sean corruptos por favor, como les dicen corruptos, si les gusta escuchar eso pues que lo hagan, pero si no les gusta escuchar eso pues que hagan algo y que escuchen y que demuestren que no son corruptos. Que si saben de justicia que demuestren esto queremos que Rosa Pérez Pérez pague por todo lo que nos hizo sufrir a nosotros y queremos que el futuro de nuestros niños sea bien, que no sea como estamos viviendo nosotros ahora porque nosotros no estamos bien. ¿Y nuestros niños qué necesidad tienen de vivir esto? (Archivo MJK 2017).

La gente expulsada de la colonia Puebla en este acto de desesperación querían expresar la postura de gobierno sordo e inhumano para el cual no existía la justicia. La situación de inestabilidad y aumento de la violencia, como recordamos, obligó desplazarse a la gente de Colonia Puebla del municipio de Chenalhó. Su salida y permanencia en cabecera municipal San Pedro Chenalhó, San Cristóbal de Las Casas y actualmente en Tuxtla Gutiérrez la capital de estado de Chiapas. Pero por repetidos actos de terror y violencia no han podido regresar y permanecer en esta población, que comenzó con el conflicto entre la presidenta y su pueblo en mayo de 2016. Durante varios meses se refugiaron en la casa de la cultura de la cabecera municipal de Chenalhó. Al ser desalojados por una nueva situación de violencia en marzo de 2017 se fueron a San Cristóbal de Las Casas, donde han permanecido hacinados en un albergue. Además, desde hace un mes y medio, el gobierno estatal suspendió la entrega de alimentos y medicinas denunció además el Centro de Derechos Humanos Kuuntik que ha venido acompañando a este grupo de desplazados. Los desplazados, así como los integrantes de dicho Centro acaban de recibir medidas cautelares de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por esta misma situación. En el 4 de marzo de 2017, 54 familias desplazadas realizaron una marcha por las calles de Tuxtla Gutiérrez acompañados de organizaciones sociales y campesinas, así como de estudiantes normalistas. Ese mismo día, iniciaron un plantón en la plaza central para exigir al gobernador Manuel Velasco Coello que ponga fin a su desplazamiento forzado y desarticule al grupo armado que opera desde hace casi dos años en ese municipio con el respaldo de la alcaldesa Rosa Pérez Pérez. Señalaron que la alcaldesa es apoyada por Eduardo Ramírez Aguilar, ex secretario de gobierno quien, en la actualidad, busca la candidatura para la gubernatura de Chiapas por los partidos de la Revolución Democrática (PRD), Acción Nacional (PAN) y Movimiento Ciudadano (MC).

En la opinión de los habitantes de la colonia Puebla el gobierno no resolvió la situación. Peor todavía, apoyó a una asesina que siguió impune controlando el pueblo. En la situación mencionada había mujeres, niñas, niños agraviados. Pero la presidenta no los tomó en cuenta. La policía usó la violencia contra ellos porque la persona que contaba con un grupo armado y en su cuenta tenía algunas muertes seguía siendo el oficial y andaba libre en vez de estar en la cárcel. Así vieron la situación los habitantes de colonia Puebla y la gente del Movimiento Pedrano.

Aparte de las contiendas entre los partidarios de Rosa y los seguidores de Álvarez en colonia Puebla y en la cabecera, otros dos enfrentamientos estaban en el aire. El 9 de abril de 2017 en el municipio de Chenalhó en la frontera entre Santa Martha, una comunidad perteneciente a Chenalhó y Aldama, otro municipio, aparecieron rumores sobre el calentamiento de un viejo conflicto agrario de 40 años de duración. Aldama, que antes se llamaba Santa María Magdalena primero era un municipio independiente; una reforma constitucional le quitó ese rango en 1921, lo degradó a agencia municipal de Chenalhó para que pudiera recobrar su status de municipio en 1998. La historia de Santa Martha era parecida con la diferencia que sigue siendo unacomunidad dentro de Chenalhó. Aunque la línea fronteriza entre ambas comunidades está marcada por un río, 30 hectáreas se quedaron en disputa a partir de la década de los setenta cuando en esta región se había efectuado la Reforma Agraria. Según los nuevos planos de los bienes comunales elaborados dentro del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), una porción de tierra que aparentemente era de Aldama, quedó dentro de Santa Martha (Burguete Cal y Mayor y Torres Burguete, 2009: 96-97).

En abril de 2017 los agentes rurales informaron de la muerte de cuatro personas. Al día siguiente salió a la luz que probablemente se habían enfrentado dos militantes de Rosa Pérez Pérez con personas pertenecientes al grupo de Miguel Sántiz. Además, tres personas más resultaron heridas y trasladadas al hospital de las Culturas en San Cristóbal de Las Casas. Un portavoz del Movimiento Pedrano de Chenalhó dijo que la alcaldesa Rosa Pérez Pérez, "intenta aprovechar este incidente para responsabilizar a gente de Miguel Sántiz Álvarez". Otras fuentes oficiales informaron que luego de los hechos sangrientos, los pobladores de Santa Martha retuvieron a los jueces de Aldama y de Chenalhó para exigirles que agilizaran la solución del conflicto agrario entre ambos municipios. Dijeron que el juez de Aldama, cuyo nombre se mantuvo en incógnito, pagó una multa de 20 mil pesos y luego fue puesto en libertad sin que sufriera daño alguno. Además, agregaron que el juez de Chenalhó, Moisés Arias, también fue liberado este lunes, aunque no se dieron a conocer las condiciones. El secretario general de Gobierno, Juan Carlos Gómez Aranda, aseguró que el conflicto se desarrollaba en el territorio de Aldama y que "todos los testimonios coinciden en que es un tema agrario". Comentó que "políticamente puede ser que los fallecidos sean partidarios de uno o de otro (de Rosa o de Miguel) pero la motivación no fue política sino agraria. Señaló que las autoridades estatales enviarían a un destacamento importante de policías.

El segundo enfrentamiento por la tierra estalló entre Chenalhó y Chalchihuitán, el municipio colindante. Su origen, como en caso anterior, remontaba hasta los 70s del siglo pasado cuando los habitantes de Chalchihuitan expresaron la inconformidad con la ley de Reforma Agraria. El día 13 de diciembre del 2016 Tribunal Unitario Agrario número 3, con sede en la

capital del estado, emitió su fallo ante el diferendo que mantuvieron los municipios y sentenció la restitución de más de 300 hectáreas a Chenalhó. Esta decisión no fue bienvenida por las autoridades de bienes comunales de Chalchihuitán. Pero el 18 de octubre de 2017 fue asesinada a tiros una persona originaria de la comunidad de Kanalumtic, en el municipio de Chalchihuitán. Al día siguiente, un grupo de policías de la Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana (SSyPC) y destacamentos de Zacatonal y Majumpepentic, del municipio de San Pedro Chenalhó, tuvieron que huir a San Cristóbal tras una amenaza de retención. Diez días después, el 28 de octubre, fue herido a balazos, Sebastián Ruiz Ruiz, originario de Chenalhó. En noviembre ocurrió un nuevo enfrentamiento con armas de fuego entre pobladores de los dos municipios. Según Mural Chiapas, durante estos enfrentamientos “más de 300 pobladores de Chenalhó ingresaron a la comunidad Pom, Chalchihuitán y quemaron una casa de tablas y láminas.” Según fuentes periodísticas, este enfrentamiento provocó que se desplazaron 670 mujeres y 520 hombres de las comunidades Kanalumtic, Bejelton, Pom y Chen Mut, del municipio de Chalchihuitán. En diciembre de 2017 el conflicto entre Chenalhó y Chalchihuitán reestalló. Como afirma el periodista Mandujano: “Los indígenas tzotziles denunciaron que ya son 16 días que han vivido bajo acoso de ese grupo armado que porta fusiles R-15 y AK-47, conocidos como “cuernos de chivo” y que operan con total impunidad bajo la protección de la alcaldesa Pérez Pérez, postulada al cargo por el PVEM” (Mandujano 2017). Los llamados por el periodista indígenas tzotziles referían a los desesperados habitantes de Chalchihuitán quienes denunciaron el 28 de noviembre de 2017 que los paramilitares chenalheros colaboraban con los chenalheros comunes y corrientes haciendo todo lo posible para mantener Chalchihuitán en el estado de asedio: abrían zanjas en la carretera con maquinaria pesada, no dejaban pasar los carros con la ayuda humanitaria, amenazaban a los habitantes de Chalchihuitán de cortar la energía eléctrica. Los representantes indígenas de Chalchihuitán pidieron la aplicación del Estado de Derecho de forma inmediata y “negaron saber qué presuntos acuerdos tiene el gobierno chiapaneco para no proceder contra la alcaldesa y el grupo. Nos piden cordura y paciencia, pero en la zona no tenemos escuela, no tenemos médico, no tenemos paso... Lo que pedimos es que todo esté apegado a derecho” (Mandujano 2017). El padre Marcelo Pérez Pérez, párroco de Simojovel, sumó su voz a la de los defensores de los Derechos Humanos explicando el origen de los grupos armados: “los grupos armados de la zona siempre han estado latentes. Los que participaron en la masacre de Acteal de 1997 salieron de la cárcel y ahí siguen operando. (...) Rosa no colabora para la resolución del conflicto, genera más protegiendo a los grupos armados”.

Mientras tanto seguía el juego de estira y afloje entre los partidarios y los adversarios de la alcaldesa en Tuxtla- la capital del estado. El día 8 de enero 2018 algunos de los pedranos se juntaron frente del Palacio Estatal de Gobierno en Tuxtla Gutiérrez para protestar contra la

legitimidad de la alcaldesa. En la operación de policía detuvo más de veinte personas. Entre ellos se encontraban representantes de la alcaldía pasada, como por ejemplo el expresidente interino – Miguel Álvarez. En dos días en Tuxtla aparecieron otros manifestantes en mayoría los familiares de los privados de la libertad. La nueva manifestación exigía la liberación de los detenidos, el restablecimiento de una mesa de diálogo y el cumplimiento de las demandas. La Fiscalía General del Estado (FGE) puso a disposición ministerial a los indígenas, entre ellos seis representantes comunitarios, acusados de los delitos de motín, lesiones, daños y atentados contra la paz. En rueda de prensa, los voceros del Movimiento Pedrano, exigieron nuevamente la liberación de sus compañeros. Víctor Manuel Gómez Pérez dijo que sus principales demandas eran la ejecución del convenio de obras públicas, pago de gratificación a agentes rurales, pago de sueldo a exempleados del ayuntamiento “sustituto” así como el pago de aguinaldos proporcionales. También se exigía el pago por los daños materiales causados por simpatizantes de Rosa Pérez e indemnización por el homicidio de Yony Orlando Vázquez Ruíz y Lorenzo Sántiz y hijo de Enrique Vázquez Pérez, asesinados durante el conflicto entre grupos opositores. Gómez Pérez denunció que entre los detenidos se encontraba el síndico Miguel Sántiz Álvarez, quien “fue arrestado, pese al fuero, en flagrante violación a la Constitución”. Claudia Luna Gómez aseguró que durante el operativo habían sido lesionados seis indígenas. La Fiscalía indicó que durante el operativo fueron detenidos 23 tzotziles, quienes lesionaron de gravedad a un policía estatal, a quien hirieron con una varilla en la espalda, y a un agente municipal, que fue golpeado con piedras en la cabeza.

Mientras tanto Rosa se entretenía con viajes a Ciudad de México para juntarse con los políticos y periodistas; participaba en entrevistas y programas de televisión, pues después de su vuelta a la silla presidencial se volvió un caso ejemplar de la batalla por los derechos de las mujeres. El día 10 de enero, sin embargo, en la prensa local en Chiapas aparecieron noticias sobre una orden de aprehensión contra la alcaldesa la cual debía cumplirse en un plazo de 72 horas. Se trataba de un procedimiento penal que enfrentaba Rosa Pérez desde 2017 cuando Carlos Jiménez, apoderado legal de una empresa productora de las muebles, la llevó al juicio. El juicio terminó con la sentencia condenatoria por lo que la alcaldesa ya no tendría un recurso que interponer. Por lo tanto, se rumoreaba sobre su posible detención en Ciudad de México. Según la presidenta municipal, ella viajó a la Ciudad de México para reunirse con la magistrada del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Mónica Araly con la cual habría dialogado sobre el proceso en el que defendió su cargo público. El día 16 de enero se anunció que la noticia de su detención era falsa. La supuesta detención se habría realizado por la deuda de cuatro millones que la presidenta municipal tenía con una empresa dedicada a la venta de muebles. Ante esto, la alcaldesa aseveró que dicho adeudo no era comprobado con ningún documento legal por lo que la única

deuda que tenía era con el pueblo. Al mismo tiempo pidió a sus detractores abonar por la paz en Chenalhó.

El día 19 de enero del 2018 ocurrió un enfrentamiento entre integrantes del Movimiento Pedrano y un grupo vinculado con alcaldesa Rosa Pérez. A las 11:15 de la mañana llegaron cinco camionetas de la marca “Nissan” con la gente del Ayuntamiento, acompañados por otros de la colonia Puebla. Todos traían armas de fuego ‘cuernos de chivo’, agredieron y desalojaron los representantes de oposición. Dentro de las acciones hostiles partidarios de presidenta secuestraron a Antonio Ortiz Pérez, una persona mayor. Como relacionaron los testigos, detrás de otras camionetas venía un carro color azul, perteneciente al Ayuntamiento, a la institución llamada el Enlace Municipal. Los representantes del Movimiento Pedrano valoraron estos hechos como una invitación al otro enfrentamiento. Se notificó sobre dichos sucesos vía una llamada telefónica al Centro de Derechos Humanos “Ku’untik”. La información la pasó Claudia Luna Gómez, la vocera del Movimiento Pedrano cuyos miembros organizaron un bloqueo en la carretera. De esta manera estaban en protesta por el encarcelamiento de sus tres compañeros, que seguían detenidos en frente del Palacio de Gobierno en Tuxtla Gutiérrez. El Centro de Derechos Humanos, especialmente su director general - Diego Cadenas - reaccionó inmediatamente, solicitando a la Fiscalía Indígena de la Fiscalía General de Justicia del Estado de Chiapas la adopción de medidas cautelares para salvaguardar la integridad física y la vida de la persona secuestrada. Los miembros del movimiento decidieron mantener el bloqueo y oponerse a la alcaldesa.

A pesar de estos acontecimientos, para el día 1 de febrero de 2018 en Tuxtla Gutiérrez se programó una reunión entre los representantes de Chalchihuitán y Chenalhó. Se presenciaron los presidentes municipales: Martín Gómez Pérez y Rosa Pérez Pérez, de Chalchihuitán y Chenalhó respectivamente, acompañados por los representantes de las autoridades comunales. En este encuentro también comparecieron los funcionarios federales y estatales, entre éstos, el Secretario General de Gobierno, Juan Carlos Gómez Aranda y el Titular de la Unidad para la Atención de Organizaciones Sociales de la Secretaría de Gobernación, Francisco Yañez Centeno y Cabrera. Se acordó crear las condiciones para realizar estudios de campo en la zona de conflicto por la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano. Los presidentes municipales se comprometieron con reforzar las condiciones de seguridad con el apoyo del Ejército Mexicano y de la Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana. Acordaron a tomar medidas necesarias para acabar con la violencia y el terror entre las familias de comunidades vecinas. El Secretario General del Gobierno quien compareció en nombre del Gobernador - Manuel Velasco Coello - destacó la importancia de los acuerdos alcanzados ya que “con ellos se estaban sentando las bases para una solución de fondo al diferendo entre Chalchihuitán y Chenalhó que durante muchos años dividió

a las familias de ambos municipios y que, por fin abría la posibilidad de reconciliar a estos dos pueblos hermanos” (CIDH 2018: internet). En este sentido, Gómez Aranda convocó a las autoridades constitucionales y de los bienes comunales de ambos municipios para que, a partir de aquel entonces, trabajaran unidos “con mente y corazón abierto, a fin de resolver sus diferencias y dar paso a una nueva etapa de desarrollo, donde puedan enfrentar, con el respaldo de las instancias gubernamentales, el verdadero enemigo a vencer, que es la pobreza y la falta de oportunidades”. Por su parte, Francisco Yañez Centeno, subrayó la necesidad de trabajar - al mismo tiempo que en la mesa de atención jurídica, seguridad, ayuda alimentaria, salud y abrigo - en el diseño de un programa de desarrollo regional, a través del cual las familias de ambos municipios pudieran acceder a programas institucionales de combate a la pobreza, sobre todo en materia social, de apoyo al campo, proyectos productivos, desarrollo forestal, por mencionar algunos. Llamó a las autoridades municipales y comunales a sumarse a estos trabajos. El funcionario federal aseguró que sí, el problema podía resolverse si ambas partes estaban dispuestas a ceder; si no buscaban las revanchas, sino el provecho de todos; solo bajo estas condiciones, habría “paz entre ambos municipios” (Cuatro Poder 2018: internet).

La atmósfera de estos debates estaba dominada por los conflictos que no cesaban. Siguió en pie el conflicto entre Aldama y Santa Martha. Entre febrero y marzo de 2018 se sabía que los “lazos de amistad” entre los presidentes municipales estaban rotos. Empezó el éxodo de 750 personas de Aldama huyendo de los paramilitares de Santa Martha. Fue hasta el mes de abril del 2018 que se llevó a cabo una mesa de negociación entre autoridades municipales tanto de Chenalhó, como Chalchihuitán y Aldama para acordar “mantener la paz en la región y el respeto entre las partes para encontrar soluciones duraderas a sus diferencias históricas” (Osadía Informativa 2018: internet). El diario de circulación nacional El Universal informó en su portal de internet el 31 de mayo del 2018: “el gobierno del estado señaló que brinda la atención integral a las familias asentadas en las localidades aledañas a la zona de conflicto... a quienes se les ha brindado ayuda humanitaria a través de la Secretaría de Protección Civil, la cual consiste en más de mil 880 despensas, kit de aseo personal, cobertores y colchonetas”. Por su parte la alcaldesa de Chenalhó, Rosa Pérez Pérez, al ser interrogada sobre los grupos paramilitares en la zona en disputa que provocaron el desplazamiento de 5 mil indígenas a las montañas, no contestó. La edil expresó que “no hay desplazados” y que los agentes municipales de Chenalhó “rehabilitaron” el camino que los comunicaba con Chalchihuitán.

El día 26 marzo del 2018 la alcaldesa como otros alcaldes de Chiapas, llegó a Tuxtla Gutiérrez para participar en la presentación del 5to informe del gobernador Manuel Velasco Coello. Algunos de los desplazados del ejido Puebla, que estaban en la capital de Chiapas para reiniciar un plantón indefinido en el Parque Central, aprovecharon la situación para agredirla. La

alcaldesa no defendió a los desplazados de sus simpatizantes. La violencia se mantenía y algunas de las familias no podían volver a sus hogares.

La oposición contra la alcaldesa crecía dentro y fuera del municipio. Ya el 13 de abril de 2018, los reportes periodísticos indicaron que cerca de las 23.00 horas del jueves, más de 50 personas armadas con palos, piedras y machetes, ingresaron al domicilio donde Pérez Pérez sostenía una reunión. Los agresores se burlaron de los elementos de la Policía Estatal Preventiva que supuestamente vigilaban el lugar, detuvieron al síndico Lorenzo Pérez Gómez, al secretario del Ayuntamiento, Manuel Arias Vázquez y a la misma alcaldesa, para trasladarlos a la comunidad -Libertad- donde, les recordaron que les habían prometido “la realización de obras para beneficio de la comunidad” para lo cual tenían un “papel” con la firma de la presidenta. El secuestro sirvió para forzarla a que cumpliera con sus promesas anteriores además de obligarle a pagar una multa por tanta tardanza y negligencia. El Sol de México enfatizó, que gracias a la buena voluntad de la alcaldesa, el dicho evento no tuvo mayores repercusiones: “Ante esta situación, el Gobierno del Estado implementó medidas precautorias y cautelares de manera urgente para garantizar la protección de los funcionarios municipales, sin embargo, la edil solicitó que elementos de custodia y de la policía preventiva se mantuvieran a distancia, a fin de no confrontar a la comunidad” (Mural Chiapas 2018: internet).

9.D. El cuarto acto - Rosa se marchita, pero el tallo se queda Verde. Una despedida y la continuación inesperada

El drama de Rosa terminó con el fin de su periodo como la presidenta, pero el drama de Chenalhó podía tardar más tiempo. En el periodo de tres años, entre 2015-2018, la vida de municipio de Chenalhó estaba tensa por los actos de violencia, incertidumbre, conflictos internos. La gente había esperado mucho de la primera presidenta municipal, sobre todo, cambios, mejoramiento, respeto, igualdad, quizás- justicia. Rosa había atraído a la gente; se dio a conocer como una mujer de Chenalhó excepcional, sabía como moverse en el mundo mestizo, tuvo sus éxitos, por otra parte, pasó por sus fracasos. El PRI, como recordamos, no la permitió batallar en la manera limpia, entonces buscó ambiente más favorable, con más perspectivas para ganar en las elecciones. La gente valoró bien su esfuerzo y aceptó los obsequios, lo que estaba de acuerdo con las costumbres aceptadas por el pueblo. Ganó elecciones, pero sus reformas no fueron aceptadas por la gran parte de la población. Rosa, como recordamos, se rehusaba a aceptar varias prácticas, tradiciones e incluso algunas disposiciones oficiales tomando a la gente a la ligera. Surge la pregunta: ¿Por qué Rosa de una candidata prometedora se transformó en la presidenta que trajo

tantos problemas a Chenalhó? ¿Qué es lo que no funcionó? A estas preguntas intentaré responder en el último apartado de esta tesis. Por lo pronto, vale la pena observar que con su ida se cerró la puerta de una época para que se abriera otra puerta a una etapa cualitativamente distinta.

Haciendo sumas y restas de la historia de Rosa Pérez Pérez, las salidas forzadas ocurridas en el mes de mayo del 2016 en la Colonia Puebla dejaron un total de 329 desplazados. Los desplazamientos que ocurrieron a partir del mes de noviembre del 2017 en el municipio de Chalchihuitán tuvieron un saldo de 5023 personas. El número de los desplazamientos de los habitantes de Aldama en marzo de 2018 alcanzó 700 personas. Todos estos desplazamientos eran atribuidos, según lo documentados por medios de comunicación y centros de derechos humanos como SIPAZ (Servicio Internacional para La Paz), el CDHFBC (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas), al mismo grupo originario de Chenalhó, que actúa bajo el amparo del gobierno municipal de Rosa Pérez Pérez y el gobierno del estado de Chiapas (Mariscal 2018; Mandujano 2017). El 7 de enero de 2019, en conferencia de prensa, el subsecretario de Derechos Humanos, Migración y Población de la SEGOB. Alejandro Encinas Rodríguez, informó que fue instalada una mesa de seguimiento al conflicto agrario derivado de la legislación estatal y que “Se atenderá recomendaciones de CIDH y CNDH sobre desplazados”.

El día 2 de marzo de 2018, en la cabecera municipal se realizó el plebiscito del PRI. Aunque Chenalhó seguía enfrentando varios problemas y conflictos, todo el evento se llevó a cabo sin incidentes. El número de asistentes se estimaba aproximadamente a tres mil personas. La gente, los agentes y los Comités Comunitarios fueron convocados por Javier Luna Pérez- el presidente del comité municipal del PRI. En el plebiscito, como el grupo más fuerte destacó el Movimiento Pedrano, consolidado a principios del año 2016 y conocido por la lucha en contra de la presidenta municipal. Rápido se dieron a conocer los resultados. A la una de la tarde ya se sabía quiénes eran los candidatos para fungir los puestos de síndico, regidores Juez de Paz y Conciliación o Juez Suplente. Se eligió a Juan David Guzmán Arias como candidato para la presidencia por parte de este partido.

Plebiscito del Partido Verde Ecologista de México en San Pedro Chenalhó se organizó el 16 de marzo del 2018. En el evento participaron varios aspirantes, pero quedaron descartados por no obtener la mayoría de votos. Sorprendentemente Rosa candidateaba nuevamente en el plebiscito por parte del partido Verde para el periodo 2018-2021. Existían por lo menos tres problemas de su participación en el plebiscito. En primer lugar, Rosa ha fracasado como presidenta, además se oponía a la decisión de pueblo sobre su restitución y decidió recuperar el poder con armas. En segundo lugar, en Chenalhó no se acostumbra la reelección. En tercer lugar, esto no fue permitido por la ley. La sorpresa de poder subirse al templete, se resolvió de manera más previsible: no quedó electa. Para finalizar el plebiscito Rosa Pérez Pérez tomó la voz. En

primer lugar, agradeció al público en general, a los comités del partido, al maestro de ceremonia, por haberlo dejado participar. En segundo lugar, hizo mención que en el pueblo de San Pedro Chenalhó no se aceptan las imposiciones. Su comentario tocaba por un lado los tiempos anteriores los presidentes que seguían a Armando Gomes Cruz, pero en segundo lugar tocaba probablemente sin querer su propia historia. Imposición ocurrió cuando Chenalhó tuvo que subordinarse a la decisión de tribunales electorales mexicanos y a su violenta vuelta al Palacio municipal. Pues conocimos los casos previos de destituir los presidentes municipales de Chenalhó, pero nunca ha ocurrido una restitución, menos como una decisión tomada por los cuerpos judiciales mexicanos.

En vez de ella, se escogió como candidato para la presidencia a Abraham Cruz Gómez - el antiguo tesorero en el gobierno de Rosa y el hijo de un conocido pastor presbiteriano, proveniente de Colonia Puebla. Durante las elecciones municipales, organizadas el día 1 de julio del 2018 la mayoría de los habitantes de Chenalhó votó nuevamente por el PVEM, no el PRI. Los resultados podemos apreciar en la siguiente tabla:

El PVEM y su candidato ganaron las elecciones. Los resultados confirmaron la polarización de la población. El PVEM obtuvo 7252 votos, es decir unos 850 más que el PRI. La diferencia entre el partido novato y el viejo dominador no resultaba abrumadora. Morena se colocó como la tercera potencia en el municipio, lo que se confirmó en el número de candidaturas de los regidores plurinominales. Estos cargos obtuvieron Juan David Guzmán Árias (PRI), Zenaida Gómez Ruiz (PRI), Marcelina Hernández Vázquez (MORENA).

El drama de Rosa no ha frenado por completo el cambio político en Chenalhó, porque el candidato de PVEM logró ganar. Pues mucha gente, así como antes con Rosa, estaban muy ilusionados con el nuevo presidente. El pueblo esperaba que el nuevo presidente cumpliera varios compromisos y promesas que no se habían cumplido durante los tiempos difíciles durante gobierno de Rosa. Abraham como su sucesor decidió mantenerlos vigentes y logró cumplirlos.

El día 7 de septiembre de 2018 en marco de su nuevo cargo y la labor a favor de los habitantes de Chenalhó, el nuevo presidente electo tuvo un encuentro con el gobernador electo del estado de Chiapas- Rutilio Escandón, dra. Raquel Sosa Elizaga, encargada de sistema de universidades y José Antonio Aguilar Castillejos, delegado federal. Durante este evento se platicó sobre la necesidad de crear una institución de educación superior en los municipios indígenas. Durante la visita en Chenalhó los funcionarios se presenciaron en el terreno escogido para la construcción de primera universidad en Chenalhó, dentro del programa de establecimiento de institución de educación superior llamada Universidad para el Bienestar Benito Juárez García.

Figura 9.21. Resultados de las elecciones municipales Chenalhó 2018

PRI		6,397
PVEM		<u>7,252</u>
MC		-
Chiapas Unido		104
Morena		4,467
Alianza		147
PES		76
PT		382
Podemos Mover a Chiapas		406



Figura 9.22. Fotografía de visita de Rutilio Escandón, dra. Raquel Sosa Elizaga, encargada de sistema de universidades y José Antonio Aguilar Castillejos, delegado federal en Chenalhó con Abraham Cruz Gómez (fuente: Facebook H. Ayuntamiento Constitucional Chenalhó 2018-2024).

A finales de septiembre de 2018 se inauguró el nuevo gobierno del presidente Abraham Cruz Gómez. Desde la sala de Cabildo el día 30 septiembre de 2018 comenzó el proceso de cambio de administración del H. Ayuntamiento Municipal de San Pedro Chenalhó. Este mismo día por la tarde tuvo lugar la ceremonia del intercambio de los poderes (*taxk'exol*) en la que se cambian las autoridades del pueblo (*taxk'exik abteletik ta lumaltik*). Esta ceremonia solía organizarse antes el

31 de diciembre, no en otras fechas. Esta innovación estaba relacionada con la reforma de calendario electoral y falta de la coincidencia con cambio de poderes tradicionales, cuales cambian anualmente. Los tradicionalistas, aunque se sintieran resentidos por los resultados de las elecciones, no protestaban. Según los chismes que circulaban en Chenalhó, los del PRI y los de Verde se pusieron de acuerdo. Los viejos bastones de los priistas los iban a utilizar los del Verde. Rosa que debía de estar en la fiesta de *k'exeltik* o el intercambio de bastones entre el viejo y el nuevo equipo y el rezo tradicional llamado Riox, no estaba y nadie conocía el lugar de su permanencia. Los viejos regidores decían que “se fugó” (*jatovem*) ni siquiera “se fue” (*batem*). Tampoco dejó el informe. El presidente usaría el antiguo bastón de los priistas (*baxton jbankilal spas mantal*) no el de Rosa que además misteriosamente desapareció. El mismo día a las diez el nuevo presidente pronunció su discurso. Dijo en la plaza central:

Antes las comunidades se dividieron. Yo no soy así. La gente no estaba unida. Yo no estoy viendo un solo color, ni verde ni azul. Yo quiero organizar a los que se habían alejado, que vengan a mí. (...) Los del PRI ya vienen a mí. Vamos a ser muchos en uno. (...) Y digo a los tradicionalistas de los usos y costumbres: fuimos a pedirles los bastones antiguos. Como no ha llegado Rosa, nos reunimos todos nosotros sin ella (*muyuk xtal Rosa, lajkobjbakutik*). Ya que no vino la presidenta, yo los voy a invitar y también el nuevo síndico; vamos a matar dos reces. Los dos nos encargamos de las fiestas: una por la mañana y otra por la tarde después de la ceremonia Riox”. (c. Humberto 31 de agosto 2018)

En el cambio de las autoridades municipales han participado, (aunque en otra fecha como solía pasar anteriormente), los representantes de Usos y Costumbres. La insistencia de Abraham en seguir con lo tradicional y demostrar la necesidad de vincular varios grupos de los chenalheros fue bien visto por varios habitantes. El día siguiente ante la presencia de agentes auxiliares municipales de diversas localidades del municipio, Abraham Cruz Gómez tomó protesta de ley como presidente municipal constitucional del periodo 2018 - 2021. El día 2 de octubre Cruz Gómez recorrió las calles acompañado de su gabinete para ver las principales necesidades que tienen sus habitantes de la cabecera municipal. En su discurso mencionó que próximamente se irán ejecutando las obras conforme aterricen los recursos del Techo Financiero del Municipio de Chenalhó.

El 12 de octubre del 2018 el nuevo presidente convocó la mesa de dialogo entre los agentes municipales y el Ayuntamiento sobre el conflicto territorial en Santa Martha. Se reunieron en la sala de cabildo: el presidente, el síndico, los regidores, los comisariados de Bienes Comunes, los Comités de Partidos Políticos con la representación de los Agentes Municipales del sector Santa Martha conformados por veinte comunidades. La mesa de dialogo fue convocada para solucionar el conflicto y terminar con los actos violentos, crecidos en torno al conflicto territorial con Aldama, el municipio vecino. Los agentes municipales del sector Santa Martha relataron la situación de miedo constante en la cual tienen que vivir los habitantes por las balaceras desde el territorio de

Aldama. Estos hechos ya provocaron muertes y varios heridos. En la reunión se formuló la necesidad de intervención por parte del Gobierno Estatal y Federal para solucionar este conflicto de manera definitiva. El nuevo presidente agradeció por todo el apoyo y comprensión, asegurando que pronto se juntara con representantes de autoridades estatales o federales para restablecer la paz y la tranquilidad social. Con los pasos tomados en la temprana época de la presidencia de Abraham se logró entrar al camino de reconciliación. El junio de 2019 trajo el fin de negociaciones y ambas partes se decidieron firmar un acuerdo en la presencia de poderes estatales en Tuxtla Gutiérrez.

El conflicto en Santa Martha, aunque grave, tocaba una agencia ubicada en periferias. El nuevo presidente tenía que ocuparse por todo el municipio, el que salía de los tiempos de disturbios. Para el 20 de octubre de 2018 en la presidencia del H. Ayuntamiento Municipal de Chenalhó se convocaron unos encuentros de presidente municipal acompañado de su gabinete para atender a los agentes rurales, comités y patronatos de las diferentes localidades. Ahí se presenciaron todos los que solicitaron audiencia para presentar sus pedidos y peticiones de las comunidades. Este hecho significaba la vuelta de Abraham a la práctica bien conocida en Chenalhó cuando el presidente se juntaba con los representantes de comunidades para determinar sus obras prioritarias. Recordamos que con esta tradición rompió Rosa, lo que fue una de las causas de la rebeldía en su contra. Tres días después, el 23 de octubre del 2018, se llevó a cabo una reunión general convocada por el H. Ayuntamiento de Chenalhó encabezado por Abraham Cruz Gómez, el presidente municipal constitucional, para tratar algunos asuntos relacionados con la priorización de obras para 2019 y la entrega de nombramientos a los nuevos agentes rurales, entre otros. Abraham Cruz anunció en el transcurso del evento que durante su periodo ninguna comunidad se quedaría sin beneficiarse de obras públicas y pidió a todos los agentes rurales ser portavoz para aterrizar la información a cada una de sus comunidades. Les reiteró a que anunciaran a los habitantes que fueran pacientes en cuanto la ejecución de las obras. Recordó que el Techo Financiero del Municipio llega mensualmente, por lo que es imposible ejecutar todo al mismo tiempo. Asegurar algunas obras con representantes de comunidades era solo una de las cosas por hacer que se hizo para volver al orden de antes de Rosa. Sobre todo, se trataba de devolver la atmósfera de respeto mutuo y la impresión que el presidente era capaz de estar en disposición de los pedranos.



Figura 9.23. Fotografía de la inauguración de la Sub-secretaria de Tradiciones y Costumbres, San Pedro Chenalhó. Debajo de templete se encuentra el grupo de *okesnometike* (fuente: Facebook H. Ayuntamiento Constitucional Chenalhó 2018-2021).



Figura 9.24. Fotografía de la inauguración de la Subsecretaria de Asuntos Religiosos en San Pedro Chenalhó (fuente: Facebook H. Ayuntamiento Constitucional Chenalhó 2018-2021).

El día 4 de diciembre 2018 Abraham Cruz Gómez, acompañado por otros funcionarios del Ayuntamiento: sindico, tesorero, director de obras, regidores, comités municipales de diferentes

partidos políticos, agentes auxiliares y autoridades tradicionales, abrió la sub-secretaria de Usos y Costumbres. Esta pronto acompañaría de Asuntos Religiosos que se creó y edificó en frente a finales de mismo mes. Mientras que la primera velaba por los intereses de los tradicionalistas representados por los regidores, la segunda hacía gala de la otra mitad de Chenalhó compuesta de aproximadamente 16 iglesias protestantes y evangélicas. En cuanto el jefe de la de Tradiciones y Costumbres se hizo José Sampil, un reconocido curandero (*j'ílol*), el director de los Asuntos Religiosos se volvió el pastor de la Iglesia Pentecostés. Durante la apertura, el presidente pronunció algunas palabras al público: “Nos sentimos profundamente orgullosos de nuestras raíces culturales y debemos procurar que los usos, las tradiciones, las costumbres y la cultura se conserven, esta subsecretaria lo prometimos en campaña y hoy en este día tan especial se lleva a cabo su gran apertura y con ello lo podemos considerar como un compromiso cumplido” (FB HAYCh: internet). El compromiso cumplido fue acompañado por la música tradicional y otras innovaciones. El H. Ayuntamiento Municipal Constitucional de San Pedro Chenalhó 2018-2021 aprovechó este momento para entregar una camisa con su respectivo logotipo a cada agente municipal para que se identificara como autoridad en su comunidad. Así con la apertura de la subsecretaria y, sobre todo, con el reconocimiento al grupo de los tradicionalistas se cumplió la promesa hecha durante la campaña. Durante la apertura de subsecretaria de Asuntos Religiosos se determinó su objetivo centrado en la atención de las necesidades a cada una de las iglesias, templos, así como defender los derechos de sus creyentes de las diferentes religiones que existen actualmente en el municipio. Durante la apertura se dirigieron algunas palabras al público: “en este Municipio no hay distinción alguna en las creencias y en la forma de adorar a Dios, tanto como Usos y Costumbres como religiosos, debemos de respetarnos, todos somos hijos de Dios; como bien sabemos el día 04 de Diciembre del 2018 se abrió la sub-secretaria de Usos y Costumbres, hoy en este día tan especial se lleva a cabo la gran apertura la sub-secretaria de asuntos religiosos y con ello damos por cumplido otro compromiso más prometido en campaña” (FB AYCh: internet). El evento concluyó con un tiempo de convivencia acompañada por la comida, lo que subrayó el cambio en estado de paz y armonía. Así comenzó a gobernar el nuevo presidente.

El nuevo presidente se enfrentó con una misión harto posible: ordenar los escombros que dejó la expresidenta. El nuevo presidente, experimentado por los acontecimientos del drama de Rosa, hizo lo imposible tomando otra estrategia. Implementó varios cambios en la organización del municipio. Mencionamos ya sus esfuerzos conciliadores en el campo de la política. Vale la pena mencionar también sus reformas religiosas. Abraham Cruz Gómez creó nuevas instituciones para satisfacer las necesidades de los grupos religiosos, dándoles su reconocimiento e importancia. No se tuvo que esperar mucho para la Inauguración de así llamada Subsecretaria de Usos y Costumbres en San Pedro Chenalhó.

El presidente Cruz Gómez tuvo que detener la ola de violencia en el municipio. La Historial de actos violentos entre 2017 y 2018 contaba con la muerte de 19 personas y 15 heridos. Esta herencia de gobierno de Rosa podría ser motivo de acciones de represalias por parte de las familias y/o amigos de las víctimas. De vez en cuando se organizaban las marchas de los indígenas tzotziles en el municipio San Pedro Chenalhó para conmemorar los actos trágicos y exigir justicia. A Cruz Gómez llegaban las noticias sobre aparición de grupos de corte militar. Primero devaluaba unas voces de la presencia de paramilitares en su municipio, llamándolas “falsas declaraciones”. Las juzgaba como amenaza en contra del trabajo de paz que quiso desarrollar en Chenalhó. No quería estigmatizar ningún grupo. En esta labor han participado los líderes municipales al igual que los políticos estatales. El presidente de Chenalhó reconoció la buena voluntad e insistencia del gobernador de estado Rutilio Escandón e Cadenas en solucionar los problemas que atañaron a este municipio. Agradeció por la comunicación entre gobernador y Brito Mazariegos, como responsable de las políticas públicas de Chiapas, cuyas mediaciones en los diversos temas orientaron mejor el poder municipal. Así se presentó como una persona que confía en que las autoridades pertinentes y que esperaba pacientemente a que hicieran su trabajo. Para dar un buen ejemplo y solucionar algún problema de este tipo el presidente logró reconciliar su propia comunidad de origen con los expulsados desde mayo del 2016. El 21 de septiembre de 2019, 13 familias volvieron al Ejido Puebla de donde tuvieron que salir por diferencias religiosas y después políticas.

Para demostrar buena fe, respeto a los pedranos, confirmar el desarrollo de municipio y expresar más transparencia el último día de cada año se acostumbra en Chenalhó organizar el encuentro para presentar el informe de gobierno municipal de Chenalhó. También anualmente en cada febrero se convoca a todos los agentes municipales que conforman el municipio para informarles sobre los techos financieros que llegan en el municipio al igual que dar aviso acerca de su división y la forma de ejecución.

Epílogo: Reelección de Abraham - Palo Verde sigue dando flores

Abraham Cruz Gómez por su presidencia exitosa y el cambio de la ley municipal tenía ganas de solicitar su reelección. En junio de 2020 se abrió la Universidad para el Bienestar Benito Juárez con su sede en Chenalhó con solo una carrera en el campo agroforestal. En el mismo mes ocurrió un atentado al presidente municipal. Abraham Cruz Gómez estaba en el camino de vuelta a Chenalhó de Tuxtla. En una emboscada en contra de su camioneta pasando por el territorio Chamula fue asesinado a balazos su chofer Efraín Pérez Pérez.



Figura 9.25. Fotografía de los agentes municipales consultando los techos financieros; febrero de 2020 (fuente: Facebook H. Ayuntamiento Constitucional Chenalhó 2019-2021).



Figura 9.26. Fotografía de los representantes de comunidades durante el Segundo Informe Anual de presidente municipal Abraham Cruz Gómez, el 31 de diciembre 2021 (fuente: Facebook H. Ayuntamiento Constitucional Chenalhó 2021-2024).

El último día del 2020 como presidente de Chenalhó pronunció su Segundo Informe Anual de Gobierno Municipal. En el evento organizado bajo el Domo de la Cabecera Municipal le acompañaba todo su gabinete y las autoridades locales de 134 comunidades con las cuales cuenta el Municipio. Durante su informe Abraham Cruz Gómez “se comprometió a seguir trabajando para el pueblo sin distinción alguna, por lo que destacó que seguirá gestionando y tocando puertas ante las diversas dependencias del Gobierno Estatales y Federales para seguir desarrollando el Municipio” (FB: pág. AdCH). Además, se dirigió al Gobernador del Estado Rutilio Escandón Cadenas y al Presidente de la Republica Andrés Manuel López Obrador agradeciéndoles por diferentes Programas y Proyectos que han apoyado el municipio.

Poder ser reelegido exigía separación del cargo para las y los servidores públicos que deseen participar en elecciones y concursar para los puestos de ayuntamiento municipal. Por ese motivo se tenía que preparar en la fecha determinada una solicitud para poder en noventa días antes de la jornada electoral separarse del cargo (artículo 17 del Código de Elecciones y Participación Ciudadana del Estado de Chiapas). Las elecciones estaban programadas para el 6 de junio de 2021. La decisión sobre la licencia toma el Congreso del Estado y con lo consiguiente abre el camino para contender en reelección en el proceso electoral. El procedimiento esta descrito de manera detallada en el acuerdo del Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana IEPC/CG-A/077/2020. Abraham cumplió con todas exigencias legales. Abraham sabia aprovechar de su éxito como presidente y buscaba la reelección, lo que confirmo tomando los pasos oficiales sin olvidar sobre la campaña, porque el día 4 de marzo le esperaba plebiscito de PVEM en San Pedro Chenalhó. Ese día por lanzamiento del mano los partidarios de PVEM decidieron presentar nuevamente como candidato a Abraham Cruz Gómez y para el puesto de sindico a Juan Erasto Rodríguez Pérez de La Libertad. El día 10 de marzo de la Comisión Permanente del Congreso del Estado dentro de 29 puntos aprobados de la sesión ordinaria, se le otorgó la licencia temporal (Sánchez 2021). En lapso de tres meses se tendría que decidir el futuro de Chenalhó.

El día 6 de julio de 2021 los chenalheros decidieron en las elecciones sobre el seguimiento del mismo equipo en el ayuntamiento. Se le otorgó el mandato para gobernar al PVEM y a su candidato, lo que significaba la reelección de Abraham. Los resultados de la contenida electoral podemos apreciar en la siguiente tabla:

Figura IX. 27. Tabla de resultados de las elecciones municipales Chenalhó 2021

PRI	8234
PVEM	<u>9360</u>
MC	110
Chiapas Unido	94
Morena	4647

Alianza	230
PES	255
RSP	720

Los resultados de las elecciones municipales 2021 en Chenalhó confirmaron la dominación de dos grandes fuerzas en la escena política de Chenalhó. El primer lugar ocupó PVEM que ganó las elecciones con 9360 votos. Así Abraham pudo continuar su misión. En segundo lugar, apareció el PRI con 8234 votos. La diferencia entre el ganador y el segundo lugar superó 1000 votos. Así que la relación entre el PVEM y el PRI se ha mantenido casi en el mismo nivel. No se observó un gran aumento de los partidarios de Morena en el municipio. El número de votantes se elevó levemente. Este crecimiento puede explicarse como efecto de cada vez más creciente participación, aunque ésta no cambiaría los resultados. Tal vez en caso de Morena no había una gran movilización por parte de los poderes estatales para ganar en los municipios indígenas. Merece recordar que desde 2018 en el puesto de gobernador se encuentra el representante de este partido. La tercera fuerza en el municipio de Chenalhó recibió 4647 votos.

Los tiempos de la estabilidad ofrecidos por los gobiernos de Abraham cerraron un periodo de conflictos y violencia en Chenalhó. Fue en el periodo 2012-2018 cuando el autor de esta tesis pudo observar con detención la historia local de uno de los municipios tzotziles de los Altos de Chiapas. La brecha nos llevó tras una crisis y unas acciones reparadoras hacia una continuidad y no al cisma. La historia de Rosa, aquí presentada en la dinámica del drama y dividida en cuatro actos nos permitió amarrar un nudo de acción y escoger una trama en común para nuestra historia de poder en Chenalhó. Algunos de los actores fueron presentados anteriormente pero no todos tuvieron el papel prioritario del drama. Por supuesto no todos líderes se podían describir en esta tesis, pues la labor etnográfica nos guía por muchos rumbos. No todos estamos capaces de explorar. Por esta razón espero que la presentación de drama de Rosa nos destapó la cortina y nos ha ayudado descubrir cómo funciona el poder y la política en un municipio indígena de los Altos de Chiapas. Así por medio de una descripción detallada los elementos de la pentada burkiana se nos hicieron visibles y no nos permitieron movernos en la superficie de la historia y temas por realizar. El fin de conflicto nos hace reflexionar sobre sus bases, razones y motivos. El drama de Rosa puede ser visto como una unidad en el proceso histórico chenalhéro, cuando Rosa tiene su entrada y salida de la escena. Rosa no aparece en un lugar sin contexto. Los acontecimientos anteriores y las actitudes de los líderes previos nos arrojan una perspectiva más amplia, donde el drama de Rosa aparece en un drama más amplio. En la segunda parte de las conclusiones usaremos el modelo turneriano de drama social para descubrir el lugar de drama de Rosa en la historia de Chenalhó. Explicaremos al mismo tiempo de qué se trataba *tajimol politika* en estos tiempos.

A MODO DE CONCLUSIÓN: VOCES DE AMBOS LADOS DEL TELÓN

En la parte final de la tesis como también después de una obra teatral antes de un *exeunt omnes* de los actores del drama, nos toca resumir y sacar las conclusiones de lo presentado. El lector fue invitado a conocer algo de la historia política de Chenalhó, las vidas de algunos líderes contemporáneos de este municipio y “el drama de Rosa”. Por lo consiguiente hemos presentado nuestra escena con su respectiva coreografía, actores y acción. En este sentido hemos aprovechado como una herramienta heurística la pentada dramática del Burke. Al parecer la pentada burke’ana no funciona simplemente como las preguntas periodísticas: ¿quién? ¿dónde? ¿qué? ¿cuándo? ¿por qué? ¿cómo? Más bien se trata de las relaciones extendidas entre sus cinco vértices. Burke argumentó que la motivación no puede explicarse adecuadamente como si tuviera una causa única o simple. En una situación dramática y retórica, la motivación es una cuestión de relaciones (las proporciones) entre los términos. Algunos elementos de las historias de líderes como la vida política de Chenalhó demuestran un cambio radical en cuanto de los espacios donde el comportamiento descrito por Goffman empuja contemporáneos líderes tzotzil para actuar en el teatro de la vida cotidiana. La escena de los líderes va creciendo. Aparecen nuevos campos y polos de la competencia, así ocasiones para actuaciones aumentan y la cotidianidad de un municipio indígena está expuesta cada vez a nuevos *performances*. Algunos son bienvenidos otros rechazados. La historia de Rosa nos sirvió como un hilo conductor para exponer la actual situación política en Chenalhó, donde se cruzaban las historias de vidas de algunos de líderes presentados en la tesis. Ahí se plasmaron varios temas importantes para la transformación de la sociedad local y la competencia entre los líderes. En la parte de la conclusión encontraremos voces procedentes de ambos lados del telón, es decir, la voz de analista enraizado en las teorías o conceptos presentados en la primera parte de la tesis junto con las opiniones, voces y perspectivas de los actores claves. Todo esto, al final de cuentas, nos servirá para concluir el tema general de esta tesis. Su título se podría parafrasear y presentar en la forma de una pregunta: ¿Cómo se transforma una sociedad local bajo el impacto de los contemporáneos liderazgos indígenas en caso de Chenalhó? Para responder esta pregunta, tenemos que recoger nuestra información en tres ejes temáticos vinculados con nuestro tema general: 1) líderes/elite; 2) drama social; 3) transformación.

C.1. Líderazgos diversos y élite fragmentada: familiarizando el líderazgo chenalhero desde las semejanzas de familia

En primer lugar, me toca comparar las historias de vidas de líderes chenalheros para reasumirlas bajo algunos aspectos. Esa labor no me compromete a buscar una esencia sino más bien presentar algunas semejanzas y diferencias entre los líderes de acuerdo con el modelo de las semejanzas de familia. Siguiendo la provocativa interjección wittgensteiniana: “¡no pienses, sino mira!” (IF, 66), en lugar de buscar lo común para todos los líderes pasaremos de un rasgo al otro, para “mirar” si el líder cumple o no con una característica, en qué grado lo hace y qué tanto se parece bajo este aspecto a otros líderes. ¡Veamos!

En primer lugar, como el aspecto significativo para los líderes indígenas podemos destacar **(1) “vínculos con mundo mestizo”**. Recordamos que varios pensadores como Barth o Wolf demostraban el papel crucial de personas sobresalientes que comenzaban a funcionar en estas sociedades como intermediarios, *cultural brokers* o en otras palabras - líderes. Los líderes de un grupo servían como intermediarios con el mundo externo a aquel. En nuestro caso se trata del mundo mestizo como la sociedad mayoritaria y hegemónica.

A partir de este aspecto se puede introducir otra categoría distintiva: **(2) “tener la casa en ciudad”**. Esta no es idéntica a la primera pues la respuesta afirmativa no siempre indica que el dueño de la casa tenga contactos con los vecinos. En algunos casos, la casa en la ciudad puede servir más bien del muro que del puente. Primero, no todos los vecinos tienen que ser mestizos pues la ciudad San Cristóbal está llena de los migrantes de habla tzotzil y tzeltal que viven en barrios o colonias meramente indígenas. Así podemos imaginar fácil a un líder indígena que, por su oficio, al entrar en contactos con las instituciones mestizas y sus trabajadores, ahorra algún dinero para comprar una casa en las periferias de la ciudad donde encuentra vecinos que hablan el mismo idioma que él. Segundo, se crea una división entre un entorno profesional y un entorno cotidiano. Un líder indígena que se encuentra fuera de lugar del origen se mueve entre las escuelas, universidades o empresas, para después adquirir una casa en las ciudades y encerrarse en ella, convivir con la familia y compartir con ella el espacio privado. Los encuentros esporádicos con los vecinos para los arreglos en el barrio no implican ningunos compromisos mayores.

Esto nos lleva al tercer aspecto, es decir, tener o no **(3) intensas ambiciones políticas**. Un líder quien vive periódicamente en la ciudad puede aspirar a tener o bien la influencia en el municipio o bien fuera del municipio o bien en ambos. Estas ambiciones pueden realizarse en varios campos tradicionalistas, religiosos, económicos, partidistas, educativos, etc. El líder puede desear un cargo o función en su comunidad de origen o tener puesto vinculado con la

representación de los indígenas frente al mundo mestizo. Con este punto se vinculan otras dos categorías.

La primera categoría consta de fungir con los cargos tradicionales religiosos llamados por los chenalheros **(4) *nichimal abtel***. El nombre del cargo proviene del nombre del Santo, aunque no todas las fiestas religiosas están dedicadas a los Santos. Como recordamos algunas fiestas son más importantes que otras lo que también se refleja en el número de los días festivos dedicados al Santo y los gastos que implica el cargo. A los cargos más importantes pertenecen desde arriba hacia abajo: el *paxion*, el alférez, el capitán y el *martoma* o mayordomo. De estos cuatro el primero es el cargo del Carnaval- la fiesta no relacionada con los Santos. Los *paxionetik* son los alféreces del Carnaval y están acompañados por los capitanes que organizan las carreras de caballos. Los *martomaetik* ejercen algunas funciones importantes durante la Semana Santa y en las ceremonias menores relacionadas con los Santos y el mantenimiento de la iglesia. En las demás fiestas consagradas a los Santos pertenecen los alféreces y, en las de más alto rango - los capitanes.

La segunda categoría se vincula con otro nivel de la jerarquía tradicional de carácter más político o civil llamada: **(5) *abtel patan***. Son cargos que implican tomar decisiones, representar a la gente y resolver los problemas de la comunidad. Como recordamos estos dos niveles forman dos partes de una escalera de los cargos. Las prácticas tradicionales exigían el acceso al nivel *abtel patan* por medio del cumplir algún cargo o cargos del nivel anterior. Los representantes de los cargos floridos, como recordamos, están responsables de la organización de las fiestas concretas, así que su labor, participación se limita a prestar el servicio solo por algunos días. En cambio, los *j'abtel j'patan* reciben todos los representantes de los *nichimal j'abtel* para participar con ellos en todas las fiestas por un periodo de un año (suplente, alcaldes, mayoles y regidores) salvo al presidente quien desempeña su cargo por el periodo de tres años. No podemos olvidar sobre algunos cargos “híbridos” siendo su hibridación, el resultado de los procesos históricos. Dejando al lado la semántica de los nombres que significaban cosas diferentes en distintas épocas, podemos mencionar cuatro cargos híbridos actuales. Primer cargo híbrido, perteneciente según la mayoría a *abtel patan* y, a la vez, el cargo más codiciado es presidente. La aparición del cargo de presidente a principios del siglo XX sustituyó el cargo de *soplente* o gobernador tradicional quien ahora es responsable de cuidar el orden ceremonial. El presidente unifica los dos órdenes: el tradicional y el constitucional, funciona como intermediario entre los *j'abtel j'patan* y la burocracia de ayuntamiento. El segundo cargo híbrido surgió en alas de las reformas de justicia en las tierras indígenas introducidas a partir de los acuerdos de San Andrés Larrainzar. Se trata de juez y de los alcaldes quienes trabajan juntos en el Juzgado de la Paz y Conciliación, una institución que vincula ambos sistemas jurídicos. El tercer cargo híbrido es el de *mayol* quien en el transcurso del tiempo

ha adquirido nuevas competencias. A parte de cuidar el orden y ser ayudante ceremonial se ha dedicado a las tareas típicas para la policía, sobre todo diurna. El cuarto cargo híbrido es el de *alguacil*. Aunque su nombre proviene de los tiempos coloniales, su antigua función ha desaparecido para transformarse en la de ser el vigilante policiaco nocturno.

Finalmente, el sexto aspecto que hay que tomar en cuenta hablando sobre contemporáneos liderazgos es contar **(6) con algún cargo fuera de orden tradicional**. Por un lado, puede tratarse de los cargos nuevos que fueron introducidos junto con las iglesias protestantes durante un largo periodo que empezó en los 60s del siglo pasado y no ha terminado hasta hoy en día. Como resultado de esta transformación religiosa, algunas de las comunidades de Chenalhó cuentan con 70 hasta 80% de los feligreses pertenecientes a otras religiones que la tradicionalista y la católica. Por otro lado, existen también cargos no necesariamente reconocidos por la comunidad pues existen dentro de las instituciones gubernamentales, por ejemplo: el cargo de director de la Secretaría de Atención a los Pueblos Indios (Jacinto) o el del director de CELALI (Enrique). Aquí nos topamos con otro problema: hay cargos que no forman parte ni de *jabtel patan* ni de *nichimal abtel*. A estos cargos pertenecen, por ejemplo, el tesorero, el agente municipal, el comisariado, etc. Estas funciones están arraigadas en las instituciones foráneas, están ejercidas fuera de municipio y, ni tan siquiera están reconocidas como cargos.

Veamos ahora, como se presentan nuestros líderes bajo los aspectos mencionados. Para este ejercicio comparativo nos servirán las historias de vida de cada uno de los líderes presentadas en el capítulo VIII.

(1) En cuanto al primer aspecto, o sea, el contacto con el mundo mestizo, casi todos los líderes parecen coincidir. Ningún líder indígena es actualmente la isla, ninguno ha sido encerrado en su villa. Manuel como recordamos es el maestro jubilado que pasó por el INI y después se preparó para su carrera de maestro en Oaxaca. Sus primeros contactos con los mestizos ocurrieron en la escuela primaria en cabecera municipal de San Pedro. Recordamos que fue una experiencia poco agradable: “Fue un poquito difícil para mí y para los otros compañeros por la separación entre mestizo e indígena. Había una cierta discriminación. Yo recuerdo cuando salíamos al recreo había problemas”. “Una cierta discriminación”, sin duda, fue algo real para los que estaban obligados a salir de sus municipios a San Cristóbal de Las Casa – conocido en tzotzil bajo el nombre de *Jovel*. Su vida llevada a cabo en dos mundos finalmente le ha llevado a establecer familia con una mujer mestiza. La familia de Manuel vive en San Cristóbal de Las Casas en el barrio de Los Mexicanos donde, a primera vista, plenamente, participaba en la vida mestiza. Pero, a segunda vista, Manuel no estaba integrado al mundo mestizo, se sentía un indígena y además un indígena enajenado: “no somos los mismos”. Esta frase no sonaba como expresión del

resentimiento, más bien manifestaba una melancolía por el tiempo que pasaba sin dejar todo igual. Fue él, un hombre ahora mayor que, aunque bebía de la vida de ambos lados, regresa en retrospectiva al lado indígena de antaño, no el indígena de ahora.

Jacinto Arias comparte algunos elementos de la historia de Manuel pues su segunda pareja y sus hijos viven en San Cristóbal en el barrio La Isla. Pero en contraste con Manuel, Jacinto en su juventud, marchaba por el camino de un seminarista para después, gracias a sus contactos con la jerarquía de la iglesia católica y algunos extranjeros, (sobre todo Nancy Modiano y Calixta Guiterras) entrar a estudiar en Estado Unidos. Su vocación religiosa se transformó en una científica y antropológica lo que dio pie a su desempeño como funcionario en la administración estatal dedicada a los asuntos indígenas. Le tocó ver y experimentar el desarrollo de la educación indígena en varios momentos de su vida. Ocupaba, en su propio juicio, el lugar de un “profeta no deseado”. Mencionemos algunos momentos de su vida: se involucró en la crítica aguda de los maestros indígenas, deseaba el puesto del presidente municipal lo que podía, en sus propios ojos, acercarle a la gran autoridad e importancia histórica de su padre Manuel cuya obra y personalidad no solo iluminaba su propio camino sino que también, como podemos suponer, pesarle como un ideal inalcanzable pues nunca logró lo que aspiraba ser; finalmente se enfrentó con la burocracia estatal que puso oídos sordos a sus consejos lo que contribuiría a la masacre de Acteal. Parece que el liderazgo de Jacinto no se ha ejercido en el municipio que tanto quería sino fuera de él en el mundo mestizo. Las causas de su frustración eran por lo menos dos: Primero, quizás fuera la postura crítica e inconformista de Jacinto la que no le permitió ser elegido presidente municipal; segundo, sus estudios superiores en extranjero y el trabajo en Tuxtla provocaban temporadas de larga ausencia en la vida municipal. Con los años sus ambiciones se han apagado pues Jacinto en 2015 se conformó con el puesto del agente municipal de un nuevo barrio de San Pedro- la Frontera. Sin duda se desempeñó como un agente diligente y sabio. Actualmente Jacinto como un hombre mayor jubilado tampoco tiene muchos contactos con el mundo mestizo, aunque fuera galardonado por su labor a favor de los indígenas como funcionario del estado, con el título de *doctor honoris causa* por parte de UNICACH (*Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*).

Elías ha tenido sus primeros contactos con los mestizos casi en el mismo momento que Manuel y Jacinto. Los mestizos ya “pacificados” en Chenalhó a principios de los noventa, por lo menos parcialmente, demostraban las posturas racistas frente a los indígenas. Elías lo experimentaba, como Manuel, pero su experiencia se hizo más chocante a la hora de migrar y buscar trabajo en Jovel. Le tocó el último momento cuando no había ninguna escuela secundaria esa encontró en San Cristóbal de las Casas. Los niños quienes deseaban seguir estudiando, tenían que pagar por ello un precio muy alto: las experiencias de la discriminación y explotación que les

esperaba entre los *kaxlanes* en Jovel. Como antes Manuel, Elías con sus sobrinos - Moisés, Juan y Samuel - compartían estas malas experiencias: “me regañaban los albañiles, me decían eres un *patojo*”. Ahí ya a si sufrimos mucho”. Elías y Moisés, aunque se educaron al nivel medio y superior comparten un rasgo interesante: su vínculo con el mundo mestizo es bastante débil pues, se limita, en su mayoría, a los contactos profesionales. Incluso cuando Elías era encargado de la UPN (*Universidad Nacional Pedagógica*) en San Cristóbal pertenecía a la fracción indígena que estaba en una contienda interminable con la fracción de los maestros mestizos. Ahora cuando está jubilados este vínculo prácticamente no existe.

En cambio, Rosa por su educación y trabajo previo al ocupar el puesto de alcaldesa de Chenalhó, pudo conocer el mundo mestizo en San Cristóbal y en Tuxtla en el contexto educativo y profesional. Dentro de lo profesional ha logrado conocer algo de política, no solo al nivel municipal, sino también estatal. Se le ofreció cargo de directora de CEJUM (*Centro de Justicia para las Mujeres*) donde se dio a conocer como una mujer “fuerte” o, hacia prepotente. El conflicto con los trabajadores del centro anticipaba la contienda municipal. Tal vez esto muestre un aspecto de carácter de Rosa muy típico para los políticos: cada poder político corrompe: más poder, más grande es la corrupción e despotismo del político. En lugar de colaborar - manda; en lugar de ser humilde, se vuelve prepotente; en lugar de seguir con el principio de intercambio, deja de compartir el pastel. Las protestas nacen con el grito: “el pueblo manda y el gobierno obedece”, lo que aunque pueda permanecer un sueño incumplido, no le quita su valor de un ideal que cada líder político debe seguir. En este sentido Rosa se parece a Jacinto, aunque ambos dicen cosas totalmente diferentes: mientras que el “profeta no querido” observa lo numinoso *en* su gente, Rosa ni siquiera quería ver a *la* gente.

Ángel pertenece a la misma generación de los líderes que Rosa. En contraste con Manuel, Elías y Jacinto, entró en la comunicación con los mestizos a través de la escuela primaria. Mientras que Manuel y Elías buscaban desesperadamente a quien podía ayudarles en Jovel, Ángel tenía allá a su padre quien trabajaba en San Cristóbal de Las Casas como maestro. Su familia fue condenada a escoger entre dos alternativas: o bien, viajarían con él, o bien soportarían sus ausencias. Las experiencias de Ángel con el mundo mestizo, sobre todo con los funcionarios políticos estatales, se parecen a las de Rosa, aunque en contraste con ella, se vuelven más amplias, directas y espontáneas. Ambos, Rosa y Ángel, en sus tiempos escucharon “te necesitamos”. El mundo mestizo buscó a Rosa para poder establecerse en un municipio indígena, como parte de la estrategia de un nuevo partido político que quería demostrar su creciente papel en el estado. En caso de Ángel el nefasto fin de la aventura política mientras se desempeñaba como secretario de Rosa, lo salvaron

permitiéndole volver a su rutina y trabajo de maestro. Los funcionarios de Tuxtla le ofrecieron un trabajo en la radiodifusora del Congreso de Estado en calidad del traductor.

La historia de Ángel corre paralela a la de Enrique. Pero, a diferencia de Ángel, Enrique tenía apoyo de su mentor. Primero, migró a Comitán para estudiar en secundaria en el campo de agronomía. Después por un rato trabajaba como especialista en campo de sus estudios en los proyectos dedicados a los indígenas, aunque su primer amor fue la literatura y la cultura. Su tío y asesor le abrió posibilidad de trabajar en la Secretaría de Asuntos Indígenas. Logró independizarse con los Acuerdos de San Andrés y participó en el proceso de diseñar, crear y dirigir CELALI (Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas) desde el principio hasta su fin como una institución autónoma. Enrique afirma que no le interesa política, pero por tantos contactos que tiene, sin querer, algún día podría aparecer como presidente municipal siempre y cuando los indígenas llegaran al acuerdo que todos los partidos son iguales y en este momento se buscarían los profesionistas con la experiencia en dirigir y gestionar. Enrique actualmente trabaja en UNICACH (Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas) el espacio prevalecientemente mestizo, además por su iniciativa se ha creado una sucursal de PEN Club para Chiapas en San Cristóbal de las Casas.

Moisés como un político experimentado al nivel municipal, no ha buscado tanto contacto directo en las alturas estatales o federales, como lo hacía Rosa o como ahora lo puede hacer Ángel. Por supuesto cuando lo invitaban a los encuentros o foros por ejemplo a Polyforum en Tuxtla, sí asistía, pero en general prefería aprovechar de los contactos de los de más para poder realizarse en el campo municipal. Así como recordamos llegaba algún momento cuando tenía que enfrentar una derrota o simplemente, cuando no había ambiente adecuando para lograr algún puesto decidía de cambiar de partido. Sus contactos con el mundo mestizo son limitados: los usa instrumentalmente para obtener algún cargo dentro de municipio, por esta razón se mueve como un jugador experimentado de *tajimol politika*.

José resultó mucho más firme en cuanto a su pertenencia al partido político, pues andaba en su época con los paramilitares para casi veinte años después fungir como director de Comité del PRI. Le tocaron tiempos difíciles. El PRI en el municipio se encontraba en la decadencia, por lo menos así lo juzgaba la gente del pueblo, diciendo “nos falta un líder verdadero”, pero nunca hemos perdido y además si los otros proponen mujer para el cargo ya lo tenemos por ganado. Un éxito inesperado de Rosa revolcó el entumecido mundo priista. Tal vez a José le tocó otra vez ser testigo de otras dos derrotas priista: la primera de índole moral que se dio a conocer en la masacre de Acteal y otra política que se manifestaba como el fin de su hegemonía en el manejo de conflictos. Sin posibilidades de influir en la política que estaba alejada de la planificación adecuada

pues, según pensaba, la política se dedicaba “a las búsquedas del provecho propio”, buscó el trabajo en una ONG donde se dio a la tarea de elaborar un diagnóstico municipal para contar con un plan para Chenalhó. Sin duda este trabajo no solo le ofreció un espacio para comunicarse y convivir con la gente mestiza, sino que también influyó en echar sus miradas hacia lo que es política y a lo que debería ser un líder.

Segundo aspecto al parecer vinculado estrechamente con primero es **(2) el hecho de poseer la casa en ciudad:** San Cristóbal o Tuxtla. Entre todos nuestros líderes la única persona que no cuenta con la casa en San Cristobal es José Eleuterio. Los de más tienen sus inmuebles en la ciudad. Manuel Arias Pérez tiene la casa en el barrio Los Mexicanos en la cercanía del mercado principal del Centro de San Cristóbal de las Casas. Otra persona de la lista de nuestros líderes la que tiene la casa en casi el mismo lugar es Rosa. La casa de Rosa está ubicada a unos 100 metros de mercado, por las instalaciones anteriormente pertenecientes al INI - CCITT (Instituto Nacional Indigenista – Centro Coordinador Tzotzil- Tzeltal) actualmente y actualmente al CDI (Centro Coordinador de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en San Cristóbal de las Casas). En la comparación con la de Manuel parece una mansión, sobre todo por su tamaño y no tanto por el cuidado en cuanto de la decoración de edificio. Ese amplio espacio tiene tres pisos. En 2015 en la parte baja se encontraban las habitaciones de Rosa y su familia. Rosa tenía ahí un espacio para llevar a cabo la práctica de abogada. Otras partes servían para alquilar los cuartos. Antes de entrar al puesto de la presidenta radicaba en Tuxtla gozando del puesto de funcionaria al nivel estatal lo que implicaba conseguir otra casa en Tuxtla. Jacinto tiene la casa en el barrio La Isla. Su hogar es un poquito alejado del centro, a unos 10 minutos en la combi. Su casa es de dos pisos, sirve como hogar para su segunda pareja, su hija y su nieto. La casa no se distingue de las otras casas en su alrededor, pero se encuentra en un buen estado. Igual Ángel y Enrique tienen las casas en San Cristóbal. El primero por su trabajo de maestro y establecimiento de su “primera” familia en San Cristóbal de las Casas. El otro por trabajar muchos años como director de CELALI también se ha establecido en Jovel. Ambos tienen hogares en la cabecera municipal San Pedro. El primero en el barrio Usilukum y el otro en el barrio San Pedro a unos 300 metros de *jteklum*. Elías y Moisés también poseen sus casas en San Cristóbal de las Casas pero en lugares más alejados. Elías, ha tenido más que cuatro casas: su primera casa en el Barrio El Cerillo regaló a una de sus hijas para después construir la casa propia en el barrio Nueva Maravilla. La casa de Elías no solo se ubica en Nueva Maravilla, sino es una maravilla en comparación de las que se encuentran en su alrededor. Es en un edificio de dos plantas con una terraza y pequeño jardín. Se parece más a las casas europeas. Nueva Maravilla es un barrio de los migrantes indígenas y no todos tienen recursos para construir algo parecido. Moisés como recordamos ha vendido una casa en San Cristóbal para poder usar estos recursos y financiar su campaña. Con el dinero ganado en magisterio pudo comprar

también una casa en San Pedro la que se encuentra en la misma esquina que la casa de Enrique, ubicada en cabecera municipal. La casa de Moisés es más modesta que la de Enrique. Enrique construyó una de las casas mestizas, su frontón se parece a las casas coloniales. En cambio, la de Moisés tiene más terreno, pero edificios son dispersos. No podemos olvidar sobre los terrenos, que poseen nuestros protagonistas. Son Elías y Moisés que tienen más tiempo y ganas para quedarse en las chozas en el campo que Enrique y Ángel quienes pasan más tiempo en las ciudades como Tuxtla y San Cristóbal. Este hecho muestra la variada movilidad de los líderes siendo los dos últimos quienes son más volátiles, dinámicos y flexibles.

El tercer aspecto según el cual podemos comparar a los líderes mencionados sería **(3) ambiciones políticas**. Éstas pueden dividirse en las realizadas y las no realizadas. Entre los líderes mencionados solo dos personas fungieron como presidentes. El primero es Manuel Arias Pérez y la segunda Rosa Pérez Pérez. Por más que ambos ocuparon el cargo más codiciado, no pueden ser vistos como plenamente exitosos pues ni Manuel ni Rosa cumplieron con sus periodos. A Manuel se lo recuerda mucho mejor que Rosa, no solo por la duración más larga de su cargo sino más bien porque se ajustó a la decisión del pueblo que exigía su destitución. Manuel seguía la voluntad del pueblo y en este sentido se parece a Ángel: “si mi pueblo no me necesita me largo de aquí”.

En cambio, Rosa como lo recordamos del capítulo VIII, usaba todos los medios legales al nivel estatal y federal para su restitución. Su segunda aparición en el palacio municipal puede ser vista como una imposición en contra de la voluntad del pueblo. La restitución legal como presidenta no resultó eficaz porque la gente no la quería de vuelta. Rosa para seguir en el palacio se enfrentó violentamente con sus opositores. Su “éxito” pagado con la sangre de algunos pedranos se le recordará en Chenalhó por mucho tiempo. Ángel no quiere volver y tener puesto en ayuntamiento, pero no podemos excluir la posibilidad de que alguien lo invite en el futuro, en cambio Rosa parece ser fuera de cualquiera consideración. Volviendo a Manuel su nombramiento fue inesperado, él no lo aspiraba. Estaba en San Cristóbal cuando se tomó la decisión. En caso de Rosa, su carrera política era intencional y bien planeada. Primero se presentaba en los plebiscitos del PRI para después pasar al PVEM. Otros dos líderes pasaron por el camino parecido. Jacinto, como recordamos, abandonó el seminario para comenzar a estudiar la carrera de antropología; luego encontró trabajo en las instituciones dedicadas a los asuntos indígenas. Fue allí donde contrató a Enrique lo que dio comienzo a su carrera profesional viento en popa. En la política municipal ser un presidente sería el más alto cumplimiento de ambiciones políticas, en cambio algunos de los líderes descritos superaron este nivel y querían trabajar al nivel regional o estatal. Jacinto fungía como secretario para la Atención de los Pueblos Indígenas, Enrique logró obtener el cargo de director de CELALI. Uno de los sueños de Jacinto fue obtener el cargo de presidente

municipal, tal vez, para seguir las huellas de su padre Manuel Arias Sojob, un gran líder y expresidente, o, para cumplir sus propias metas y poder influenciar la política municipal de manera directa. A Enrique poco le despertaba el interés ser parte de los partidos políticos; lo mismo pasaba con Elías, aunque esto no quiere decir que le faltaba el coraje o la ambición. A Elías como hijo de primeros líderes protestantes de Chibtik, los partidos políticos no le llamaron mucha atención. Pues su padre asumió el liderazgo religioso, no político. Ángel llegó a fungir cargos políticos por medio de las organizaciones de los sindicatos magisteriales, aunque criticaba fuertemente lo que pasaba en el municipio gobernado por PRI, cuando lo llamaron para presentarse en templete, no dudó en subir. Después, como recordamos, recibió la invitación de Rosa para ocupar el puesto de secretario y se dio conocer como una persona hábil e inteligente en negociación y oratoria. Sus talentos le ayudaron a iniciar su aventura de colaboración con los políticos al nivel de estado además de obtener trabajo para el Congreso de Chiapas.

El cuarto aspecto concierne la participación de líderes en los cargos de **(4) *nichimal abtel***. Los líderes contemporáneos de Chenalhó pocas veces participan en los cargos religiosos tradicionales. La expresión “líderes contemporáneos” refiere al grupo de gente bien educada la cual se realiza en otros campos. En cambio, la mayoría de los participantes de *abtel patan*, salvo el presidente y, tal vez, el síndico, son los campesinos chenalheros. Dentro el grupo presentado en esta tesis solo dos de ocho ejemplos de líderes fungieron como *nichimal j’abteletike*, a saber, Enrique y Ángel. Contamos también con otros dos casos de cargos menores aceptados por José y, de nuevo, por Ángel. Estos casos excepcionales se hacen más comprensibles a la hora de revisar las historias de vidas de estos líderes. La participación en los cargos de *nichimal abtel* por parte de los profesionistas, es provocado a menudo por un resentimiento; se resiente lo nuevo que domina y se impone frente a lo viejo que ya no está; a través de aceptar los cargos religiosos, se regresa al pasado de manera ritual y simbólica. Lo que es importante para ellos es seguir las huellas de los tatarabuelos que simbolizan la gran tradición del pueblo. En caso de José puede ser una estrategia de demostrar un vínculo con el tradicionalismo y el priismo al igual que manifestar su plena “indianidad”, aunque varios dudan de su origen indígena por llevar el apellido- Guillen. Muchos de los líderes presentes aquí, por trabajar como maestros o funcionarios, no estaban presentes en sus comunidades en momentos cruciales. Recordemos la expresión de Jacinto: “Muchos de ellos pasan el fin de semana en la ciudad ladina, especialmente aquellos que enseñan en las comunidades cercanas al centro ladino; (...). Su soledad es más profunda por el hecho de que, muy a menudo, esos maestros son extraños en la comunidad en que enseñan; la mayoría de ellos son enviados a escuelas situadas en comunidades distintas de la propia”.

Así que sus vidas se llevaron a cabo fuera de la comunidad por necesidad de buscar escuelas, universidad o empleo en las dependencias estatales o gubernamentales. El programa indigenista y la práctica de mandar a los maestros a los municipios lejanos tenía dos propósitos: primero, desvincular a los maestros de su comunidad y, segundo, ensanchar sus horizontes. Fueron ellos que tenían que conocer otros valores y adquirir nuevos conocimientos. El hecho de que brillaban por su ausencia en su propia comunidad hacía imposible la participación en los cargos religiosos como mayordomos, alféreces capitanes o *paxiones*, aunque a la postre les esperaba otra oportunidad, a saber, la alianza entre los maestros y los tradicionalistas unificados en el seno del priismo.

La falta de la participación en los cargos *nichimal abtel* no significaba que no podían obtener el cargo de presidente municipal. Como recordamos del libro del Jacinto Arias esta función era la más alta en la jerarquía de los cargos *abtel patan*. En nuestros ejemplos encontramos dos casos de los indígenas bien educados que decidieron y fueron aceptados como *paxiones*. Se trata de Enrique y Ángel. Lo que llama la atención es que en caso de Enrique se le permitió ejercer el cargo de *paxion* sin que tuviera un cargo previo en sistema *nichimal abtel* como *martoma*, alférez o capitán. En cambio, Ángel ha pasado por el camino más tradicional primero, en 2008 los tradicionalistas del pueblo le ofrecieron el cargo de alférez de San Antonio y después de siete años el cargo de *paxion*. Tal vez la explicación es simple, pues él por el trabajo, siendo maestro de una de las primarias de cabecera y por su vida privada bien complicada residía más en San Pedro. Enrique como exdirector de CELALI venía a descansar y pasear en las calles de San Pedro Chenalhó pensando sobre promover las actividades culturales para indígenas de todo Chiapas.

Todavía más llamativo son otros dos casos excepcionales. El primero no proviene de la lista de nuestros líderes. Me refiero a la trayectoria del mestizo mencionado en capítulo VI, a saber, Martín Cruz Aguilar quien en el año 2009 organizó la fiesta de *tajimol k'in*, o sea Carnaval, como *paxion*, lo que probablemente, aparte de otras cosas, le abrió la puerta para ser electo como presidente municipal. Martín fue el primer mestizo presidente desde el tiempo cuando los indígenas recogieron el poder gracias a la lucha de Manuel Arias Sojob, el padre de otro líder presentado en esta tesis - Jacinto Arias. La lucha por recuperar el poder de los manos de los mestizos ha ocurrido entre segunda y tercera década del siglo pasado. Justamente cuando el cargo de presidente ha aparecido en los municipios indígenas de Chiapas, después de las reformas introducidas con la Revolución Mexicana.

Otro caso interesante proviene de la lista de nuestros ejemplos y se refiere a la mujer - Rosa Pérez Pérez. Como recordamos, la mujer tiene su rol en el mundo tradicional, pero no se la escoge fuera de su relación con hombre. Por eso Rosa, siendo mujer, no tenía chance para fungir con algún

cargo de orden tradicional. Ese tema he profundizado como coautor en otra publicación (Jacorzynski y Kozlowski: en prensa).

El quinto aspecto importante para nuestra comparación de los líderes es la participación en los cargos de *jabel jpatan*. En este caso todos demuestran más “voluntad y posibilidad” en comparación con los cargos *nichimal abtel*. Es decir, se interesan más por estos cargos y por otro lado sus carreras están fundamentadas a tal grado que solicitar la licencia de su trabajo, no resulta una misión imposible. Como recordamos de la discusión en el capítulo VII, sobre los cargos tradicionales, los cargos de *abtel patan* podemos dividir en los cargos más constitucionales como presidente, síndico y otros más del orden religioso-ceremonial o tradicional como suplente, alcaldes, regidores. Los primeros duran tres años y segundos son de un año. En el primer grupo, en la mayoría de los casos, participan los profesionistas: maestros, ingenieros, abogados y en el segundo - los campesinos. Vale la pena recordar que los regidores y los *mayoles*, en la mayoría de los casos, se escogen de los campesinos lugareños.

Dentro de ocho casos presentados contamos con tres representantes de *abtel patan* de alto rango - el del presidente (Manuel, Rosa) y el del síndico (Jacinto). Podemos también mencionar tres personas que tenían cargos constitucionales fuera de la categoría de *abtel patan*, a saber, el del secretario (Ángel), el del juez (Moisés) y el del agente (José).

El sexto aspecto consta de una característica que podríamos nombrar como “tener cargo tercero fuera de la clasificación”, o sea, más allá de las categorías *abtel patan* y *nichmal abtel*, e incluso - más allá de los cargos tradicionales o los cargos híbridos como el presidente o el juez, incluso fuera de estos que podemos identificar como vinculados de alguna manera con municipio.

Elías trabajó para el Departamento de Educación Indígena de Chiapas como Coordinador de la mesa técnica. Dirección General de educación superior de las escuelas normales en Departamento de diseño de programas en lenguas indígenas y como Investigador adjunto en fundación Rigoberta Manchu Tum para México y Centro América.

Manuel como recordamos se desempeñaba como maestro indígena, pero su carrera lo ha llevado hasta ser supervisor. Trabajo en Departamento de la Educación Indígena en Tuxtla. Fue el jefe de Educación Indígena en nivel estatal. Jacinto fue Jefe del Departamento de Elaboración de Proyectos de la Dirección de Programación (Altos y Selva) de la Secretaría de Desarrollo Económico de Chiapas; estuvo a cargo de la Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas en la Subsecretaría de Asuntos Indígenas, fue Jefe del Departamento de Culturas Étnicas del Instituto Chiapaneco de Cultura; fungió como Secretario para la Atención de los Pueblos Indígenas

y como el presidente de la Unidad de Escritores Mayas-Zoques y Coordinador de la Comisión General de Escritores en Lenguas Indígenas.

Ángel, así como Manuel obtuvo el cargo de supervisor en educación indígena. Manuel se dio conocer como un priista convencido, pero maestro fue su oficio único. Su cargo fungía en los años noventa. Es la persona que puede seguir la regla. En cambio, Ángel como recordamos su vida privada es mucho mas complicada. Además, su participación política cambia dependiendo de las olas. Es alguien mucho más capaz de romper las reglas. Estableció contactos con políticos de nivel de estado y estos viendo sus habilidades le ofrecieron trabajo como Coordinador regional en Oratoria para los Altos de Chiapas y en Protección Civil – Promotor de Plan Preventivo de 5 Pasos (PP5) de Chiapas.

Enrique por su pasión a la literatura indígena y trabajo a favor de las lenguas indígenas, buscaba lugares donde se podía concentrar unos escritores y poetas. Por este motivo su trabajo se podía llevar a cabo en los centros regionales, como San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez. Por un largo periodo trabajaba como director de CELALI. En el periodo cuando institución esta fue independiente de CONECULTA. Mientras tanto se educaba como Facilitador Cultural en por parte de Unesco, asistiendo en varios congresos, capacitaciones y encuentros. Actualmente trabaja en UNICACH como Director General de Extensión Universitaria. Para seguir con su pasión, aunque su puesto actual consta de vincular la universidad con varias instituciones, creó y está dirigiendo al PEN Club para Chiapas, realizando a partir ya de su nombre la idea de interculturalidad.

José como militante priista bien convencido logro obtener algunos puestos en los procesos electorales y programas de gobierno. Su trabajo fue cortado por adquirir la “experiencia como paramilitar”, lo que lo ha llevado a la prisión. Esto no molestó a él y a los de más que fungiera como jefe de Comité de PRI. Durante su periodo ocurrieron los conflictos y cambios grandes en la escena política de Chenalhó. Estas transformaciones, confirmados por el *climax* de drama (2016-2017) en Chenalhó cambiaron también su perspectiva. Apoya a los que ahora son más fuertes, es decir al PVEM. Desde 2012 como recordamos se desempeñaba como colaborador de una ONG, cual estaba elaborando un diagnostico municipal, para planificar los objetivos y determinar las necesidades claves para el desarrollo de su municipio natal. Su cargo tal vez fue menos prestigioso y constaba de ser un consejero en el proceso de elaborar los resultados de la investigación.

Rosa antes de ganar la presidencia trabajaba como una abogada. Se dio a conocer como una mujer lista. Los chenalheros llegaban a su despacho para buscar apoyo, consejos y resoluciones de sus conflictos familiares. Su trabajo fue por lo entonces externo, pero aparecía

como representante de algunos de los miembros de la comunidad. Su carrera en política ha comenzado en el PRI, donde no podía superar el “techo” tradicionalista y también la comitiva de los presidentes vinculados con la actividad de Armando. Por contactos privados estableció contactos y obtuvo apoyo por parte de gobernador de Chiapas - Manuel Velasco Coello, nieto de otro gobernador de Chiapas Manuel Velasco Suárez. Estos contactos la permitieron obtener la nominación para el puesto de la directora de CEJUM en Chiapas (Centro de Justicia para las Mujeres). Después del drama donde Rosa fungió como protagonista, aparecieron los rumores de su colaboración con priistas y el puesto en Procuraduría Judicial de Chiapas. Los resultados de muestra comparación de los líderes bajo los seis aspectos mencionados según el modelo de semblanza de familia, los podemos apreciar en la siguiente tabla:

Figura C.1.
La comparación de contemporáneos líderes chenalheros según algunos aspectos

Aspectos Líderes	1) Vínculos con mundo mestizo	2) Tener la casa en la ciudad	3) Intensas ambiciones políticas	4) <i>Jabtel patan</i> cargo trad. político	5) <i>Nichial abtel</i> cargo trad. religioso	6) Tener cargos terceros fuera de la clasificación
Manuel	+	+	+	+ presidente	-	+
Jacinto	+	+	+	+ sindico	-	+
Ángel	+	+	+	-/+ secretario	+ paxion, alférez	+
Enrique	+	+	-/+	-	+ paxion	+
Elías	-	+	-	-	-	+
Moisés	-	+	+	-/+ juez	-	+
José El.	-/+	-	+	- /+comisariado		+/-
Rosa	+	+	+	+ presidenta	-	+

El contemporáneo liderazgo indígena en Chenalhó según los casos estudiados y aspectos escogidos para análisis consta de:

- 1) Fundamento en contactos con el mundo mestizo, sobre todo en el campo profesional: educación, política cultural, ONGes, etc. Pocas veces estas relaciones superan lo profesional, lo que significa que los sentimientos vinculados con el daño, opresión y explotación siguen condicionado relaciones entre indígenas y mestizos. El líder cuando termina su carrera y se jubila no vive plenamente en la vida mestiza. Para muchos líderes, la asimilación a la vida mestiza no fue posible, por lo menos, por tres razones: a) la memoria de los actos de discriminación o racismo (Elías y Moisés); b) la negación de los derechos básicos en lo que refiere al trato de los indígenas por la sociedad mayoritaria (Elías, Ángel), c) el hecho de que el juego político más allá del nivel municipal cerraba en algún momento las puertas al nivel

local (Jacinto, Enrique, Ángel). Peor los líderes enfrentan una cierta reserva por parte de los miembros de comunidad. Últimos los ven como personas ajenas, lo que quiere decir que “ni aquí ni allá se siente plenamente como lugareños. Esto cambia cuando un líder cuenta con la casa o terreno y cumple con las obligaciones de la comunidad, sirviendo con los cargos, como agente, en comités y etc.

- 2) El hecho de tener la casa en ciudad (salvo a José) no implica directamente, tener amigos o fuertes relaciones con entorno mestizo (Elias, Moises, Jacinto). Por un lado, uno puede ser privado de la participación plena como miembro del barrio o colonia también implica actos de intolerancia y racismo. Por otro lado, ser líder indígena implica ser migrante del campo hacia ciudad, lo que en caso de nuestro estudio tiene sus implicaciones en donde encontramos las casas de líderes indígenas. San Cristóbal de las Casas tiene sus barrios donde la migración indígena.
- 3) Mayoría de los líderes tiene algunas ambiciones políticas (salvo a Elias y tal vez Enrique). No siempre las logran cumplir en toda su extensión. Otros odian o no valoran bien la política y no quieren acercarse a esta. No siempre lo hacen de manera directa o unidireccional. Los nuevos activistas políticos y sus líderes también buscan los partidos en los municipios indígenas. El campo político, como antes la presión migratoria, la búsqueda del trabajo, la política indigenista creó las condiciones para la más extensa participación indígena en el mundo mestizo. La participación en este mundo puede verse bajo varios aspectos, puede ser real o instrumental. Por un lado, en la mayoría de los casos descritos aquí- el mundo indígena tradicional no prometía ningún desarrollo fuera de la comunidad, no ofrecía la superación del individuo entendida como la carrera en educación, o el trabajo fuera de municipio con un salario asegurado por el gobierno. Los casos de competencia de los partidos políticos en la última década del milenio fueron todavía superficiales, pues no existía una chance real del éxito por parte de otros partidos fuera de este hegemónico. Los intentos de tomar poder por representantes del otro partido fuera del PRI en Chenalhó no ocurrió hasta 2015.
- 4) Varios líderes antes de comenzar la carrera en la política se realizan como profesionistas: maestros, funcionarios públicos, abogados, etc., así como lo indicamos en el punto uno. Por esta razón la vida los hace desvincularse del sistema tradicional de cargos: *nichimal abtel* y *abtel patan*. Mayoría obtiene los cargos en *abtel patan*. Los nuevos presidentes como se ha presentado en la tesis ya no tienen que ser tradicionalistas. El número de los cargos constitucionales previstos por la Ley Orgánica Municipal, híbridos o vinculados con el funcionamiento de Ayuntamiento u otras instituciones administrativas aumenta, es decir es mucho más flexible y supera en números los tradicionales. Los cargos en ayuntamiento, por

ejemplo, de presidente, desde la década de los 80 tiene sueldo y por eso estaba considerado más atractivo.

- 5) Los cargos *nichimal abtel* en práctica ocupan campesinos monolingües, sin carrera profesional. Los líderes contemporáneos por sus obligaciones y la vida llevada entre “dos mundos” pocas veces se deciden para cumplir con el cargo religioso. Hay algunos cuales por motivos “de recuperar la tradición” o “por respeto” deciden fungir con el cargo religioso (Enrique, Angel). Los funcionarios en los cargos religiosos reciben dinero. El sistema tradicional se ha logrado institucionalizar en el Ayuntamiento como Subsecretaria.
- 6) Fuera de los cargos tradicionales y constitucionales existen otros vinculados con los sectores de funcionamiento del país nacional: educación, cultura, administración, sistema judicial, etc. Mayoría de los líderes (salvo a José) fungió con estos cargos. Estos los abrieron camino para obtener el puesto como presidentes o síndicos municipales, por algunas habilidades o conocimientos adquiridos por el trabajo de la administración pública o instituciones gubernamentales.

Existe otro aspecto muy importante de liderazgo contemporáneo vinculado con religión. Aunque la presencia de religiones protestantes en Chenalhó tiene seis décadas los primeros presidentes protestantes aparecieron a partir de nuevo milenio. En la siguiente parte se presentará conclusión sobre la estrategia priista vinculada con introducción de los protestantes al cargo de presidente. Aquí basta mencionar que durante las fiestas tradicionales participan, pero no en la manera total. Por ejemplo, no toman *pox*, no se arrodillan, no persignan. La pérdida del PRI ha provocado el cambio en Chenalhó y también liberó el protestantismo de una vinculación con el partido hasta 2015 hegemónico. El momento del cambio se ha descrito en extensión en VIII capítulo, dedicado al drama de Rosa. En la siguiente parte se presentarán conclusiones sobre *climax*.

C.2. La historia de Rosa como un climax en “drama social” de Chenalhó: La transformación en el proceso social

Pasemos ahora a una explicación de ver “el drama de Rosa” como un drama social expuesto por Victor Turner, con su división respectiva en cuatro etapas. El lector ha conocido, de otros capítulos de esta tesis la preferencia por lo que llamamos el enfoque dramático. Cuando acaba una puesta en la escena nos toca responder a las preguntas cruciales: ¿Sobre fue la obra? ¿Cómo el título se vinculó con el contenido? ¿Cómo la obra nos alimentó? ¿Que aportó y como nos ha impactado? ¿Si valió la pena ser parte de publicó? Tal vez las mismas preguntas tendrían que responder los lectores de esta tesis. Las dos primeras partes de esta tesis nos sirvieron como

didascalia o el contexto para poder “entender” las descripciones de los líderes y “el drama de Rosa”. Pues sus vidas se llevan a cabo en un espacio o espacios determinados e históricamente creados. Tal vez el enfoque dramático nos ayudó entender que la vida social se rige por algunas reglas, cuales están articuladas por la cultura. Ahí encontramos un proceso constante de la transformación, estimulado por los deseos, tensiones, motivaciones y competencias de los protagonistas, cuales reorientan la dirección en la cual se mueve el grupo. Por este motivo conocer a alguien y en este caso a los líderes no es posible sin poder observar papeles actuados por ellos, cuando en juego hay varias perspectivas la imagen presentada se hace más intersubjetiva.

En tercer lugar, se debería formular conclusiones generales en cuanto al liderazgo indígena en caso de Chenalhó, refiriéndose a transformación de sociedad local. El liderazgo pasaba por varios cambios, sería bueno ver estos en comparación con otros momentos donde se observaba una transición. El cambio de liderazgo no debería ser explicado solamente por el aumento de la población, aunque este sin duda ha transformado las relaciones sociales. La cambiante situación general: la lucha para liberarse del poder de los mestizos, la política indigenista, el creciente papel de los maestros, la aparición de los nuevos partidos en el entorno municipal, las nuevas religiones, etc. son los factores que sin duda reformularon el liderazgo indígena. Esa ampliación de los campos o de la escena en la cual se puede actuar y competir como líder nos dice algo sobre las posibles rutas de transformación. ¿De que consta esta diversidad religiosa? ¿Por qué liderazgos indígenas parecen reproducirse por germinación? ¿Cuáles son las *atemporales unidades no procesuales* que siguen vigentes y qué papel desempeñan las temporales unidades procesuales: armónicas y inarmónicas en el proceso social? ¿Una hibridación de los cargos es un proceso plneado, o más bien, son los signos del tiempo, donde los indígenas no pueden quedarse atrás y tienen que introducir nuevos elementos al *tajimol politika*?

Pasemos ahora al otro punto, o sea al de ver “el drama de Rosa” como un drama social expuesto por Victor Turner con su división respectiva en cuatro etapas. El lector ha conocido de otros capítulos nuestra preferencia por lo que llamamos el enfoque dramático. Cuando acaba una puesta en la escena nos toca responder las preguntas cruciales: ¿Sobre qué fue la obra? ¿Cómo el título se vinculó con el contenido? ¿Qué fue lo que aportó y como nos impactó? ¿Si valió la pena ser parte de publicó? El hecho de que son los lectores de esta tesis quienes al final deberían responder estas interrogantes no quita esta obligación del autor. Las dos primeras partes de esta tesis pueden equipararse con didascalia o el contexto dentro del cual hay que “entender” las descripciones de los líderes y “el drama de Rosa”. Pues sus vidas se llevan a cabo en un espacio o espacios determinados e históricamente creados. Tal vez el enfoque dramático nos ayudó entender que la vida social se rige por algunas reglas que están articuladas por la cultura. Ahí encontramos un proceso constante de transformación, estimulado por los deseos, tensiones,

motivaciones y competencias de los protagonistas que reorientan la dirección en la cual se mueve el grupo. Por este motivo no es posible reconocer a alguien como líder sin poder observar su papel actuado.

Las conclusiones generales en cuanto al liderazgo indígena en caso de Chenalhó deben formularse en el contexto de la ***transformación de la sociedad local***. Los cambios dentro del proceso del liderazgo se vuelven inteligibles solo en comparación con otros momentos de la transición social. El liderazgo no puede explicarse solamente por el crecimiento demográfico, aunque este sin duda haya transformado las relaciones sociales. Tales factores como la lucha para liberarse del poder de los mestizos, las políticas indigenistas, el creciente papel de los maestros, la aparición de los nuevos partidos en el entorno municipal, la expansión de las nuevas iglesias fueron también parte del caldo de cultivo para el liderazgo indígena. Esa ampliación de los campos o de la escena en la cual uno puede actuar y competir como líder nos dice algo sobre las posibles rutas de transformación. ¿Puede verse la historia del liderazgo indígena como un drama social en el sentido de Turner? Veamos esta cuestión tomando como ejemplo la historia de Rosa Pérez Pérez, especialmente, lo que ocurrió entre 2015 y 2018.

Recordemos aquí los presupuestos básicos de Turner acerca del drama social presentados en el capítulo I. Turner caracterizaba los dramas sociales como las unidades que: “representan secuencias de sucesos con una estructura, tal como lo muestra la mirada retrospectiva de un observador” (Turner, 2002: 47). Las palabras “tal como lo muestra la mirada” indica una relación o un encuentro entre la estructura objetiva y la perspectiva subjetiva del antropólogo. De esta manera la condición de un observador en las ciencias sociales resulta un concepto clave pues el análisis turneriano implica que otros observadores pueden ver la historia de manera distinta, o sea como otro drama o ningún drama en absoluto.

Como recordamos del diagrama anterior, Turner divide el proceso social en dos partes. En primer lugar, contamos con estructura y, en segundo lugar - con antiestructura. El proceso social es un juego constante entre la estructura y la antiestructura. Las estructuras, pueden ser temporales o atemporales. Dentro de las atemporales están los “(...) modelos de lo que la gente *crea hacer, debería hacer o gustaría hacer* (Richards en Turner, 1939:160. En cambio, en otra dimensión de la estructura – según Turner – ya existe división entre: atemporales unidades procesuales y temporales unidades procesuales. Una analogía turneriana puede echar más luz sobre estas distinciones. Una fotografía es solo un marco de toda la película. La estructura atemporal, se equipará, en esta analogía a una fotografía, el proceso social- a la película. Si uno pudiera detener el proceso social como si fuese una película y examinar las relaciones sociales “quietas” y coexistentes en el interior de una comunidad, hallaría que las estructuras temporales o la parte del

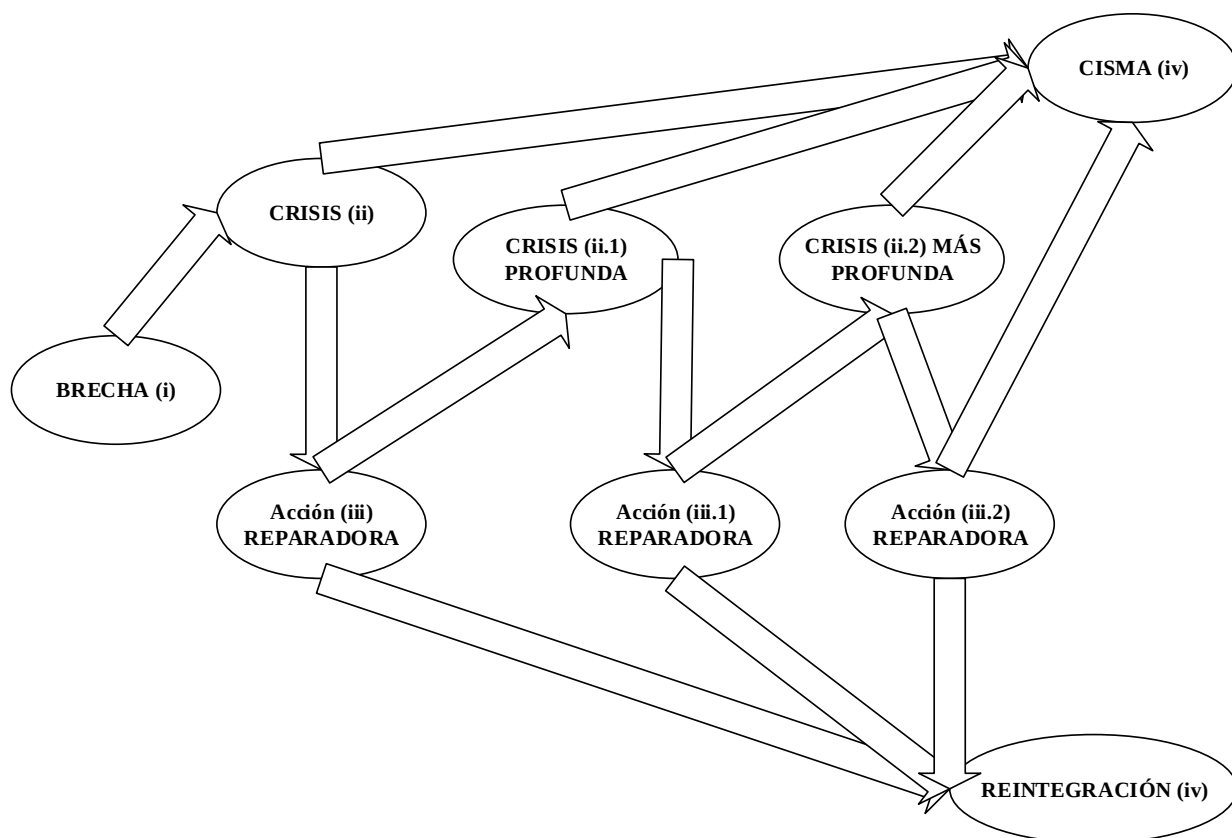
proceso en devenir - son incompletas, de final abierto, no consumadas: “Estarían, en el mejor de los casos, en camino hacia un final”. Y como dijimos antes, es el autor, quien demarca el principio y el fin de drama social. Las temporales unidades procesuales, a su vez, se dividen en dos categorías: las armónicas y las inarmónicas. Los dramas sociales son unidades del proceso inarmónico o des-armónico que surgen en situaciones de conflicto.

En el modelo del drama social podemos, siguiendo a Turner, distinguir cuatro fases. En primer lugar, ocurre una quiebra en las relaciones sociales regulares y gobernadas por normas entre personas o grupos en el interior de un mismo sistema de relaciones sociales. En segundo lugar, a base de quiebre sobreviene una fase de crisis creciente. En tercer lugar, pasamos por la acción de desagravio, intentos de aliviar la crisis. En cuarto lugar, llegamos a una resolución que puede tomar un doble destino. Las acciones de desagravio pueden ser fructíferas y ofrecer la continuidad de grupo. En caso de su falla ocurre un cisma.

Según admitía Turner: “Desde el punto de vista del observador científico, la cuarta fase — la del clímax, de la solución o resultado temporal— es una oportunidad para hacer un balance. En este punto de suspenso, puede analizarse sincrónicamente el continuum, al haber tomado en cuenta el carácter temporal del drama y haberlo representado por medio de construcciones adecuadas.” En primer lugar, en el caso estudiado y en otros conocidos por mí, la fase del *climax* más bien se encuentra entre la fase tres y cuarto, es decir entre o justo antes de acción reparadora completa: la reintegración. Aquí se visualiza una cierta flexibilidad de modelo de Turner, pues en algunas condiciones una determinada acción reparadora puede resultar eficaz o no. En primer caso, ésta sigue para la resolución de o bien darle continuidad al grupo o bien provocar una separación total. En este último caso, la separación puede llevar a la crisis más profunda lo que desencadenará nuevamente acciones reparadoras

Asumiendo nuestro derecho para ver la historia de Rosa como un drama social turneriano hacemos varios presupuestos: 1) lo que estaba pasando en Chenalhó puede analizarse como escena política con sus actores y su público; 2) la dinámica y el carácter de la historia se puede ver como desarrollo de una obra teatral; 3) juzgamos algunos actos como fingidos en el campo de *tajimol política*; 4) algunos hechos ocurridos resultaron trágicos produciendo víctimas, refugiados, violencia; 5) para algunos Rosa puede ser un personaje trágico, etc. Es decir, hay varios aspectos de la historia de Rosa que nos permiten llamarlo “drama”. Volvamos a presentar un esquema del drama social para aplicarlo al “drama de Rosa”:

Figura C.2. La presentación ampliada de “drama social” turneriana



La vida social muchas veces se escapa a las presentaciones esquemáticas, aunque vale la pena presentar la idea general en forma gráfica para facilitar la lectura de una descripción densa de la historia local a los lectores que, por primera vez, se acercan al tema de este estudio. Siguiendo los números de 1 a 4 encontramos cuatro etapas de drama social identificados por Turner. Este esquema es una ampliación del otro presentado en primer capítulo a la hora de describir el pensamiento turneriano y me parece más adecuado para nuestro caso. Como vemos lo que se multiplica aquí son los grados del conflicto (2; 2.1; 2.2) y acciones reparadoras (3; 3.1; 3.2). En mi juicio en caso de drama de Rosa y lo que lo precedía había varios grados de conflicto y maneras de aliviarlo.

La brecha en caso de Chenalhó ocurrió antes de aparición de Rosa en la escena política de Chenalhó. Su principio podemos identificar con el ascenso al poder de Armando Vázquez Gómez. y su manera de gobernar lo que comenzó más o menos en el año 2000 mientras fungía como directivo en el Comité municipal del PRI. Justo antes de su ascenso al poder como presidente municipal se logró el regreso de la gente expulsada por la masacre de Acteal. Armando ganó las elecciones municipales en 2002. Su modo de gobernación despertaba muchas dudas incluso en el grupo de los priistas del partido del cual provenía. También los representantes de otras agrupaciones políticas se juntaron para reclamar algunos actos vistos como ilícitos. Durante su periodo como presidente se organizaron plantones frente a la presidencia municipal para exigir su

destitución del puesto de alcalde. Se le acusaba, entre otras, de nepotismo, enriquecimiento ilícito y desaparición de dos vehículos- la propiedad del ayuntamiento. Pero el poder que ejercía Armando no disminuyó sino todo lo contrario; Armando Vásquez Gómez dominaba y guiaba la política municipal durante las cuatro cadencias posteriores con el de José Arias Vásquez al final lo que podemos presentar en la siguiente tabla:

Figura C.3. Periodo de Armando Vásquez Gómez y siguientes cuatro presidentes municipales 1998-2012

PRESIDENTE DE CHENALHÓ	ETNICIDAD	PERIODO	LINAJE	RELIGIÓN	OCUPACIÓN	LUGAR DE ORIGEN
Armando Vásquez Gómez	Indígena	2002-2004	Nichim Vasquez	Tradicionalista	Profersor	Xunuch (Linda Vista) San Pedro
Victorio Jiménez Santis	Indígena	2005-2007	-	PENTEC.	Profesor	Cruzton San Pedro
Enrique Ruiz Ruiz	Indígena	2008-2010	RUIZ Tzotziron	Presbiteriano	Campesino	Chibtik San Pedro
Martin Cruz Aguilar	Mestizo	2011-2012	-	Carolico	Lic. Ing. Social	San Pedro
José Arias Vásquez	Indígena	2013-2015	Ik' Mut	Tradicionalista	Maestro	Yabteklum

Las irregularidades se habían conocido antes de la cadencia de Armando, pero no a tal escala. Por esta razón la potencia del PRI se volvió tan visible que provocó una brecha la que con el tiempo se hacía más grande llevando la situación política hacia el borde de una crisis.

El Comité del PRI en el año 2004 propuso la candidatura de Victorio Jiménez Sántiz para el puesto de presidente. Después de gobierno de Armando los priistas comenzaron a buscar la gente “fuera de política”, como un presidente “ciudadano”. Se buscaba algo nuevo y, a la vez, bueno para la comunidad. Sin duda ser creyente y miembro de la iglesia presbiteriana y representante de la Sociedad Evangélica Indígena de Chenalhó (SEICH) daba muchas chances para ser seguido y demostrar la “diferencia” entre el pasado priista politizado y la nueva época del PRI renovado. Así que en el PRI se percibió el cambio donde la mayoría de la población tenía otro credo fuera de tradicionalismo y catolicismo. Para ganar más votos se cooptó como síndico a Mariano López Jiménez procedente de Belisario Domínguez la cuarta o quinta colonia más numerosa de Chenalhó habitada mayoritariamente por los chamulas lo que prácticamente aseguraba la victoria. El periodo de Victorio como presidente municipal (2005-2007) reveló sus desventajas y confirmaba su rol como una persona designada, pero sin muchas habilidades de gobernar. Desde la perspectiva del pueblo se lo veía como incapaz para atender los asuntos municipales, y tomar las acciones gubernamentales. Victorio aceptó el cargo que se le ofreció, pero sus limitaciones se hicieron visibles y fueron detectadas por el pueblo. Entre aquellas estaban

el largo proceso de tomar las decisiones por necesidad de consultarlas, la falta de invención, la incapacidad de priorizar las cosas, etc. El caso más obvio de estas faltas representa el hecho de desplomarse el puente de las Limas, crucial para la comunicación entre el centro y la parte norte de municipio. La falta de atención del presidente obligó a los transportistas del municipio a construir con sus propios recursos un puente provisional de madera. En el año electoral de 2007, los habitantes de Chenalhó se manifestaban inconformes con el desempeño del Ayuntamiento en turno (2004-2006) que estaba en manos del Partido Revolucionario Institucional. Expresaban la inconformidad por el “enriquecimiento” injustificado e ilícito de autoridades municipales.

El nuevo candidato del PRI para comenzar su periodo en 2007 fue sin duda vinculado con Armando. Era un campesino protestante de Chibtik- una localidad relativamente pequeña, pero importante en la historia de la conversión religiosa, la misma de la cual provenía Elías y Moisés. Basta recordar que fungía como sindico durante de presidencia de Armando. Ahora intercambiaron sus roles. El éxito de Enrique Ruiz Ruiz terminó la militancia de Moisés en el PRI. Este último decidió abandonar las filas del PRI, para buscar suerte en otros partidos, a saber, el PRD y el PVEM. Los habitantes de Chenalhó seguían manifestando su inconformidad por el trabajo del Ayuntamiento en turno (2004-2007). Se trataba de, cada vez más visible, “enriquecimiento” de sus autoridades municipales con el dinero proveniente de presupuesto y previsto para otros fines. El poder se concentró en las manos de un grupo determinado que no destacaba por ser eficaz y gobernar bien, sino por aprovechar el puesto para su beneficio individual. Solo podemos imaginar la creciente antipatía y aversión a este tipo de gobierno, pero esta lograba balancear entrando con relaciones con algunas comunidades y grupos. Como efecto de una curiosa mezcla de antipatía a lo anterior y la necesidad de buscar algo nuevo apareció una candidatura inimaginable. El próximo presidente de Chenalhó- un municipio indígena- resultó ser mestizo. Martin Cruz Aguilar se dejó de conocer como un hombre de negocios, propietario de una empresa constructora y a la vez el mestizo más rico de Chenalhó. Sus recursos sin duda le facilitaron el camino hacia el palacio, pero esto no pudo ser posible sin enchufes en el mundo indígena. Otra vez el grupo bajo el mando de Armando logró proponer su candidato. Martin tendría muchos problemas con dominar a la gente y poder gobernar de manera eficaz. Por añadidura, veía su cargo como una etapa en la carrera política regional, lo que finalmente no se logró. El mestizo terminó su gobierno en atmosfera de un escándalo. A Martin le tocó ser el presidente en los tiempos de la transición vinculada con la reforma del calendario electoral. Por este motivo su presidencia no duró más que dos años.

El último presidente que podríamos tratar como parte del grupo influenciado por Armado sería José Arias Vázquez. Era un maestro indígena, bastante desvinculado del municipio. Se dio a conocer como católico y partidario de tradicionalismo; a él le acompañaba el síndico- Andrés

Vásquez Gómez- hermano de Armando. Mientras tanto el segundo fungía como el Comisariado de Bienes Comunales. A José le tocó ser secuestrado y revestido en traje de mujer como señal que no cumplía con su palabra acerca de las construcciones previstas para las comunidades. Después de su presidencia quedó “secuestrado” otra vez por la policía fiscal y terminó en el Cerezo. Como ya sabemos, fue el secuestro de Ramírez durante el drama de Rosa que posibilitó un curioso intercambio de personajes en cuyo resultado José sería liberado.

Este periodo de 15 años desde 2000 hasta 2015 podemos llamar como el periodo de la brecha en el sentido turneriano. Durante esta brecha aparecían varios conflictos y se han llevado a cabo acciones de desagravio. En el seno de estos conflictos se encontraba inadecuada redistribución de los fondos municipales. Las prácticas de redistribución y las de llevar a cabo los programas de gobierno resultaban muchas veces como postigos de maquinaciones. Por ejemplo, el programa llamado Mejoramiento de Vivienda consistía en que el gobierno municipal contrataba a las empresas constructoras que vendían al gobierno municipal los materiales para la construcción por los precios altos. El gobierno se lo distribuía entre la gente de los parajes. Las empresas pagaban por este negocio así llamado diezmo a presidente que lo firmaba. Acto seguido los habitantes de Chenalhó recibían materiales del gobierno municipal para la construcción de las casas. Muchos beneficiados de este programa no querían o no podían construir nada y revendían los materiales a las empresas constructoras por el costo menor que el del mercado. Así que se creaba una red de dependencias clientelistas y de mecanismos típicos de distribución de estos fondos que, aunque no siempre se conformaban con la ley sí, formaban parte de usos y costumbres.

La brecha (**I fase**) en caso de Chenalhó previa la aparición de Rosa, podemos vincular con una acumulación de poder en los manos de un grupo que estaba enfocado en aprovechar su posición para el enriquecimiento individual o grupal. La dominación significaba desaparición de competencia “real” entre líderes dentro del PRI. El grupo dominante fungía intercambiando varios puestos, esto no fue para nada raro. La situación empeoraba, pero la movilización social no fue suficiente para provocar alguna destitución de presidentes mencionados y cortar la dominación del grupo. A los miembros de ayuntamiento se los percibía como “ladrones”, que ya superaron demasiado el dicho a “este a quien reparte lo toca mejor parte”. Las diferencias estaban creciendo entre comunidad y el partido hasta el momento hegemónico.

El camino para nuevos líderes en el PRI no existía. Esa situación empujó algunos, como descritos en esta tesis Moisés y Rosa, a abandonar el PRI y buscar suerte en otros partidos políticos. La brecha con el tiempo se transformó en una crisis. Esta crisis se visualizó cuando el grupo de inconformes de Colonia Puebla había secuestrado a José Vásquez Arias, el presidente municipal de Chenalhó. Otro signo de crisis en el seno priista se pudo observar en el plebiscito organizado

por el PRI en abril de 2015. En primero caso, podríamos observar una caída de la autoridad de poder municipal, falta de respeto, problemas de comunicación entre el presidente y esta comunidad. El comportamiento de algunos representantes de la Colonia Puebla, aunque valorado muy mal en la junta de los agentes, no provocó ningunas consecuencias. Después del fin de periodo en ayuntamiento a la puerta de José tocaron los oficiales de la policía fiscal. En segundo caso, el problema parecía más complicado para el futuro del PRI. No se pudo elegir a un precandidato. No fue por ardua competencia, sino por la confusión de las comunidades y seguidores del PRI. La resolución o superación de la crisis solo fue posible fuera del sistema y del partido hasta el momento dominante. Estos eventos pueden ser vistos como lo que Turner describía en siguientes palabras: “(...) no es un crimen, aunque formalmente puede parecer tal; en realidad es un detonador simbólico de la confrontación o el enfrentamiento (...)” (Turner, 2008: 49). El PRI en Chenalhó por su comportamiento se había descreditado a tal grado, que el pluralismo político se volvió la única resolución real, aunque nadie lo creía en 2015 salvo Rosa y sus partidarios. Así que la brecha sea manifestada no por una destitución, sino por un secuestro.

La ofensiva política del PVEM apoyada desde nivel estatal encontró suelo muy fértil. Solo se tendría que cumplir con bien conocidas practicas priistas, ofreciendo todo tipo de obsequios y comprometiendo alejamiento de la política enfocada en el provecho individual. Para convencer a los seguidores se anunciaba resignación de cobrar el diezmo por parte de presidente. En cambio, esta parte de recuro se quedaría la comunidad donde se haría la construcción.

En el PVEM, como recordamos, el liderazgo abrazó Rosa- una mujer indígena- educada en una larga carrera como abogada y también experimentada en administración estatal. Esta mezcla de habilidades, oportunidades y contactos le permitió pasar por la campaña y ganar las elecciones. Rosa se presentó como una persona ideal para resolver problemas de Chenalhó. Una persona, aunque experimentada en el PRI, pero ya de otro partido, exitosa en su vida profesional, conocedora del mundo mestizo y eficaz en sus actuaciones en este entorno. A la historia de Rosa se ajusta la observación de Turner: “Siempre hay algo altruista en semejante brecha simbólica; siempre hay algo egoísta en un crimen. Un individuo puede realizar una brecha dramática, pero siempre actúa o cree que actúa en representación de otras partes, ya sea que estén conscientes o no de ello. Se ve a sí mismo como un representante, no como un actor solitario” (Turner, 2008: 49). Rosa sin duda se creía como una protagonista excepcional, pues era la primera mujer y la representante de un partido opositor que logró ganar las elecciones municipales por la primera vez en la historia de Chenalhó. Por esta razón se pudiera creer como una persona que inventaría nuevas ideas y pensamientos. Por lo consiguiente se creía como “un representante y no como un actor solitario”.

Rosa como candidata sabía “jugar política” pero, al haber sido elegida presidenta se le olvidó el comportamiento “adecuado” o esperado. Sus oponentes políticos lo aprovecharon instantáneamente burlándose de ella y evocando la perspectiva tradicionalista. Rosa por su parte se burlaba de las normas reconocidas y prácticas aceptadas como vigentes por el municipio. Según dijo Turner: “La burla a esta norma es un símbolo obvio de disidencia” (Turner, 49). Pues tras elegir a los presbiterianos y a un mestizo como presidente, faltaba solo escoger a una mujer. Esta acción de desagravio se volvió una crisis, pues lo comprometido o esperado se parecía por un lado al priismo y por el otro lado rompía con la redistribución de bienes hasta entonces aceptada. Rosa en vez de introducir los medios de desagravio marchó por otra ruta. Esa ruta la llevó a un conflicto con los pedranos que lograron destituirla. Rosa no estaba de acuerdo. Decidió luchar por su cargo. Recibió, como recordamos, el apoyo de gobierno estatal y otras instituciones federales. La acción reparadora por parte de síndico y su grupo no fue posible sin recursos. Estos fueron cortados rápidamente por una situación legal no clara y por el gobierno de estado donde se encontraban sus plenipotenciarios. El resumen de la historia de Rosa como drama social que había tenido su comienzo antes de Rosa podemos apreciar en la siguiente tabla.

Figura C.4. El drama social en Chenalhó y sus fases (2002-2018)

FASES DE DRAMA SOCIAL		FECHAS	DESCRIBCIÓN
<u>I FASE</u> BRECHA (i)		2002-2014 Armando (2002-2004) Victorio (2005-2007) Enrique (2008-2010) Martin (2011-2012) José (2013-2015)	La brecha apareció cuando se descubrieron verdaderos motivos de los protagonistas – lograr el máximo provecho económico individual siendo el presidente municipal el beneficiado principal. Cada presidente después de Armando fungía como “una fallida acción reparadora” – prometía el cambio que no ocurría. Al final José, trabajaba con Andrés (síndico), hermano de Armando que al mismo tiempo fungía como Comisariado de Bienes Comunales. Esto significaba una acumulación de poder duradera dirigida hacia sacar el provecho económico individual.
<u>II FASE</u> CRISIS	CRISIS. 1 GRADO	JOSÉ (2015)	José no cumple con lo comprometido. La fuga de dinero en el presupuesto sigue. Por motivo de no cumplir con la promesa de llevar a cabo una obra se lo secuestra y reviste de mujer. José por malversaciones financieras terminó en prisión. La gente estaba cansada de los gobernantes priistas. EL PRI no logró adecuarse a las expectativas de los pedranos. No

			aparecieron fuertes liderazgos nuevos que podrían asegurar el cambio. Mientras tanto en la escena política de Chenalhó crece PVEM. Su líder es Rosa que tiene apoyo de parte de gobernador de estado que proviene del mismo partido.
	ACCIÓN REPARADORA. 1	APARICIÓN DE ROSA (2016)	Con Rosa se espera lo nuevo y sobre todo el repartimiento de dinero entre los grupos necesitados como mujeres y estudiantes. Para Rosa lo bueno tiene que ser lo nuevo y distanciarse totalmente de lo viejo. El constitucionalismo ocupa el lugar del tradicionalismo de antes. Rosa se propone acabar con el tradicionalismo para terminar el vínculo existente entre el tradicionalismo y el priismo; se empeña en profesionalizar el trabajo de ayuntamiento. Otro aspecto es su carácter “fuerte”. No se presta a escuchar a los demás. No respetaba ni a los tradicionalistas ni a los miembros de su propio Ayuntamiento.
	CRISIS. 2 GRADO	DESTITUCIÓN DE ROSA (mayo-junio 2016)	Rosa cae en conflicto abierto con la gran parte del municipio y su propio Ayuntamiento. Los opositores demandan su destitución y en vista de la postura de la negativa del congreso, secuestran al presidente del Congreso Eduardo Ramírez. Para liberar a Ramírez, Rosa firma su renuncia. La sustituye el síndico en su gobierno Álvarez.
	ACCIÓN REPARADORA 2	GOBIERNO DE MIGUEL ÁLVAREZ	La acción reparadora por parte de síndico y su grupo no fue posible sin recursos. Éstos fueron cortados rápidamente por el gobierno de estado. Rosa sostenía que su destitución era ilegal porque ocurrió en las condiciones de amenaza. Por esta razón decidió dirigirse a los tres niveles de tribunales electorales. El tribunal confirmó que la destitución era injusta lo que significaba la legalidad de su gobierno.
	CRISIS. 3 GRADO	ENFRENTAMIENTO VIOLENTO PARA RECUPERAR EL PODER (UN CLIMAX)	Mientras tanto los partidarios de Rosa estaban en conflicto con los nuevos gobernantes. Aunque la decisión estaba tomada por más alto tribunal electoral dedicado a este tipo de asuntos, Rosa no podía volver, pues el pueblo no la quería. Esto estaba en contra de los Usos y Costumbres donde el pueblo tenía todo el derecho para destituir a los

			presidentes sin que se buscaba la intervención de las instituciones externas (estatales o federales).
	ACCIÓN REPARADORA. 3	SE ESPERA EL FIN DE GOBIERNO DE ROSA	La gente ha quedado tranquilo y sorprendido por lo que ocurrió. Rosa recuperó el poder, pero andaba con guardaespaldas lo que no tenía precedencia en la historia. La situación fue densa, pero conflicto perdió su intensidad.
<u>III FASE</u> ACCIÓN REPARADORA COMPLETA		ABRAHAM COMO PRESIDENTE (2018)	A pesar de fallido u odiado gobierno de Rosa, el que representaba el PVEM, los pedranos decidieron dar su mandato de nuevo a este partido y además a un ex-tesorero de Rosa –Abraham. Desde el principio Abraham tomó otra estrategia. Se dio a conocer como una persona dispuesta para negociar y mediar. Escuchaba a todos. Siendo presbiteriano no olvidaba sobre los tradicionalistas. Decidió cumplir con promesas reales de los presidentes anteriores.
<u>IV FASE</u> LA REINTEGRACIÓN		ABRAHAM SIGUE Y CONTINUA 2018-2020 2021-2023	A esta última fase de la reintegración (4) se enfoca en (A) cumplimiento de las promesas incumplidas de sus precedentes (B) la necesidad de institucionalizar actividades dirigidas hacia varios grupos de pedranos (C) resolver los conflictos intercomunitarios y territoriales con los municipios vecinos. A.1) Abraham se da a conocer como una persona atenta que quiere escuchar y hablar con la gente; A.2) Decide renunciar al diezmo y dirigirlo al apoyo de la comunidad donde se procede con la construcción, A.3) Los recursos provenientes de los programas del apoyo le permiten pagar a la gente en efectivo, A.4.) Abre la universidad B) Decide crear dos subsecretarías: una de tradiciones y costumbres y otra de religiones. C) Reconcilia a los partidarios de diferentes iglesias y los católicos en su propia comunidad Colonia Puebla y parcialmente resuelve la contienda entre dos municipios Chenalhó y Aldama.

Este diagrama visualiza el desarrollo del drama, que había comenzado antes de surgimiento de lo que hemos llamado el “drama de Rosa” que podemos tratar como parte del drama más extensa de Chenalhó. Tal vez “el éxito” de Rosa no pudiera aparecer con el liderazgo priista exitoso. Las debilidades de orden priista provocaron los actos de disidencia despertando nuevas esperanzas. El

conflicto entre la tradición representada por los priistas y la modernidad representada por Rosa forman una crisis con el clímax que apareció con el máximo crecimiento de violencia en febrero de 2017. Estos acontecimientos estaban entretejidos con diferentes acciones reparadoras, las que fracasan una por una amenazando el orden social de cisma y la separación, para finalmente dar bienvenida a una acción reparadora exitosa del presidente actual - Abraham Cruz Gómez - quien condujo Chenalhó a la fase de la reintegración del orden al nivel más alto.

C.3. Entre fragmentación/democratización y transformación por gemación: Chenalhó como escena multidimensional

Pensando sobre Chenalhó como una sociedad local nos estamos inclinados a verla a contraluz del mundo mestizo moderno. Esta imagen se fortalece cuando observamos las fiestas organizadas por tradicionalistas o escuchamos las figuras retóricas usadas para describir la relación entre Chenalhó y el mundo externo: hora de Dios vs hora de gobierno, para ser más preciso “mal” gobierno, como lo expresan los neozapatistas. Sin duda otros indígenas también tienen suficientes razones para denominarlo así. Sobre las relaciones entre los indígenas y el país nacional, pesa una carga de explotación, intolerancia, falta de respeto, desprecio y olvido. En efecto, en un acto de expiación, queremos ver la comunidad indígena como el último bastión de resistencia, de vida armoniosa, de altisonante espiritualidad maya. Pues, su gente tenía que soportar muchos siglos de opresión e injusticia por parte de los ladinos de San Cristóbal. Hace setenta años muchos nativos tenían que contar con los permisos especiales para poder entrar a la urbe de los coletos. Los privilegiados quienes lograron entrar no podían caminar por las banquetas como seres inferiores en los ojos de la población mayoritaria de los ladinos. El mundo de antaño estuvo dividido en por lo menos dos clases de personas: los ladinos y los indígenas como si fueran los Morlocks y los Eloi de la novela de Wells *The Time Machine*. Los primeros vivían en la ciudad, y los segundos en las comunidades. Los unos para los otros eran los alternos, los extraños, los hostiles. Pero, la tarea de recuperar lo estigmatizado y salvarlo del mundo contemporáneo y moderno no debe seducirnos demasiado. La vida cambia, el mundo se transforma y nuestra insistencia en centrarnos en lo puro, lo originario, lo propio se vuelve un anacronismo, un mito, una forma del escapismo.

Por eso en esta tesis me enfoqué en la transformación de la vida de un municipio tzotzil, a través de sus actores principales – los líderes o las elites que siempre han sido la fuerza motriz de los cambios sociales. Los procesos descritos muestran que los indígenas mexicanos siguen en la posición de subordinados a pesar del paso del tiempo, concientización de opinión pública, derechos humanos, democratización y cambios en políticas internacionales. Se trata de que ahora

la explotación, la injusticia, la desigualdad son menos tangibles, actúan tras un velo de las instituciones mundialmente dominantes orientadas por el mercado libre, las corporaciones transnacionales, las políticas internacionales.

Para concluir esta tesis paso a sacar algunas conclusiones más generales en respuesta a tres preguntas cruciales. La primera pregunta por considerar es la siguiente: ¿Acaso las historias de los líderes de Chenalhó o el drama de Rosa son hechos aislados, o forman parte de un todo más grande? Es decir, ¿forma un caso único o puede ser que un reflejo de lo que pasa al nivel de estado y el país. La segunda pregunta concierne la escena de la política mexicana ¿Acaso el estudio llevado a cabo en Chenalhó – un municipio indígena de Altos de Chiapas - nos dice algo sobre la política mexicana en general? La tercera versa sobre el posible valor de la presente tesis: ¿Cuál es la aportación de este estudio en el campo de la antropología política? Veamos según el orden mencionado.

En cuanto a la primera pregunta, hay que decir que México se encuentra en el proceso de profundos cambios políticos y económicos que afectan todas las regiones a mayor o menor escala. Estas transformaciones comenzaron a sentirse en la década de los ochenta. El sistema político mexicano caracterizado por un alto grado de corporativismo, clientelismo, simonía y corrupción optó por escuchar la voz de sus líderes políticos para ajustarse a lo contemporáneo y formar un país moderno y neoliberal. Un *shadow state* en palabras de Gledhill comenzó a brillar entre los países de Occidente. El hecho de unirse con Estados Unidos y Canadá en el tratado de NAFTA en 1994 selló su destino para las décadas venideras. NAFTA logró vincular la economía de los tres países norteamericanos de manera sin precedencia. Lo que unos vieron como oportunidad, otros consideraban como fuente de opresión y otro intento más de entrar en las relaciones de dependencia con los Estados Unidos. Tres años después el PRI, el partido dominante, perdió la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados en el Congreso Mexicano. Esto ocurrió antes de perder la Presidencia de la República en el año 2000 a favor de una coalición encabezada por el PAN. En 2006, la contienda fue, finalmente, entre la ya gobernante Acción Nacional y la Coalición por el Bien de Todos, encabezada por el PRD, lo que relegó el partido tricolor al tercer lugar. Esa década de transformación en la política nacional no tuvo un efecto instantáneo en todos los rincones de la República, aunque sí tronaría en diferentes estados y municipios en diferentes años como una bomba del tiempo. La hegemonía del PRI en las últimas dos décadas se ha debilitado notablemente, incluso en su antiguo bastión – Los Altos de Chiapas. Tradicionalismo como una forma de expresión religiosa ha perdido varios de sus seguidores al igual que se ha roto el lazo del priismo con las comunidades indígenas.

Una prueba de ello se presentó en la escena política de Chenalhó con la victoria y la derrota de Rosa. Su fracaso resultó dañino para todo el municipio. Entre 2015 y 2018, en Chenalhó reinaba el conflicto y la violencia. Pero, incluso estas desgracias no fueron suficientes para asegurar la vuelta del PRI al poder. Desde 2018 entró al puesto de presidente - Abraham Cruz Gómez - otro representante del PVEM; su éxito fue confirmado en las siguientes elecciones municipales. Lo que sucedió en aquel entonces en Chenalhó no se debe ver como un experimento o una excepción, como solía pasar entre 2002 y 2015, sino como una tendencia y regla. En los tres últimos periodos los presidentes municipales se reclutaban del PVEM. Tal vez el PVEM no es el ganador más grande ni el único después del drama de Rosa; a los cambios contribuyeron también varias iglesias protestantes como la presbiteriana (el presidente es el feligrés de esta iglesia y el hijo del pastor presbiteriano), la bautista o la adventista. Esa movilización política y consenso a pesar de diferencias y pertinencias religiosas decidieron sobre el cambio político más grande en la escena política de Chenalhó. Esto también ha traído la oficialización de la presencia y la dominación de otras iglesias en detrimento de la organización tradicional y el catolicismo. Recordamos el nacimiento de SEICH, a principios del milenio en curso, como una organización que quería normalizar las relaciones entre los protestantes y los tradicionalistas. Unos quince años después en el propio Ayuntamiento de Chenalhó, se creó una nueva sub-secretaría de asuntos religiosos al lado de la otra dedicada a Usos y Costumbres. Ese hecho podemos tratar como un acto simbólico que anuncia y protege la existencia de diversidad religiosa en Chenalhó, la misma que anteriormente había sido vista como un riesgo para la unión de municipio, como la causa de su fragmentación y declive. Contrariamente a estas malas profecías, la unión y el compromiso de los protestantes y otras iglesias garantizaba el éxito del PRI en las elecciones antes de 2015. Así el multipartidismo de lo declarativo entró en la fase ejecutiva.

El desenvolvimiento de este proceso, como recordamos, tiene una larga historia, pero estaba en un estado latente por miedo a la violencia que podría estallar como efecto de una posible alianza establecida entre el tradicionalismo y el priismo. Este miedo no paró la conversión, sobre todo, en algunos municipios indígenas. Por ejemplo, según las estadísticas de INEGI, el estado de Chiapas se identificaba como entidad con mayor diversidad religiosa en México. En 2015 entre los municipios con menor presencia católica se encontraban: Amatlán, Chalchihuitán, Chenalhó, Mitontic, Pantelhó y Simojovel. En aquellos tiempos en Chiapas y sus respectivos municipios se concentraban el 46% de toda la población presbiteriana en México. Como atestiguan varias estadísticas Chiapas es uno de los estados más pobres en México y, a la vez, el que demuestra una diversidad religiosa más alta en todo el país. Sin duda este factor influyó también en la situación política contribuyendo a la aparición y crecimiento de nuevos líderes y la transformación general en Chenalhó. Es la religión protestante, no la católica y tradicionalista la que introduce la

movilidad social, las migraciones y los contactos con el mundo mestizo. La primera tiene el carácter centrífugo, la segunda- centrípeta. Todos los líderes de nuestra lista viven a caballo entre los dos mundos e intermedian entre ellos. Otro aspecto que comparten las instituciones mexicanas y que influyen en las prácticas y normas indígenas es programa de paridad de género introducido como obligatorio para todos los municipios. En las listas de los partidos, por ejemplo, en las elecciones municipales tienen que aparecer por lo menos 30% de mujeres. Esta situación ha creado una nueva práctica que consiste en cumplir con las normas de paridad. Para cumplir con el requisito algunas mujeres llamadas “juanitas” después de ser nominadas a un cargo de elección popular renuncian para dar paso a sus suplentes hombres, muchas veces sus maridos o miembros de partido. En la documentación oficial entregada al IFE lucen los nombres y apellidos de las mujeres, pero cuando se acerca el periodo de fungir con el cargo, éstas están sustituidas por los hombres. Es otra exigencia del mundo mestizo contemporáneo que quiere seguir las normas democráticas y las de los derechos humanos rompiendo, al mismo tiempo, con las normas tradicionales. En 2018 este fenómeno ocurrió en más de 50 posiciones que debían ser ocupadas por las mujeres en el estado de Chiapas. En Chiapas se las ha llamado “manuelitas” haciendo una clara alusión al gobernador, senador con licencia del estado- Manuel Velasco Coello.

Pasemos ahora a la segunda pregunta: ¿Acaso el estudio llevado a cabo en Chenalhó – un municipio indígena de Altos de Chiapas – nos dice algo sobre la política mexicana en general? Los datos dispersos en esta tesis y las descripciones de algunos acontecimientos se relacionan ampliamente con la política mexicana en el plano más general. Es sobre todo un estudio sobre la relación entre los indígenas y el gobierno de México en diferentes épocas históricas; además de los papeles de los líderes indígenas en diferentes tiempos – desde la época precolombina, los tiempos coloniales, la época de México independiente y la modernidad. Claro está, que esta tesis se enfoca en los procesos más recientes desencadenados en la época postrevolucionaria en el siglo XX. El gobierno de México quiso “abrazar” a los indígenas en la época de la política indigenista, quería asimilarlos e integrarlos. A algunos se les dio el trabajo en los sectores de financiamiento público como educación, medicina o agricultura. Se creó una clase de “trabajadores de gobierno” – los intermediarios entre el mundo mestizo e indígena. Esta colaboración no solo fue usada para mejorar la vida de los indígenas, sino que también para reforzar el control sobre ellos. Llevar a cabo una carrera política satisfactoria implicaba la aceptación de algunas prácticas poco éticas o hasta – ilícitas. En esta tesis se describieron muchos casos de abusos. Entre éstos se encontraban el uso de dinero o productos de programas de gobierno para juntar los votos para elecciones, mal manejo de presupuesto municipal, es decir el robo de dinero público en caso de José y Rosa (muchas veces por endeudamiento para los fines de la campaña), los vínculos entre los poderes municipales y las empresas constructoras, el manejo de material para la construcción en los programas

gubernamentales y sobre todo la posibilidad de retomar el poder con armas (caso de restitución de Rosa al puesto de presidenta) donde había víctimas pero nadie buscaba a los culpables. En mi juicio la mayoría de estas prácticas llegan a los municipios indígenas desde los niveles más altos de poder. La corrupción, inseguridad y métodos violentos de resolver los conflictos no es nada típico para los indígenas sino para el país entero.

Cerraré estas conclusiones con la respuesta a la tercera pregunta. ¿Cuál es la aportación de este estudio en el campo de la antropología política? Las aportaciones son de carácter doble: las teóricas y las empíricas. En esta tesis de doctorado he aceptado como guía tres diferentes enfoques teóricos: el primero y más importante fue lo que llamamos el enfoque teatral o dramático. Este enfoque me permitió hablar de la realidad social en términos de escena política, actores, drama social, etc. El valor de la propuesta dramática estriba en que 1) ofrece la posibilidad de ver la vida social como algo dinámico, no estático; no como un estado de cosas sino como un mundo en devenir; el estudio de este tipo se centra en el proceso y no en el orden social; 2) La presentación del conflicto como drama social permite ver la contienda según el modelo turneriano de cuatro fases, a saber, la brecha, la crisis, la acción reparadora y la reintegración/cisma.

La segunda propuesta teórica que hizo gala en esta tesis es el enfoque metodológico de proveniencia wittgensteiniana basada en tales conceptos como juegos de lenguaje, ver-como o parecidos de familia. Por un lado, desde esta perspectiva cualquier intento de definir esencialmente los términos del lenguaje natural ha de acabar en un fracaso. Por otro lado, el concepto de semejanza de familia permite comparar diferentes unidades de manera no-esencial, perspectivista y aspectual. En esta tesis me di a la tarea de: primero, desarrollar y ampliar el enfoque wittgensteiniano y, segundo, aplicarlo al problema de liderazgos en ciencias sociales y la antropología. Ambos enfoques facilitan una nueva perspectiva en ver a los líderes: lo que es importante no es solo cómo piensan o como son, sino más bien cómo actúan. El tercer enfoque fue un intento de combinar los puntos de vista *emic* y *etic* para pensar en los líderes desde ambas perspectivas. Mientras que la presentación de las historias de vida y el análisis de los juegos de lenguaje en tzotzil pusieron de manifiesto el punto de vista *emic*, las descripciones de estructuras y procesos políticos al nivel nacional y estatal evidenciaron la óptica *etic*.

En cuanto a las aportaciones empíricas está, primero la descripción del orden político de Chenalhó, uno de los importantes municipios indígenas en Los Altos de Chiapas. Segundo, se ha mostrado cómo sobre este escenario funciona un sistema híbrido de poder y como sus elementos “ajenos” a lo largo de tiempo se vuelven tradicionales. Tercero, y esto es una aportación clave:

cual es el papel de los líderes indígenas en el proceso de la transformación social de las comunidades tradicionales.

Si pudiéramos embarcar en un vehículo del tiempo para retroceder hacia mediados del siglo XX, encontraríamos la sociedad pedrana distinta de la que luce hoy en día. Como los mostramos en la II parte de esta tesis, el periodo entre las acciones indigenistas a partir de los 50 hasta los 70s estaban dominado por múltiples procesos yuxtapuestos. Primero, los líderes políticos encabezados por Manuel Arias del linaje Sojob, emprendieron una ardua lucha por liberación y autonomía frente a los grupos mestizos que habían dominado la política municipal hasta aquel entonces. Segundo, el líder indígena era quien, con el apoyo de las políticas indigenistas, propugnaba la educación abonando la tradición en el camino a liberarse de los presidentes y escribanos mestizos. Tercero, políticamente, el líder indígena era priista, pero al estilo antiguo- servía a su comunidad pasando de un cargo al otro- subiendo pacientemente los escalones de *nichimal abtel* para pasar a otra jerarquía imbricada con aquella- a saber, *abtel patan*. De esta manera acumulaba el prestigio haciéndose representante de su comunidad contra la sociedad dominante mestiza.

Pero este proceso, pronto, entraría en una fase nueva. A partir de las reformas indigenistas, la educación bilingüe, las intervenciones de los misioneros protestantes de Estados Unidos apoyados discretamente por los políticos indigenistas como Moisés Sáenz y Aguirre Beltrán, la modernización y los crecientes contactos con el mundo exterior, el papel del líder se sometió a una transformación. En primer lugar, las nuevas religiones empezando con la rebeldía de Chibtik, el paraje del linaje Pasinsa al cual pertenecían Moisés, Elías, Ángel y otros líderes de nuestra lista, rompió con la homogeneidad religiosa. En segundo lugar, los cambios en la estructura política al nivel nacional, por efecto de rebote, impactó las comunidades indígenas al nivel municipal: el monopartidismo se iba al basurero de la historia dando lugar al pluripartidismo; la economía basada en el prestigio y el clientelismo se fue a la deriva frente a las relaciones capitalistas anónimas abonadas por las reformas neoliberales (Krzywicka 2002: 103-107); el boom petrolero y la crisis que le siguió desencadenó los procesos migratorios y contribuyó al nacimiento del neozapatismo. Todo esto contribuyó a la dramática diversificación de la vida política, religiosa y social en Chenalhó lo que a su vez repercutió en una transformación del papel del líder: el nuevo líder político, sin dejar de ser el representante de la comunidad vive ahora a caballo entre dos mundo - uno tradicional y otro moderno. El mundo mestizo lo absorbe y lo asimila, pero al mismo tiempo lo escupe y lo rechaza en sus actos de petulancia étnica, condescendencia y racismo; aunque los nuevos líderes de nuestra lista han sido maestros quienes aparecieron en lugar de los antiguos líderes campesinos, siguen y por mucho tiempo, seguirán siendo *nolens volens* - los maestros indígenas; este eterno *push back* cultural, la apertura al mundo externo, la intensificación

de la educación hacen que la comunidad indígena ya no es una comunidad cerrada que se opone al mundo mestizo moderno cuya huella pudimos apreciar todavía en el drama de Rosa, sino que se vuelve una estación en la cual los líderes escogen entre diferentes trenes, sus horarios, las direcciones, conversan con los conductores y otros pasajeros, miden sus planes e intereses, negocian. Pero alguien ya ha construido la red de conexiones entre los puntos más importantes. Solo depende de nosotros y, tal vez, del conocimiento acumulado por los antropólogos, si despertamos la sensibilidad en los grupos mayoritarios. De ellos también depende si los tzotziles, los apaches, los guaraní, los kirivinos o los ndembu encontrarán un nuevo futuro o se disolverán en el crisol anónimo de las ciudades. Los grupos mayoritarios deben entender que los derechos de minorías no pueden depender de la tiranía de la mayoría. El reto de no encerrarnos en una determinada red de conexiones se vuelve una invitación a aventura, donde en el comienzo de viaje no todos y no siempre, tienen las mismas oportunidades. O, para regresar a la analogía turneriana: el proceso histórico es también un devenir y no tan solo un estado de cosas; no se deja predecir de manera clara y precisa. Lo que pudimos mostrar en esta tesis, es tan solo sacar una fotografía en medio de una película cuyo fin está impreciso, indeterminado y abierto.

ANEXO:

A. Normatividad federal y estatal respecto al estatuto del municipio chenalhó

<i>Fecha</i>	<i>Documento</i>	<i>Nombre</i>	<i>Detalles</i>
1846	el decreto de 10 de julio de 1846	S. Pedro Chenalhó	Continúa como cabecera del partido de Coronas, del distrito del Centro (con la categoría del pueblo 1882).
1882	11 de diciembre de 1882 - Decreto número 14.	San Pedro Chenalhó	Es una municipalidad de San Cristóbal (San Pedro Chenalhó).
1921	5 de febrero de 1921 - La Constitución Política del Estado de Chiapas.	San Pedro Chenalhó	Es una municipalidad libre del estado de Chiapas.
1922	23 de noviembre de 1922 - Decreto No. 6	San Pedro Chenalhó	Es un municipio de tercera categoría.
1923	14 de marzo de 1923 - Ley del Municipio Libre del Estado de Chiapas	San Pedro Chenalhó	Continúa como municipio de tercera categoría.
1930	28 de febrero de 1930 - Constitución Política del Estado de Chiapas.	San Pedro Chenalhó	Continúa como municipio del estado de Chiapas.
1934	28 de febrero de 1934 - Decreto núm. 132	Chenalhó	Se cambia la denominación de San Pedro Chenalhó, por Chenalhó.
1934	26 de noviembre de 1934 - Constitución Política del Estado de Chiapas	Chenalhó	Chenalhó continúa como municipio del estado de Chiapas.
1935	27 de febrero de 1935 -Decreto No. 79.	Chenalhó	Se suprime el municipio de Mitontic, anexándose al de Chenalhó como la agencia municipal del distrito de Las Casas.
1935	11 de mayo de 1935 – Decreto No. 121.	Chenalhó	Se segrega del municipio de Chenalhó la agencia municipal de Mitontic para restituirse en municipio libre.
1944	22 de marzo de 1944 –Decreto No. 53	Chenalhó	Chenalhó continúa como municipio de tercera categoría.
1951	10 de marzo de 1951 - Constitución Política del Estado de Chiapas	Chenalhó	Chenalhó continúa como municipio del estado de Chiapas.
1975	Resolución presidencial, 27 de agosto de 1975.	Santa Marta, Manuel Utrilla	Primeros datos sobre Santa Marta en la tercera década del siglo XVI. agencia municipal Sus límites, colindancias y extensión –4 171 ha
1981	16 de septiembre de 1981 - Decreto No. 130	Chenalhó	Chenalhó continúa como municipio del estado de Chiapas.
1981	31 de diciembre de 1988 - Decreto de la misma fecha	Chenalhó	Chenalhó continúa como municipio del estado de Chiapas.

1990	15 de octubre de 1990 - Constitución Política del Estado de Chiapas.	Chenalhó	Chenalhó continúa como municipio del estado de Chiapas.
1991	6 de febrero de 1991 – Decreto No. 18	Chenalhó	Chenalhó continúa como municipio del estado de Chiapas.
1995	junio de 1995 - Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas	Chenalhó	Chenalhó continúa como municipio del estado de Chiapas.
1999	A partir de julio de 1999 el gobierno de Chiapas creó, que significó cesión del territorio de Chenalhó y nacimiento del nuevo municipio Aldama.	Santa María Magdalena (Miguel Utrilla) Aldama	El municipio se creó por decreto del gobernador sustituto Albores Guillén. Del territorio de Chenalhó se separó Santa María Magdalena, que durante casi todo el siglo XX fue parte de Chenalhó.

B. Los sueldos de los funcionarios del gobierno municipal de Chenalhó en 2014

CARGO/PUESTO	SUELDO QUINCENA NETTO	CARGO/PUESTO	SUELDO QUINCENA NETTO
Presidente municipal	17,467.32	COMISARIADO DE BIENES COMUNALES	2,479.07
Sindico	13,525.62	CONSEJO DE VIGILANCIA DE BIENES COMUNALES	2,479.07
Tesorero	11,568.43	SECRETARIO DEL COMISARIADO DE BIENES COMUNALES	2,479.07
Secretario de tesorería	2,667.26	SECRETARIO DE VIGILANCIA BIENES COMUNALES	2,479.07
Chofer (18)	1,793.56	DIRECTOR DE OBRAS PUBLICAS	4,237.64
Secretario	6,641.79	AUXILIAR DE OBRAS PUBLICAS	2,667.26
Auxiliar de secretario municipal	2,340.18	JEFE DE RECURSOS MATERIALES (VEHICULOS VARIOS)	2,091.37
Archivista	1,197.33	LIMPIA MUNICIPAL (14)	1,141.17
Enlace municipal	2,762.62	PANTEONERO 2	1,141.17
Secretaria de enlace municipal	2,487.98	ENCARGADO DE SERVICIOS GENERALES (AGUA POTABLE, LIMPIA)	1,649.41
ASESOR JURIDICO	6,500.00	AUXILIAR DEL SISTEMA DE AGUA POTABLE	1,141.17

CONSERJE	1,140.00	FONTANERO	2,284.03
VELADOR (4)	1,141.17	BIBLIOTECARIO	1,442.56
ENCARGADO DE SANITARIOS PUBLICOS (2)	1,141.17	ENCARGADO DE COMPUTO 2	1,489.36
COORDINADOR DEPORTIVO	2,107.29	PROMOTOR DEPORTIVO 2	1,650.35
PROMOTOR MUNICIPAL (3)	2,667.26	COORDINADOR DE PROY. PRODUCTIVOS	4,400.16
JUEZ SUPLENTE	2,667.26	AUXILIAR ADMINISTRATIVO	2,200.40

CARGO/PUESTO	SUELDO QUINCENA NETTO
GOBERNADOR TRADICIONAL	3,200.44
PRIMER ALCALDE TRADICIONAL	3,200.44
ALCALDE TRADICIONAL 2	3,200.44
REGIDOR PROPIETARIO 6	3,200.44
REGIDOR SUPLENTE 3	3,200.44
REGIDOR PLURINOMINAL 4	3,200.44
MUSICO TRADICIONAL 3	2,535.66
ALCALDE TRADICIONAL DE SANTA MARTHA 3	2,667.26
SUPLENTE TRADICIONAL DE SANTA MARTHA	2,667.26
1er COMPIXON (RESADOR DE AUTORIDADES CONSTITUCIONALES)	1,141.17
2do COMPIXON (RESADOR DE AUTORIDADES TRADICIONALES)	1,141.17

C. El estado analítico del presupuesto de egresos concernientes a 2016

ESTADO ANALÍTICO DEL PRESUPUESTO DE EGRESOS							EAFE-CA
CLASIFICACIÓN ADMINISTRATIVA DEL GASTO							07-nov-17
CHENALHÓ							Pág. 1 de 1
De 01/01/2016 Al 31/12/2016							
Concepto	Modificaciones al presupuesto de Egresos Aprobado			Presupuesto de Egresos		SubEjercicio	
	Pto. Autorizado	Ampliaciones/ Reducciones	Modificado	Devengado	Pagado		
3 Sector Público Municipal							
3.1 Sector Público No Financiero							
3.1.1 Gobierno General Municipal							
3.1.1.1 Gobierno Municipal							
3.1.1.1.1 Órgano Ejecutivo Municipal							
01 SERVICIOS ADMINISTRATIVOS	185,773,185.10	42,105,422.71	227,878,607.81	20,294,179.55	20,294,179.55	207,584,428.26	
01-01 AYUNTAMIENTO	183,531,393.10	41,800,422.71	225,331,815.81	19,039,671.57	19,039,671.57	206,292,144.24	
01-02 PRESIDENCIA MUNICIPAL	3,161,336.00	0.00	3,161,336.00	2,440,784.99	2,440,784.99	720,551.01	
01-03 SECRETARIA DEL AYUNTAMIENTO	11,314,869.54	9,182,960.47	20,497,830.01	9,756,892.34	9,756,892.34	10,740,937.67	
01-04 TESORERIA	764,220.00	0.00	764,220.00	644,665.41	644,665.41	119,554.59	
01-06 JUZGADO MUNICIPAL	2,122,476.76	102,129.21	2,224,605.97	1,300,219.32	1,300,219.32	924,386.65	
01-07 COORDINACION DE AGENCIAS MUNICIPALES	183,964.00	0.00	183,964.00	131,048.36	131,048.36	52,915.64	
01-08 DIF MUNICIPAL	374,320.00	0.00	374,320.00	331,881.16	331,881.16	42,438.84	
01-09 DIRECCION DE OBRAS PUBLICAS	2,892,300.30	0.00	2,892,300.30	2,036,925.23	2,036,925.23	855,375.07	
01-10 OTROS	2,237,348.00	310,000.00	2,547,348.00	2,397,254.76	2,397,254.76	150,093.24	
02 SERVICIOS PUBLICOS	160,480,568.50	32,205,333.03	192,685,891.53	0.00	0.00	192,685,891.53	
02-01 PROTECCION CIUDADANA	2,241,792.00	305,000.00	2,546,792.00	1,254,507.98	1,254,507.98	1,292,284.02	
02-02 LIMPIA	0.00	0.00	0.00	26,656.80	26,656.80	-26,656.80	
02-05 PANTEONES	1,154,700.00	65,000.00	1,219,700.00	658,014.12	658,014.12	561,685.88	
02-06 AGUA POTABLE Y ALCANTARILLADO	146,760.00	0.00	146,760.00	57,742.96	57,742.96	89,017.04	
02-09 ASISTENCIA A LA SALUD	614,460.00	0.00	614,460.00	186,130.34	186,130.34	428,329.66	
02-10 ASISTENCIA A LA EDUCACION	0.00	0.00	0.00	35,314.80	35,314.80	-35,314.80	
02-12 ASISTENCIA AGROPECUARIA	188,476.00	0.00	188,476.00	111,858.12	111,858.12	76,617.88	
	137,396.00	240,000.00	377,396.00	178,790.84	178,790.84	198,605.16	

ELABORÓ

REVISÓ

AUTORIZÓ

ABRAHAM CRUZ GOMEZ

TESORERO

MANUEL PEREZ GOMEZ

DIRECTOR DE OBRAS PÚBLICAS

MIGUEL SANTIZ ALVAREZ

SINDICO

D. Los puestos en el gobierno municipal en 2015 (propuestas/posibles)

REGIDORES SÍNDICO MUNICIPAL PRESIDENTE MUNICIPAL TESORERO MUNICIPAL DIRECTORES COORDINADORES CONTRALOR INTERNO SECRETARIO TÉCNICO SECRETARIO PARTICULAR SECRETARIO MUNICIPAL OFICIAL MAYOR JUZGADO MUNICIPAL COORD. AGTES. MPALES. SUBDIRECTORES	INTENDENTE “A” Y “B” ENCARG. MSTO. DE VEHÍCULOS TEC. ESPEC. EN MAQ. PESADA JURÍDICO AUX. DE JURÍDICO ASIST. DEL COORD. DE AGTES. SECRETARIA “B” JEFE ADMINISTRATIVO SECRETARIA “A” Y “B” SUPERVISOR DE OBRA “B” CAPTURISTA SOBRESTANTE ALBAÑIL CHOFER “A” Y “B” PEÓN CHOFER DE VEHIC. PESADO COORD. DE COPLADEM FOMENTO A LA VIVIENDA ASISTENTE TÉCNICO SUPERVISOR OPERADOR DE MAQUINARIA CADENERO PROYECTISTA “A” INSPECTOR DE OBRAS “B” SUPERVISOR VIAL Y TRANSP. ASIST. DE TRANSP. Y VIALD. JEFE DE PIM TOPÓGRAFO DIBUJANTE RESP. DE MANTTO. DE RELOJ ALMACENISTA INSPECTOR DE LIMPIA CHOFER “A” Y “B” AYUDANTE “A” Y “B” VELADOR JEFE ADMINISTRATIVO ADMINISTRATIVO COBRADOR ENCARG. DE SERV. PUB. INTENDENTE VELADOR AUX. ADMINISTRATIVO ADMINISTRADOR INSPECTOR INTENDENTE VELADOR ADMINISTRADOR INTENDENTE ENCARG. DE ALUMB. PUBL. OFICIAL DE CUADRILLA ELECTRICISTA AUX. DEL ENCARGADO CHOFER ENCARG. DE PARQ Y JARDINES	JARDINERO INTENDENTE PODADOR VELADOR CHOFER JEFE DE DEPARTAMENTO FOMENTO A LA SALUD ENFERMERA AUX. DE FOM. A LA EDUCACION FOMENTO A LA EDUCACIÓN COORD. DE BIBLIOTECAS ENCARG. DE BIBLIOTECA AUXILIAR DE BIBLIOTECA ENCARG. CTRO. COMUN. DIGI. RESP. DE LA MARIMBA MARIMBISTA COORD. DE ENLACE VELADOR COORD. FORESTAL INSPECTOR FORESTAL ENCARGADA DE TURISMO AUX. DE TURISMO AUX. DE ECOLOGÍA AUX. DE ATENCIÓN A JOVENES AUX. AGRÍCOLA FOMENTO AGRÍCOLA FOMENTO GANADERO AUX. FOMENTO GANADERO FOMENTO A LA CULTURA FOMENTO PESQUERO COORD. DE PESCA AUX. DE FOMENTO PESQUERO FOMENTO AL DEPORTE AUX. DE FOMTO. AL DEPORTE RESP. DE FUTBOL RESP. DE BEISBOL RESP. DE BASQUETBOL RESP. VOLEIBOL COORD. DE VENTANILLA ÚNICA ENCARG DE UNIDAD DEPORTIVA INTEND. DE UNIDAD DEPORTIVA ENCARG. DE PROYEC. PRODUC. ATENCION A JOVENES AUX. DE ATENC. A LA MUJER DESARROLLO HUMANO COMERCIALIZACION COORD. DE ASUNTOS RELIG. VELADOR
SUPERVISORES DE OBRA ASISTENTE TÉCNICO AUDITOR SECRETARIA “A” Y “B” CHOFER “A” MENSAJERO ENLACE PROGRESA CAPTURISTA SECRETARIO PRIVADO ASESOR TECNICO SECRETARIA “A” CHOFER “A” COORD. COMUN. SOCIAL RECLUTAMIENTO RESPONS. DE ACCIÓN CIV. ATENCIÓN CIUDADANA AUX. DE COMUN. SOCIAL SECRETARIA “A” Y “B” MENSAJERO JEFE DE LA CTA. PÚBLICA JEFE DE INGRESOS ENCARGADO DE EGRESOS ENCARG. DE PROGRAMACIÓN AUX. ADMINISTRATIVO “A” Y “B” AUX. CONTABLE “A” Y “B” AUX. CONTABLE AUX. DE VALUADOR VALUADOR AUX. DE INSPECTOR INSPECTOR CAJERO “A” Y “B” JURÍDICO FISCAL “B” CAPTURISTA “A” SECRETARIA “A” JEFE REC. HUM. Y MATER. AUX. ADMINISTRATIVO “A” Y “B”		

LISTA DE ENTREVISTADOS:

Arias Pérez, Eleuterio,

2014 maestro jubilado expresidente, tema: *la historia política de Chenalhó, los tiempos de su presidencia*, San Pedro Chenalhó, Chiapas, México.

Arias Pérez, Jacinto,

2015 antropólogo, exfuncionario estatal, escritor, tema: *historia de vida historia de Chenalhó, cargos tradiciones*, San Pedro Chenalhó, Chiapas, México.

Arias Pérez, Manuel

2014 maestro jubilado, expresidente y exlíder, pasado y consejero del PRI en Chenalhó, La campaña electoral y elecciones en Chenalhó - 2015, la campaña electoral 2015, San Pedro Chenalhó, Chiapas, México.

2015 maestro jubilado, expresidente y exlíder, pasado y consejero del PRI en Chenalhó, los resultados de las elecciones en Chenalhó de 2015, Varsovia-San Cristóbal de las Casas México-Polonia.

Arias Vásquez, José

2015 maestro, presidente municipal 2012 oct.-2015 sept., tema: *el funcionamiento de municipio de Chenalhó, papel de presidente*, San Pedro Chenalhó, Chiapas, México.

Chanteau, Miguel (+)

2014 expárroco de Chenalhó, tema: *el trabajo pastoral en Chenalhó*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Gómez Guillén, José Eulogio

2015 extrabajador INE, CDI, colaborador de ONG, la historia de vida, política en Chenalhó, Chiapas, México.

Guzmán Arias, Juan David

2015 secretario municipal 2012-2015, tema: *el funcionamiento del Ayuntamiento, papel y trabajo del secretario municipal*, 8 de abril, San Pedro Chenalhó, México.

Hernández, José

2012 campesino, tema: historia de vida historia de Chenalhó, cargos tradiciones, San Pedro Chenalhó, Chiapas, México.

Pérez Arias, Moisés

2012-2018 jubilado maestro preescolar, anteriormente líder en PRI y PRD, actualmente líder de PVEM, juez en el gobierno de Rosa Pérez Pérez (2015-2018), tema: *su historia de vida, carrera política y la campaña electoral de 2015*, San Pedro Chenalhó, Chiapas, México.

Pérez, Antonio

2014 campesino, 2º regidor en 2014, tema: *la historia política de Chenalhó*, Yabteklum, Chiapas, México.

Pérez Arias, Juan (+)

2017-2018 empleado de ICHEJA, tema: política y cultura en Chenalhó, 2017, tema: tradición oral en Chenalhó, tema: historia de vida, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Pérez Arias, Pedro

2014 campesino, 2º alcalde, tema: *la conformación de gobierno tradicional, papel de segundo alcalde*, San Pedro Chenalhó, Chiapas, México.

Pérez López, Enrique

2015 exdirector de CELALI (1997-2018) actualmente director general de Extensión Universitaria UNICACH, tema: historia de vida, política en Chenalhó, San Pedro Chenalhó, Chiapas, México, Chiapas, México.

Pérez Pérez, Ángel Bartolomé

2015 secretario en el gobierno de Rosa Pérez Pérez, tema: cultura política en Chenalhó, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Pérez Pérez, Elías

2012-2019 jubilado, profesor catedrático; tema: *cultura política en Chenalhó y situación de las mujeres*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Pérez Pérez, Marco Antonio

2020 empleado de CDI, asistente técnico en el gobierno de Rosa, tema: *la situación política entre 2015 y 2018 en Chenalhó*, Varsovia-San Pedro Chenalhó, Chiapas, México.

Pérez Pérez, Rosa

2015 candidata de PVEM, alcaldesa municipal 2015-2018 en Chenalhó, tema: *la situación política en Chenalhó y campaña electoral*, San Cristóbal de las Casas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Pérez Pérez, Victorio

2014 campesino, soplente o gobernador tradicional, tema: *la conformación de gobierno tradicional, papel de soplente*, 7.02, 16.11, San Pedro Chenalhó, Chiapas, México.

Vásquez Pérez, Marco

2018 el exsecretario de la Casa de Cultura, Chenalhó durante de gobierno de Rosa Pérez Pérez (periodo 2015-2016); tema: la historia de Rosa Pérez Pérez, Chenalhó, Chiapas, México.

BIBLIOGRAFÍA:

Las Abejas,

2015 *Hoy hacemos fiesta, aunque el mal gobierno no le guste*, comunicado del 10 de diciembre, consultado el 23 de diciembre de 2015, disponible en: <<http://acteal.blogspot.mx/2015/12/hoy-hacemos-fiesta-aunque-elmal.html>>.

2016 *Historia de Las Abejas*, Sociedad Civil Las Abejas, Un movimiento social pacifista para la reivindicación y el respeto de los derechos indígenas, <http://acteal.blogspot.com/p/historia-de-las-abejas.html>

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, D. F., Instituto Indigenista Interamericano.

1970 *El proceso de aculturación en México*, Universidad Iberoamericana, México.

1986 “Etnocidio en México: una denuncia irresponsable”, en Andrés Medina y Carlos García Mora (comps.), *La quiebra política de la antropología social en México*, vol. 2, UNAM, pp. 369-385.

1991 *Formas de gobierno indígena*, Obra Antropológica IV, México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE.

Aitken, Rob; Craske, Nikki; Jones, Gareth A.; Stansfield, David E (comp.)

1996 *Dismantling the Mexican State? Latin American Studies Series*, London, UK, Palgrave Macmillan.

Álvarez Simán, Fernando; Jiménez Acevedo, Hilda María; de la Torre Hernández, Emanuel Gómez Martínez, Cecilia

2015 *Historia de la administración pública en Chiapas: transiciones, decisiones y efectos*, México, Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Instituto de Administración Pública del Estado de Chiapas.

Anónimo 1

1985 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, México, Secretaría de Educación Pública.

Anónimo 2

1993 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quichés*, México, Fondo de la Cultura Económica.

Archivo MJK

2016a “Copia de la renuncia de Rosa Pérez Pérez”, archivo personal del autor.

2016b “Nota declaratoria de la Mesa de Paz y Conciliación del Pueblo de Chenalhó leída por Leydi Sujey Pérez Vázquez y dirigida a Oscar Eduardo Ramírez Aguilar - presidente de la mesa directiva del H. Congreso del Estado de Chiapas”, en San Cristóbal de las Casas 2 de mayo de 2016, archivo personal del autor.

2017 “Videograbación en el archivo privado del autor”, anteriormente <https://www.youtube.com/watch?v=U55X7nUirvc&t=170s>, archivo personal del autor.

Ardren, Traci

2002 “Women and Gender in the Ancient Maya World” en Traci Ardner (comp.), *Ancient Maya Women*, New York, Estados Unidos, AltaMira, pp. 1-11.

Arias, Jacinto (Pérez)

1975 *El mundo numinoso de los mayas*, Secretaría de Educación Pública, México.

1980 *Bu mu'yuk jloktor*, aut. David Werner, Jacinto Arex (trad. Jacinto Arias), Princeton, New Jersey: Princeton University.

1984 *Historia de la colonia de "Los Chorros"*, Chenalhó, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado.

1985 *San Pedro Chenalhó. Algo de su Historia, Cuentos y Costumbres*, Gobierno del Estado, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

1994 *El arreglo de los pueblos indios: La incansable tarea de reconstitución*, selección de texto y nota introductoria de Jacinto Arias Pérez, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Secretaría de Educación Pública, Gobierno del Estado de Chiapas.

Aristóteles

1988 *Política*, Madrid, España, Gredos.

Aramoni Calderón, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Conaculta, México.

ASICH

2016 "Caciques radicales quieren seguir en el poder en Chenalhó por intereses económicos: Alcaldesa", en Record. Imagen de Chiapas, 5 de mayo, consultado el 30 de febrero de 2019, disponible en <<http://recordchiapas.mx/caciques-radicales-quieren-seguir-en-poder-en-Chenalhó-intereses-economicos-alcaldesa/>>

Avendaño Amador, César Roberto

2017 *Dispositivo narrativo y dominio social. El uso político de los muertos de Acteal*, México, Puebla, Altres Costa-Amic Editores.

Avendaño Amador, César Roberto; Anzaldo Meneses, Manuel Alfonso

2014 *De Acteal al ejido Puebla. La disputa por la resistencia india en San Pedro Chenalhó*, México, Puebla, Altres Costa-Amic Editores.

(BPPG) Bando De Policía y Buen Gobierno

2016, elaborado por Ayuntamiento Municipal Constitucional Chenalhó, 2015-2018, Presidencia Municipal, fecha 13 de abril, consultado el 15 de marzo 2020, disponible en: <<http://Chenalhó.gob.mx/index.php/component/joomdoc/articulo-74/fraccion-i/bando-de-policia-y-buen-gobierno-municipio-Chenalhó-doc/detail>>.

Camara, Barbachano F.

1952 "Religious and Political Organization", en: *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*, Sol Tax (eds.), Glencoe, Illinois, The Free Press.

Baronnet Bruno, Mora Bayo Mariana, Stahler-Sholk Richard (comp.),

2012 *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, UAM-X, CIESAS, UNACH.

Barth, Fredrik, (comp.)

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Beaverstock, Jonathan V.

2002 "Transnational elites in global cities: British expatriates in Singapore's financial district", en *Geoforum*, Volume 33, Issue 4, November Pages, pp. 525-538.

Beaverstock, Jonathan V., Hubbard Phil J., Short, John R.

2004 "Getting Away with it? Exposing the Geographies of the Super-Rich", en: *Geoforum* 35, pp. 401-407.

Beristain, Carlos Martín

2016 *Acteal: Resistencia, memoria y verdad. Estudio psicosocial de los antecedentes, factores asociados al hecho y manejo de la emergencia, consecuencias psicosociales e impacto colectivo de la Masacre de Acteal*, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, Chiapas, México.

Blanco, Iris

1980 "Mujer en los albores de la conquista de México" en: *Aztlán*, Vol. 11, num. 2 (1980), pp. 249-270.

Blom, Frans; La Farge, Oliver

1927 *Tribes and Temples. A Record of the Expedition to Middle America*, Middle American Research Institute Publication I. Tulane University, Nueva Orleans, traducción al español "Tribus y templos". Colección del Instituto Nacional Indigenista 16, México.

Boissevain, Jeremy

1965 *Saints and Fireworks: Religion and Politics in Rural Malta*, London, University of London, Athlone Press.

1969 *Hal Kirkop: A Village in Malta*, Holt, New York, Rinehart and Winston.

1970 *The Italians of Montreal: Social Adjustment in a Plural Society*, Ottawa: Information Canada.

1974 *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, England: Basil Blackwell.

2013 *Factions, Friends and Feasts: Anthropological Perspectives on the Mediterranean*, Berghahn Books, New York.

Boissevain, Jeremy, (comp.)

1996 *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*, Berghahn Books, New York.

Boissevain, Jeremy; Sant Cassia, Paul (comp.)

1992 *Revitalizing European Rituals*, London: Routledge. 204 pp.

Bottomore, Tom

(1964) 1993 *Elites and Society*, London: Routledge, 1993.

Bourdieu, Pierre

1979 *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, trad. por R. Nice. Cambridge, Massachusetts, USA, Harvard University Press.

1989 *The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World*, Telos 1989 (81): 99-110.

Branaman Ann

2013 "Drama as Life: The Seminal, Contributions of Kenneth Burke", en: *The Drama of Social Life: A Dramaturgical Handbook*, USA, University of Arkansas at Little Rock, Ashgate.

Brissett Dennis, Edgley Charles

1975 *Life as Theatre: A Dramaturgical Sourcebook*, Chicago, Aldine.

Britannica

2016 “Burke, Kenneth”, en *Britannica*, consultado 5 de mayo 2016, disponible en: <<https://www.britannica.com/biography/Kenneth-Burke>>.

Burke, Kenneth

1966 *Language as Symbolic Action*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

1967 *Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.

1969 *A Rhetoric of Motives*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

Caballero, Juan José

1989 “La interacción social en Goffman”, en *Reis*, No. 83 (Jul. - Sep.), pp. 121-149

Camacho Velázquez, Dolores; Lomelí González, Arturo

2018 “Desplazados de Chalchihuitán y paramilitares en escena”, en *Ojarasca – La Jornada* consultado el 25 de enero de 2019, disponible en <<https://ojarasca.jornada.com.mx/2018/01/12/desplazados-de-chalchihuitan-y-paramilitares-en-escena-5185.html>>.

Camas, Pepe

2016a “Indígenas de Chenalhó piden no restituir a Rosa Pérez como alcaldesa”, en *El Universal*, 13.10, consultado el 20 de septiembre de 2020, disponible en <<https://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/10/13/indigenas-de-Chenalhó-piden-no-restituir-rosa-Pérez-como-alcaldesa>>.

2016b “Rosa Pérez encabeza el Grito de Independencia”, en *NVI Noticias*, 16.09, consultado el 13 de mayo de 2018, disponible en <<http://www.nvinoticias.com/nota/31531/rosa-Pérez-encabeza-el-grito-de-independencia>>.

Cancian Frank,

1992 *The Decline of Community in Zinacantan. Economy, Public Life, and Social Stratification, 1960-1987*, Stanford, California, USA, Stanford University Press.

1989 (1967) *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.

Carlyle, Thomas

1985 *Los héroes*, Madrid, España, Sarape.

Carrasco, Pedro

1979 “La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: Antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial”, en *Antropología política*, José Llobera (coord.), Barcelona, España, Anagrama, pp. 323-340.

Castaingts, Juan

1979 *Articulación de los modos de producción*, México. Ed. El Caballito.

Castro Apreza Inéz

2004 “San Pedro Chenalhó: La cúspide de la violencia en tiempos de guerra”, en *Tejiendo historias: Tierra, género y poder en Chiapas*, Maya Perez Ruíz, (comp.), México: ENAH.

CELALI

2018 Pagina web de CELALI, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas, consultado el 20 de enero de 2018, disponible en <<https://celali.gob.mx/>>.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC)

1997 *Acteal, Camino a la Masacre*, México, Chiapas, San Cristóbal de las Casas, CDHFBC, consultado el 20 de enero de 2019, disponible en <https://frayba.org.mx/wp-content/uploads/2017/02/971230_camino_a_la_masacre_frayba.pdf>.

1998a *Acteal entre el duelo y la lucha*, México, Chiapas, San Cristóbal de las Casas, CDHFBC, consultado el 21 de enero de 2019, disponible en <https://frayba.org.mx/historico/archivo/informes/981201_acteal_entre_el_duelo_y_la_lucha_frayba.pdf>.

1998b, “*La legalidad de la injusticia*”, México, Chiapas, San Cristóbal de las Casas, CDHFBC, consultado el 29 de enero de 2019 disponible en <https://frayba.org.mx/historico/archivo/informes/980801_la_legalidad_de_la_injusticia_frayba.pdf>.

2017 *Acción urgente: Violencia generalizada en los municipios de Chalchihuitán y Chenalhó*, México, Chiapas, San Cristóbal de las Casas, CDHFBC, consultado el 29 de enero de 2019, disponible en <<https://frayba.org.mx/accion-urgente-violencia-generalizada-en-los-municipios-de-chalchihuitan-y-Chenalhó/>>.

Charencey, Hyacinthe

1867 *Vocabulario tzotzil-español, dialecto de los Indios de la parte oriental del Estado de Chiapas (México)*, Francia, Imp. Georges Jacob.

1885 “Vocabulaire de la langue Tzotzil. Mémoires de l'Academie Nationale des Sciences”, Arts et Belles-Lettres de Caen 1885, pp. 251-289

1889 *Vocabulario tzotzil-español; dialecto de los indios de la parte oriental del estado de Chiapas (México)*.

1910 “De la formation des voix verbales en tzotzil”, en *Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas* (Primera sesión, Buenos Aires, 17-23 de mayo de 1910), Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 1912, pp. 167-175.

1912 “De la formation des voix verbales en tzotzil”, Congrès international des Américanistes. Buenos Aires.

Chávez Orozco, Luis

1943 *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial*, México: Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano.

(CIDH) Comisión Interamericana de Derechos Humanos

2018 “Medida Cautelar No. 882-17, Comunidades indígenas tzotziles de Chalchihuitán y Chenalhó respecto de México”, 24 de febrero de 2018, Resolución 15/18, MC 882/17, Estados Unidos, Washington, consultado el 29 de enero de 2019, disponible en <<https://www.oas.org/es/cidh/decisiones/pdf/2018/15-18MC882-17-MX.pdf>>.

Código Penal

1990 *Código Penal*, Gobierno de Estado de Chiapas, Periódico Oficial del 11 de octubre.

Cohen, Abner

1969 *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, London: Routledge and Kegan Paul.

1974 *Urban Ethnicity*, London, Tavistock Publications.

1979 “Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, en *Antropología política*, José R. Llobera, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 55-83.

1981 *The Politics of Elites Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*, Berkeley: University of California Press.

Collier, George A.

1976 *Fields of Tzotzil: The Ecological Bases of Tradition in Highland Chiapas* Austin, Texas, USA, University of Texas Press.

Collier George y Elizabeth Lowery Quaratiello

2005 *Basta!: Land And The Zapatista Rebellion In Chiapas*, California, USA, Food First Books Oakland.

Constitución EUM

2021 *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, Última Reforma DOF 28-05-2021 disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/646405/CPEUM_28-05-21.pdf, consultado: 04.06.2020.

Constitución Política del Estado de Chiapas (CPLCH)

2014 Constitución Política del Estado de Chiapas, Última reforma publicada en el Periódico Oficial, No. 156 Tercera Sección, de fecha 24 de diciembre de 2014, consultado el 29 de enero de 2019, disponible en <<https://www.sspc.chiapas.gob.mx/documentos/documentosifp/MARCO%20LEGAL/constitucion-chiapas-4to-trimestre.pdf>>.

Cuarto Poder,

2018 “Secgob relanza diálogo Chenalhó-Chalchihuitán”, en *Cuarto Poder*, consultado 20.06.2018, disponible en <<https://www.cuartopoder.mx/chiapas/secgob-relanza-dialogo-Chenalhó-chalchihuitan/233219>>

Dahrendorf, Ralf

1959 *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Redwood City, California, USA: Stanford University Press.

Dahl, Robert

1961 *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Connecticut, USA, Yale University Press.

Daloz, Jean-Pascal

2010 *The Sociology of Elite Distinction. From Theoretical to Comparative Perspectives*, New York, USA, Palgrave Macmillan.

DC MJK

2012-2015 *El diario de campo de Marcin Jacek Kozłowski* (DC MJK), 2012-2015, El diario de campo realizado en el periodo de la investigación para la tesis de doctorado.

Debate (tu espacio)

2017 Atención permanente en Chenalhó Rene Velazquez, consultado el 10.11.2018, en disponible en: <<http://www.debatetuespacio.mx/noticias/2017-atencion-permanente-en-Chenalhó-rene-velazquez>>.

DEMTM

Internet *Tup ik'*, en: Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, consultado el 10.11.2018, en disponible en: <<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/termino.php?l=1&t=tup-ik>>

Díaz del Castillo, Bernal

2011 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid-Barcelona, Academia Real Española, Galaxia.

Documentación SEICH

2003 La documentación de archivo privado de Lorenzo Pérez Sánchez, fotocopiado por el autor de tesis (MJK).

Dohnal, Wojciech

2013 *Od polityki pierwotnej do postpolityki. Z dziejów anglosaskiej antropologii politycznej*, Poznań, Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Domhoff, William G.

1978 *Who Really Rules? New Haven and Community Power Re-Examined*, New Brunswick, New Jersey, USA: Transaction Books.

Dreitzel, von Hans Peter

1962 *Elitebegriff und Sozialstruktur: eine soziologische Begriffsanalyse*, Stuttgart: Enke.

Duncan, Hugh Dalziel

1953 *Language and Literature in Society; a Sociological Essay on Theory and Method in the Interpretation of Linguistic Symbols*, with a Bibliographical Guide to the Sociology of Literature. Chicago: University of Chicago Press.

1962 *Communication and Social Order*, New York: Bedminster Press.

1964 *The Rise of Chicago as a Literary Center from 1885 to 1920: A Sociological Essay in American Culture*, Totowa, NJ: Bedminster Press.

1965 *Culture and Democracy: The Struggle for Form in Society and Architecture in Chicago and the Middle West During the Life and Times of Louis H. Sullivan* Totowa, NJ: Bedminster Press.

1968a *Symbols in Society*, New York: Oxford University Press.

1969b *Symbols and Social Theory*, New York: Oxford University Press.

Eber, Christine

1995 *Women and Alcohol in a Highland Maya Town. Water of Hope, Water of Sorrow*, Estados Unidos, Austin, University of Texas Press.

1998 “Las mujeres y el movimiento por la democracia en San Pedro Chenalhó”, en Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.), *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México DF., México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Grupo de Mujeres de San Cristóbal A. C., Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), Internacional Work Group for Indigenous Affaire (IWGIA).

1999 “Seeking Our Own Food: Indigenous Women's Power and Autonomy San Pedro Chenalhó, Chiapas (1980-1998)”, en *Latin American Perspectives*, Vol. 26, No. 3, Women in Latin America, Part 3, Identities and Localities: Social Analyses on Gendered Terrain, Sage Publications, Inc. pp. 6-36.

2001-2002 “Buscando una nueva vida; Liberation Through Autonomy in San Pedro Chenalhó, 1970-1998”, en *Latin American Perspectives*, Issue 117, Vol. 28, No. 2, Sage Publications, Inc.,

pp. 45-72; publicado también en el libro colectivo *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* (2002).

2001 “Rompiendo la vasija de la opresión: Las mujeres y el cambio en San Pedro Chenalhó, Chiapas, México”; ponencia presentada en la conferencia de Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Washington D.C., 6-8 de septiembre del 2001.

2008 *Mujeres y alcohol en un municipio maya de Los Altos de Chiapas. Agua de esperanza, agua de pesar*, Estados Unidos, Miami, Plumsock Mesoamerican Studies, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

2011 *The Journey of a Tzotzil-Maya Woman of Chiapas, Mexico: Pass Well Over the Earth*, Co-authored with “Antonia”, Estados Unidos, Austin, University of Texas Press.

2014 *Pasar bien por la tierra: El tejido de vida de una mujer maya-tzotzil de Chiapas*, traducción a español *The Journey of a Tzotzil-Maya Woman: Pass Well Over the Earth*, México, consultado el 23 de mayo de 2020, disponible en <<https://weaving-for-justice.org/wp-content/uploads/2017/09/Pasar-bien-por-la-tierra-4.pdf>>

2018 *When a Woman Rises*, Estados Unidos, Texas, El Paso, Cinco Puntos Press.

Edelman, Murray Jacob

1964 *The Symbolic Uses of Politics*, Champaign, Champaign, University of Illinois Press.

1971 *Politics as Symbolic Action, Mass Arousal and Quiescence*, Chicago: Markham Publishing Co.

Edgley Charles,

2013 *The Drama of Social Life a Dramaturgical Handbook*, USA, University of Arkansas at Little Rock, Ashgate.

Elliott J.H.

2008 “The Spanish Conquest and Settlement of America” en: *The Cambridge History of Latin America*, vol.1 (Leslie Bethell ed.), Cambridge, Cambridge University Press, UK, pp. 149-206.

Emerson, Ralph Waldo

2014 *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*, editado por Brooks Atkinson. Nueva York: Random House.

Engels, Friedrich

1979 “Introducción de F. Engels a la edición de 1895”, en *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Karl Marx, Editorial Progreso, Moscú.

Engelstad, Fredrik; Gulbrandsen, Trygve

2007 *Comparative studies of social and political elites*, Comparative Social Research: 23, Amsterdam, Oxford, Elsevier JAI.

Etzioni-Halevy, Eva

1993 *The Elite Connection: Problems and Potential of Western Democracy*, Cambridge: Blackwell.

Fallers, Lloyd A.

1995 “The Predicament of the Modern African Chief: An Instance from Uganda”, en *American Anthropologist*, 57, 2, pp. 290-295.

(de la) Fuente Monge Gregorio L.

1997 “Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938”, *Ayer*, No. 27, El anticlericalismo, pp. 39-65.

La Farge, Oliver

1929 *Laughing Boy*, Boston, Houghton Mifflin Company.

1931 *The Sparks Fly Upward*, Boston, Houghton Mifflin Company

1933 *Long Pennant*, Boston, Houghton Mifflin Company.

1937 *The Enemy Gods*, Boston, Houghton Mifflin Company.

1935 *All the Young Men*, Boston, Houghton Mifflin Company.

1942 *The Copper Pot*, Boston, Houghton Mifflin Company.

1945 *Raw Material*, Boston, Houghton Mifflin Company.

1957 *A Pause in the Desert*, Boston, Houghton Mifflin Company

1965 *The Door in the Wall*, Boston, Houghton Mifflin Company.

Favre, Henri

1973 *Cambio y continuidad entre los Mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*, México, Siglo XXI.

FB HAYCh: internet

2018 El perfil de “H. Ayuntamiento Constitucional Chenalhó 2021-2024 en Facebook”, 4 de diciembre de 2018, consultado 14 de enero de 2020.

FB Unicach

2022 Conoce los servicios que la Dirección de Extensión Universitaria Unicach te ofrece, en voz de su director, Enrique Pérez López, 16 de febrero de 2022, consultado 14 de marzo de 2022, disponible en: <<https://www.facebook.com/watch/?v=1126654688190206>>.

Fenner, Justus

2007 “Pérdida o permanencia: el acaparamiento de las tierras colectivas en Chiapas durante el porfiriato. Un acercamiento a la problemática desde los expedientes del juzgado de distrito (1876-1910)”, en *Revista Pueblos y fronteras digital* [online]. vol.2, n.3, pp. 82-120.

Freyermuth Enciso, Graciela

2003 *Las mujeres de humo: morir en Chenalhó: género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*, México, CIESAS, Comité por una Maternidad Voluntaria y sin Riesgos en Chiapas; INMUJERES; Instituto de la Mujer, construyendo equidad; Miguel Ángel Porrúa.

1999 “Violencia y etnia en Chenalhó: formas comunitarias de resolución de conflictos”, en: *Chiapas*, México, Ediciones Era, vol. 8, pp. 103-122.

Foucault, Michel

1997 *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Argentina, Buenos Aires, Siglo XXI.

(de la) Fuente, Monge Gregorio L.

1997 “Clericalismo y anticlericalismo en México, 1810-1938”, en: *Ayer*, 27, pp. 39-65.

Gage, Tomás

1950 Los Viajes de Tomás Gage en la Nueva España, parte III, Guatemala, Biblioteca de Cultura Popular “20 de octubre”.

Gamio, Manuel

1960 *Forjando patria*, Porrúa, México.

García Canclini, Néstor

1995 *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*, México: Grijalbo.

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

Garibay Pascual, Alberto,

2010: *Naturaleza del ejido de la propiedad ejidal. Características y limitaciones*, Revista Mexicana de Derecho, núm. 12, Mexico.

Garza Caligaris, Anna María

2002 *Género, integralidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, México D.F., México, Universidad Autónoma de Chiapas-Instituto de Estudios Indígenas.

2007 “Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas”, en: *Sociológica*, año 22, número 63, enero-abril, pp. 85-110.

(de la) Garza, Mercedes

1990 “Cosmovisión de Los Mayas Antiguos”, en: *Ciencias* 18, abril, UNAM, pp. 33-39.

2012 *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los Nahuas y los Mayas*, UNAM, México.

Gellner, Ernest

1989 *Cultura, identidad y política: El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, Gedisa.

Geertz, Clifford

1960 “The Changing Role of Cultural Broker: The Javanese Kijaji”, en *Comparative Studies in Society and History*, num. 2, pp. 228-249.

1970 “El ethos, la visión del mundo y el análisis de los símbolos sociales”, en *Man Makes Sense*, Eugene A. Hammel y William S. Simmon, eds., Boston, 1970, Little, Brown and Co., pp. 322-336.

1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona, España, Paidós.

1994 “Desde el punto de vista del nativo”, en *Conocimiento Local*, Paidós, Barcelona, pp. 73-92.

Gledhill, John

2000 *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

2002 “The Powers Behind the Masks: Mexico’s Political Class and Social Elites at the End of the Millennium”, en *Elite Cultures: Anthropological Perspectives*, Cris Shore, Stephen L. Nugent (eds.), London, Routledge.

Gluckman, Max

1957 “Foreword”, en *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Rhodes-Livingstone Institute, Northern Rhodesia, Manchester University Press, pp. IX-XIV.

1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen and West.

1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford: Basil Blackwell.

Gluckman, Max; Mitchell, James Clyde; Barnes, John Arundel

1949 "The Village Headman in British Central Africa", en *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 19, No. 2, Apr., Cambridge University Press on behalf of the International African Institute, pp. 89-106.

Goffman, Erving

1961a *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York, Doubleday.

1961b *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction – Fun in Games & Role Distance*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.

1969 *Strategic Interaction*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

1972 *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, London: Allen Lane.

1975 *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Northeastern University, USA, Boston, Massachusetts.

(1953) 1989 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu Editores. Buenos Aires.

2006 *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores, Madrid.

Gómez, Magdalena

2016 "Chenalhó: sin paz inmediata", en *La Jornada*, 31 de mayo, consultado el 21 de enero de 2019, disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2016/05/31/opinion/018a1pol>>.

Gosner, Kevin

1984 "Las élites indígenas en los Altos de Chiapas (1524-1714)", en: *Historia Mexicana*, Vol. 33, No. 4 (abril-junio), pp. 405-423.

Gossen Gary H.,

1985 "Tzotzil Literature", en: *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Volume 3, Victoria Reifler Bricker and Munro S. Edmonson (eds.), pp. 64-106.

Graz, Jean-Christophe

2003 "How powerful are transnational elite clubs? The social myth of the World Economic Forum", en *New Political Economy*, Volume 8, Issue 3, Taylor & Francis Ltd, pp. 321-340.

Greenberg, James B.

1981 "Social Change and the Fiesta System in Mexican Indian Communities", en *Latin America Digest*, Arizona State University, Center for Latina American Studies, Vol. 15 No. 1, 1981, pp. 1-15.

1990 "Sanctity and resistance in Closed Corporate Peasant Communities: Coffee Money, Violence, and Ritual organization in Chatino Communities in Oaxaca", en *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*, Lynn Stephen, James Dow (eds.), Society for Latin American Anthropology Publications Series, Vol. 10, Washington D.C., 1990: 95-113.

Grube, Nicolai; Martín, Simón

2002 *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías mayas*, Barcelona, España, Editorial Crítica.

Guiteras Holmes, Calixta

1996 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gusfield, J. R.

1963 *Symbolic crusade: Status politics and the American temperance movement*, Champaign, University of Illinois Press.

Gutiérrez, Oscar

2016 Dialogan con opositores de Chenalhó; hay 42 detenidos, <<https://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/04/27/dialogan-con-opositores-de-Chenalhó-hay-42-detenidos>>

Hartmann Michael

2007 *The Sociology of Elites*, Routledge, London, Taylor & Francis Group.

Harris, Marvin

1964 *Patterns of Race in the Americas*, New York: Walker.

1982 *Materialismo cultural*, Madrid, España, Alianza.

1987 *Why Nothing Works: The Anthropology of Daily Life*, New York, Touchstone: Simon et Schuster.

Henríquez, Elío

2016 “Alcaldesa de Chenalhó, reemplazada por síndico”, en *Jornada*, [en línea], 14.04.2016, consultado el 14 de enero de 2019, disponible en <<https://www.jornada.com.mx/2016/04/14/estados/027n2est>>

2017a “Enterraron el pasado jueves a Lorenzo Sántiz Álvarez hijo del exedil Miguel Sántiz Álvarez”, en *Di Periodismo Contemporáneo*, 12 de marzo de 2017, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas 983, p. 11.

2017b “Desalojan a indígenas desplazados”, en *Cuarto Poder*, 23 de marzo, disponible en <<https://www.cuartopoder.mx/chiapas/desalojan-a-indigenas-desplazados/197215/>>, consultado el 25 de octubre de 2018.

2017c “Hallan cuerpo de joven desaparecido en toma de alcaldía de Chenalhó”, en *Jornada*, [en línea], 26.02.2017, consultado el 20 de octubre de 2018, disponible en <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2017/02/26/hallan-cuerpo-de-joven-desaparecido-en-toma-de-alcaldia-de-Chenalhó>>.

2017d “Movimiento Pedrano responsabiliza a Rosa Pérez Pérez del asesinato de Lorenzo Sántiz Álvarez” en *Di Periodismo Contemporáneo*, 12 de marzo de 2017, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas 983, pp. 7.

2017e “Simpatizantes de Pérez Pérez ‘toman’ ayuntamiento de Chenalhó”, en *Jornada*, 22 de febrero 2017, consultado el 20 de octubre de 2018, disponible en <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2017/02/22/simpatizantes-de-Pérez-Pérez-2018toman2019-ayuntamiento-de-Chenalhó>>

Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.)

1998 *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social /

Colectivo Encuentro entre Mujeres /Centros Integrales de Apoyo a la Mujer, San Cristóbal de Las Casas, consultado el 19 de octubre de 2018, <<https://www.elnorte.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=1054604&md5=e184f46e3ac8796a952d5dcbb3289144&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>>

Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.),

2007 *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México DF., México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Grupo de Mujeres de San Cristóbal A. C., Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), Internacional Work Group for Indigenous Affaire (IWGIA).

Hernández, Edgar

2017 “Hallan muerto a desaparecido en Chenalhó”, en: El Norte, 26 febrero de 2017, consultado 20 de septiembre de 2018, disponible en: <<https://www.elnorte.com/aplicacioneslibre/articulo/default.aspx?id=1054604&md5=e184f46e3ac8796a952d5dcbb3289144&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe>>

Higley, J., & Burton, M. G.

2006 *Elite Foundations of Liberal Democracy*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Hirales Morán, Gustavo

1998 *Camino a Acteal*, México, D.F., Rayuela Editores.

Jacorzynski Witold

2008 *En la cueva de la locura. Aportaciones de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, Casa Chata, México.

2020 “La mujer (im)posible de Chenalhó: un drama en cuatro actos y entre dos mundos”; en: *EntreDiversidades* núm. 1 (14) enero-junio 2020, vol. 7, pp. 155-188.

Jacorzynski, Witold; Kozlowski, Marcin Jacek

2022/2023 (en prensa) *La crisis en Chenalhó (2015-2018): entre la tradición y la modernidad*, Mexico, Casa Chata, Ciesas.

Jiménez Pérez, José Alfredo

2010 “*Sbonel jbijiltik: dibujando nuestras sabidurías*”. En: Axel Köhler, Xochitl Leyva, Xuno López, Damián Guadalupe Martínez, Rie Watanabe, Juan Chawuk, José Alfredo Jiménez, Floriano Enrique Hernández, Mariano Estrada y Pedro Agripino Icó, *Sjalel kibeltik. Sts'isjel ja kechtiki'. Tejiendo nuestras raíces*, pp. 308-315. Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólogos de Chiapas / Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Programa Universitario México Nación Multicultural-Universidad Nacional Autónoma de México / International Work Group of Indigenous Affairs / Orê, Xenix Filmdistribution, México, (incluye 2 CDs).

Josserand J. Kathryn

2002 “Women in Classic Maya Hieroglyphic Texts”, en: *Ancient Maya Women*, Traci Ardner (ed.), Estados Unidos, New York, AltaMira, pp. 114-151.

Jornada

2000 “El operativo de Los Chorros, 'torpe e ineficaz', afirman senadores”, en *Jornada*, cosultado 2 de enero de 2015, disponible en: <<https://www.jornada.com.mx/2000/11/15/003n1pol.html>>.

Joyce, Rosemary A.

1993 "Women's Work: Images of Production and Reproduction", en: *Pre-Hispanic Southern Central America. Current Anthropology*, 34: pp. 255–74.

1996 "The Construction of Gender in Classic Maya Monuments", en *Gender in Archaeology*, Rita P. Wright (comp.), Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 167–95.

2000 *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press.

Klapp, Orrin E.

1962 *Heroes, Villains, and Fools: The Changing American Character*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc.

1964 *Symbolic Leaders: Public Dramas and Public Men*, Chicago: Aldine.

Korsbaek, Leif

1987 "El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: El modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos", en *Anales de Antropología*, México, nr 24/1.

1990 "La religión y la política de cargos: Una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas", en *Cuicuilco*, No. 23-24: 115-129.

1995 "La historia y la antropología: El sistema de cargos", en *Ciencia Ergo Sum*, Vol. 2, No. 2: 175-184.

1996 *Introducción al sistema de cargos. Antología*, México, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

2000 "El sistema de cargos en las comunidades indígenas en el Estado de México", en *Expresión Antropológica*, No. 10: 30-47.

Kovic, Christine y Eber, Christine

2003a "Introduction" en: *Women of Chiapas. Making History in Times of Struggle and Hope*; Routledge New York, pp. 1-22.

2003b "Demanding Their Dignity as Daughters of God Catholic Women and Human Rights", en: *Women of Chiapas. Making History in Times of Struggle and Hope*; Routledge New York, pp. 131-146.

Krzywicka, Katarzyna

2002 *América Latina y Caribe. Estudios políticos*, Lublin, Editorial de la Universidad de Maria Curie-Skłodowska.

2009 *El continente en cambio. Ensayos para un debate sobre América Latina*, Lublin, Editorial de la Universidad de Maria Curie-Skłodowska.

Kurtz, Donald V.

2001 *Political Anthropology. Paradigms and Power*, Cambridge: Westview Press.

Landa, Diego de

(1959) 1982 *Relación de las cosas de Yucatán*, Editorial Porrúa, México.

Laughlin, Robert M.

1975 *Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Leach, Edmund R.

1954 *Political Systems of Highland Burma. A study of Kachin social structure*, London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, London.

Leacock, Eleanor Burke

1980 "Montagnais women and the Jesuit program for colonization", en: *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, M. Etienne y E. B. Leacock (eds.), New York, Book Praeger Publishers, 1980, pp. 25-42.

Lee, Thomas A., Jr.

1989 *La Arqueología de Los Altos de Chiapas. Un estudio contextual*, Mesoamérica volumen 10, número 18 (1989), pp. 257-293.

Lenkersdorf, Gudrun

2001a *República de Indios: pueblos mayas en Chiapas, siglo xvi*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

2001b "Caciques o concejos: dos concepciones de gobierno", *Chiapas*, 11: 77-88.

León-Portilla, Miguel

1998 *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM.

Lerner Robert; Nagai, Althea K; Rothman, Stanley

1996 *American Elites*, New Haven, USA, Yale University Press.

Lewellen, Ted C.

2000 *Introducción a la antropología política*, Barcelona, España, Bellaterra

Leyva Solano Xochitl, Burguete Cal y Mayor Araceli

2007 *La remunicipalización de Chiapas: lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*, México, CIESAS.

Leyva Solano Xochitl, Sonnleitner Willibald,

2000 "¿Qué es el neozapatismo?", en *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, México, Vol. VI, No. 17., pp. 163-202.

Lisocka-Jaegermann, Bogumiła

1999 "Komerccjalizacja rękodziela ludowego: Ekwador, Meksyk, Polska", en: *Prace i Studia Geograficzne*, 1999/25, Warszawa; Wydział Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego, pp. 127-141.

2019 "Rozwój zrównoważony, postwzrost, dobre życie (Buen Vivir). Głosy z Ameryki Łacińskiej i Hiszpanii", *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 17/4, pp. 23-36.

Llobera, José R.

1979 *Antropología política*, Barcelona, Editorial Anagrama.

López Dóriga

2016 "Detienen a exalcalde de Chenalhó por peculado", en *López Dóriga Digital*, 6 mayo, consultado: el 6 de junio de 2018, disponible en: <<https://lopezdoriga.com/nacional/detienen-a-exalcalde-de-Chenalhó-por-peculado/>>.

López, Santiago

2017 “Exigen poner alto a la impunidad en Chenalhó”, 14 de marzo, consultado el 24 de septiembre de 2019, disponible en: <<https://oyechiapas.com/estado/san-cristobal/30304-exigen-poner-alto-a-la-impunidad-en-Chenalhó.html>>.

López Lara, Álvaro F.; Reyes Ramos, María Eugenia

2008 “La disputa por la homologación de los procesos electorales en Chiapas”, en: *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VI, núm. 2, julio-diciembre, México, San Cristóbal de las Casas, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, pp. 106-127.

Luna Ramos, Margarita Beatriz

2017 “Más que una historia”, un programa de la ministra de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, emitido el día 29 de noviembre de 2017 en el *Canal Judicial*, <https://vimeo.com/253829765m>, consulta: 12.12.2018, fragmento en facebook disponible: <<https://www.facebook.com/watch/?v=390774944682198>>.

Lomnitz-Adler, Claudio

1992 *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, Berkeley and Los Angeles, USA, California, University of California Press.

MacLeod, Murdo J.; Wasserstrom, Robert

1983 *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica: Essays on the History of Ethnic Relations* (Latin American Studies), University of Nebraska Press.

Malinowski, Bronislaw

1984 *Una teoría científica de la cultura*, Madrid, Sarpe.

Mallon Florencia R.,

1995 *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley and Los Angeles, USA, California, University of California Press.

Mandujano, Isáin

2016 “ERA protege a alcaldesa de Chenalhó y desata la furia”, en: *Mirada Sur*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 29 de abril de 2016, Año VI, No. 324, p. 6. Consultado el 27 de septiembre de 2018, disponible en <https://issuu.com/miradasur/docs/mirada_sur_324_95732507b3de1a>.

2017 “Acusan a Velasco de encubrir a alcaldesa de Chenalhó y proteger a grupo armado que provocó desplazamiento”, en *Proceso*, 28 de noviembre; disponible en <<https://www.proceso.com.mx/512980/acusan-a-velasco-encubrir-a-alcaldesa-Chenalhó-proteger-a-grupo-armado-provoco-desplazamiento>>.

Mannheim, Karl

1940 [1935] *Man and Society in an Age of Reconstruction*, London: Routledge.

Mariscal, Ángeles

2018 “Grupo armado de Chiapas extiende sus acciones en 3 municipios, desplaza a miles de indígenas”, en *Chiapas Paralelo*, 28 de marzo, consultado el 12 de enero de 2019, disponible en <<https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2018/03/grupo-armado-de-chiapas-extiende-sus-acciones-a-3-municipios-desplaza-a-miles-de-indigenas/>>.

Mariscal, Ángeles; Mandujano, Isáin

2016 “Chenalhó: Dos muertos, dos desaparecidos y 257 desplazados. Gobierno les lleva juguetes”, en *Chiapas Paralelo*, 29 de mayo, consultado el 12 de enero de 2019, disponible en

<<https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2016/05/chenaho-dos-muertos-dos-desaparecidos-y-257-desplazados/>>.

Marx, Karl; Federico, Engels

1974 *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Quinta edición, Coedición, Montevideo Ediciones Pueblos Unidos, Barcelona, Ediciones Grijalbo, S. A.

McQuown, Norman A.; Pitt-Rivers, Julian Alfred

1989 *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, D.F, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Instituto Nacional Indigenista.

Medina Hernández, Andrés

1988 “A propósito del 68 mexicano: Antropología, marxismo y la cuestión étnica”, en *Anales de Antropología*, UNAM, Vol. XXV: 183-223.

Melenotte, Sabrina

2009 “Una experiencia zapatista: San Pedro Polhó, doce años después”, en: *Anthropos*, Los movimientos sociales. De lo local a lo global, UAM, pp. 231-248.

Metzger, Duane G.

1959 *A Preliminary Evaluation of Institutionalized Social Control and Its Contribution to Cultural Pluralism in the Highlands of Chiapas*, Report on the «Man in Nature» Project (1956-1959), pt. III (t. IV).

Mollinedo, Milena

2016 Militantes del PVEM exigen destitución de René Velázquez en Chenalhó, en *Quadratin Chiapas*, 29 de septiembre, consultado el 20 de septiembre de 2020, disponible en <<https://chiapas.quadratin.com.mx/principal/militantes-del-pvem-exigen-destitucion-rene-velazquez-Chenalhó/>>

Michels, Robert

1979 [1911] *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Miranda Juárez, María A.

2009 “La independencia de México y el derecho a la revolución”, en *Alegatos*, nr. 73, México, septiembre/diciembre, pp. 431-466.

MOSM

2018 *Manual de Organización Sistema Municipal para el Desarrollo Integral dela Familia*, DIF Chenalhó’, Noviembre Chiapas.

Mosca, Gaetano

1986 [1896] *La clase politica*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.

Mueller Díaz, Luis

1992 *Manual de derechos humanos*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Mural Chiapas

2018 “Libre Presidenta de Chenalhó tras acuerdos con grupo inconforme”, en *Mural Chiapas*, consultado el 7 de noviembre de 2018, disponible en:

<<https://www.facebook.com/muralchiapas/photos/a.913240705456523/1619524991494754/?type=3>>, 13 kwietnia, consulta 10. 09. 2018.

Nader, Laura

1972 "Up the Anthropologist—Perspectives Gained from Studying Up", en *Reinventing Anthropology*, New York, Pantheon Books.

Narcía, Elva

[sin fecha] "Regresar al cargo es demostrar que las mujeres podemos gobernar: Rosa Pérez", en *Glifos Comunicaciones A.C.*, La primera agencia de comunicación para el desarrollo y cambio social, consultado el 7 de noviembre de 2017, disponible en <<http://www.glifoscomunicaciones.org/378814520>>.

2017 "Recuperé la dignidad, espero mi regreso. Rosa Pérez es un símbolo de la defensa de los derechos políticos de las mujeres indígenas", en *Eje Central*, 22 de septiembre de 2016, consultado el 7 de noviembre de 2017, disponible en <<https://www.ejecentral.com.mx/recupere-la-dignidad-espero-mi-regreso/>>.

Nash, Manning

1958 "Political Relations in Guatemala", en *Social and Economic Studies*, Vol. 7, Kingston, pp. 65-75.

Notinúcleo

2017 "Acuerdo de paz y convivencia entre Aldama y Chenalhó", en: Notinúcleo Networks, 8 de agosto de 2017, consultado el 20 de septiembre de 2020, disponible: <<https://notinucleo.com/estado/acuerdo-paz-convivencia-aldama-Chenalhó/>>

NOVIACH (Normatividad de Viáticos del Municipio de Chenalhó)

2015 El documento editado por la Administración Municipal 2015-2018, H. Ayuntamiento Constitucional de Chenalhó, Lic. Rosa Pérez Pérez y Cabildo.

Nugent, Daniel

1993 *Spent Cartridges of Revolution: An Anthropological History of Namiquipa, Chihuahua*, Chicago, USA, University of Chicago Press.

Nugnet, Stephen; Shore, Cris

2002, *Elite Cultures: Anthropological Perspectives*, London, Routledge.

Olivera Bustamante Mercedes

1997 "Acteal: Los efectos de la guerra de baja intensidad", en: *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, Hernández Castillo, Rosalva Aída (coord.), México DF., México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Grupo de Mujeres de San Cristóbal A. C., Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), Internacional Work Group for Indigenous Affaire (IWGIA).

Olko Justyna, Żrałka Jarosław

2008 *W krainie czerni i czerwieni. Kultury prekolumbijskiej Mezoameryki*, Wydawnictwo: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Osadía Informativa

2018 *Aldama, Chenalhó y Chalchihuitán acordaron mantener la paz y el respeto*, en Osadía Informativa, consultado el 7 de noviembre de 2018, disponible en: <<https://www.osadiainformativa.com/2018/04/aldama-Chenalhó-y-chalchihuitan.html>>

Overington, Michael A.

1977a “Kenneth Burke and the method of dramatism”, en *Theory and Society*, volume 4, pp. 131–156.

1977b “Kenneth Burke as Social Theorist”, en *Sociological Inquiry*, Volume 47, Issue2, pp. 133-141.

Pansters Wil G.

1997 *Citizens of the pyramid. Essays on Mexican political culture*, Thela Latin America Series, West Lafayette, Indiana, USA, Purdue University Press.

Pareto, Vilfredo

1991 [1901] *The Rise and Fall of Elites: An Application of Theoretical Sociology*, Transaction Publishers, (traducion de ensayo: *Un applicazione di teorie sociologiche*).

París Combo, María Dolores

2007 “El indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (1936-1940)”, en: *Revista pueblos y fronteras digital*, vol.2, no.3, San Cristóbal de Las Casas ene./jun., pp. 1-30.

Peacock, James L.

1968 *Rites of modernization; symbolic and social aspects of Indonesian proletarian drama*, Chicago: University of Chicago Press.

Pedrero Nieto, Gloria

2011 “Las divisiones políticas de Chiapas: siglos XVI-XIX”, en: *Estado-Nación en México: Independencia y Revolución*, Esaú Márquez Espinosa, Rafael de J. Araujo González, María del Rocío Ortiz Herrera (coord.), México, UNICACH, pp. 211- 262.

Pérez Pérez, Elias

2003 *La historia de vida: una familia tzotzil de Chiapas*, México, Universidad de Salamanca, (inédito).

2004 “La educación en la familia tzotzil: experiencia y formación”, en *Familia, educación y diversidad cultural*, Ángel Baldomero Espina Barrio (coord.), Universidad de Salamanca, España, Ediciones Universidad Salamanca, pp. 219-227.

2009 *Dos mundos rurales en transformación: España-México*, tesis para obtener del grado de doctor en Antropología, Universidad de Salamanca, España.

2012 (inédito) *¿Qué me ha dado la religión presbiteriana?*

2016 (inédito) *Las prácticas de reciprocidad y la cosmovisión indígena tzotzil del sureste mexicano*, Conferencia leída en Brasil.

Pérez Arias, Juan

2017 (inédito) Breve historia de la fundacion Evangélica Presbiteriano, en el paraje Chibtik, Chenalhò, Chiapas.

Pérez Pérez E., Jacorzynski W.

2019 “Conflictos por la herencia de la tierra en una familia de Chenalhó’: una voz dividida”, en *LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. 17, núm. 1, pp. 127-144.

Pérez Ruiz, Maya Lorena,

2002, “De las relaciones interétnicas a la interculturalidad”, en Raúl Bejar y Héctor Rosales (coordinadores), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los*

- desafíos de la pluralidad*, Ciudad de México, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 53-93.
- Pescatello, Ann (comp.)
1973 *Female and Male in Latin America*, Pittsburg, USA, University of Pittsburg Press.
- Pike, Kenneth Lee
1967 *Language in relation to a unified theory of structure of human behavior*, The Hague, Mouton.
- Pineda Luz, Olivia
1993 *Caciques culturales. El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*, Puebla, México, Altres Costa-Amic.
- Platon
1986-1988 *Diálogos, IV, República*, Madrid, Gredos.
- Portal Ariosa, María Ana y Xóchitl Paz Ramírez Sánchez
2010 *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, Ciudad de México, México, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Posern-Zieliński, Aleksander
2004 *Między indygenizmem a indianizmem*, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Posern-Zieliński, Aleksander; Kairski, Mariusz
2000 *Ameryka Środkowa*, en: *Świat grup etnicznych*, Posern-Zieliński (coord.), Poznań: Kurpisz.
- Pozas, Ricardo
1959 *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*, México Fondo de la Cultura Económica.
- Putnam, Robert
1976 *The Comparative Study of Political Elites*, Englewood Cliffs, New Jersey, USA, Prentice-Hall.
- Quadratin Chiapas
2016 Militantes del PVEM exigen destitución de René Velázquez en Chenalhó, en *Quadratin Chiapas*, 29 de septiembre, consultado el 20 de septiembre de 2020, disponible en <<https://chiapas.quadratin.com.mx/principal/militantes-del-pvem-exigen-destitucion-rene-velazquez-Chenalhó/>>
2017 “Advierten más violencia con la llegada de la alcaldesa Rosa Pérez”, en *Quadratin Chiapas*, consultado 4 de febrero de 2017, disponible en <<https://chiapas.quadratin.com.mx/principal/advierten-mas-violencia-la-llegada-la-alcaldesa-rosa-perez/>>
- Quezada, Noemí
1975 *Amor y magia amorosa entre los aztecas: supervivencias en el México colonial*, México, IIA-UNAM.
- Redfield, Robert
1956 *Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Reifler Bricker, Victoria

1989 *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Reinhold, Susan

1994 *Local Conflict and Ideological Struggle: "Positive Images" and Section 28*, Ph.D. thesis, Brighton: University of Sussex.

Reséndiz García, Ramón Raymundo

2011 "La Revolución mexicana y la construcción de la ciudadanía en Chiapas: 1909-1939" en: *Estado-Nación en México: Independencia y Revolución*, Esaú Márquez Espinosa, Rafael de J. Araujo González, María del Rocío Ortiz Herrera (coord.), México, UNICACH, pp. 19-38.

Reyes García, Luis

1962 "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", *La Palabra y el Hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, Xalapa, n. 21, enero-marzo 1962, p. 25-48.

Robinson, Viviane M. J.

2010 "From Instructional Leadership to Leadership Capabilities: Empirical Findings and Methodological Challenges", en *Leadership and Policy in Schools*, Volume 9, Issue 1, pp. 1-26.

Rodriguez, Jesús

2017 "Católicos piden que no se suscite un nuevo Acteal", en *El Sie7e de Chiapas*, 14 de marzo de 2017, p. 14.

Ross, Norbert

1994 *Traditioneller Hausbau der Tzotzil-Maya von San Andrés (Mexiko)*, Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Bd. 40(1994), S.265-298:Ill.+Taf. XLI-XLVIII.

1997 *Nutz Lok'el li Kaxlane—Die Vertreibung der Ladinós aus San Andrés Larraínzar, Chíapas, Mexiko: Von Geschichten, einem Ereignis und Geschichte, Mexiko: Von Geschichten, einem Ereignis und Geschichte*. Norbert Roß. Münster: Lit Verlag.

Rothkopf, David

2008 *Superclass: The Global Power Elite and the World They Are Making*, 2008 Farrar, Straus and Giroux (U.S.), Little, Brown (UK).

Rubin, Jeffrey W.

1997 *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism, and Democracy in Juchitán, Mexico*, (Transition; 4), Durham, North Carolina, USA, Duke University Press.

Rus, D. L., & Rus, J.

2014 "Trapped Behind the Lines: The Impact of Undocumented Migration, Debt, and Recession on a Tzotzil Community of Chiapas, México, 2002 – 2012, en *Latin American Perspectives*, 41 (3), 154–177.

Rus, Jan

1976 "Chamula, los caciques y misioneros contra los indígenas", Punto Crítico, año V, núm. 64.

1994 (2002) "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en: *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira, Mario Humberto Ruz (red.), México D.F., UNAM-CIESAS-CEMCA-UAG.

1994 (2002) “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869”, en: *Chiapas. Los rumbos de otra historia* Ciudad de México, J. P. Viqueira & M. H. Ruz (eds.), México D.F., UNAM-CIESAS-CEMCA-UAG.

2012 *El ocaso de las fincas y la transformación de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

2016 *El Taller Tzotzil, 1985-2002*, Un proyecto colaborativo de investigación y publicación en Los Altos de Chiapas, México, con Diane L. Rus y Salvador Guzmán Bakbolom; México, Chiapas Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica; Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas; Galería Muy; Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya.

Rus, Jan; Wasserstorm, Robert

1979 “Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico del Verano (ILV) en México”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 25(97).

1980 “Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective”, en *American Ethnologist*, 7(3), pp. 466–478.

Ruz Sosa, Mario Humberto

1985 *Copanaguastla en un espejo: un pueblo tzeltal en el virreinato*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

1991 *Historias domésticas. Tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro: Centro de Estudios Mayas.

1999 *La Iglesia en el área maya. Documentos en tres archivos romanos*, con Rendón, Olga Lucía (colaborador), Ruz, Margarita Isabel (colaboradora), México, D. F., Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ruz Sosa, Mario Humberto (coord.)

2006 *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, México, D. F., Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Salcedo Mena, José Arturo y Salcedo Mena Rocío Alejandra

2017 “Benito Juárez y Porfirio Díaz: su imagen política proyectada por la historiografía”, en: *Varia*, Vol. 21, 4/99, octubre-diciembre 2017 ISSN: 1605-4806, pp. 363-389.

Sánchez, Andrés

2021 “Aprueban 18 licencias de alcaldes y de 5 diputados”, en Cuatropoder, 11 de marzo, consultado 4 de abril 2022, disponible: <https://www.cuatropoder.mx/chiapas/aprueban-18-licencias-de-alcaldes-y-de-5-diputados/357778/>

Schmitter, Philippe C.

1992 “¿Continúa el siglo del corporatismo?”, en *Neocorporativismo: Más allá del Estado y el mercado*, Vol. 2, Philippe C. Schmitter, Gerhard Lehmbruch, Wolfgang Streeck (eds.), Madrid-México, D.F, Alianza Editorial.

Schwartz, Micheal (comp.)

1987 *The Structure of Power in America: The Corporate Elite as a Ruling Class*, New York: Holmes & Meier.

Seidel, Katja

2010 *The Process of Politics in Europe. The Rise of European Elites and Supranational Institutions*, Basingstoke: I.B. Tauris.

Sepúlveda y Herrera, María Teresa

1974 *Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro*, México, INAH, Museo Nacional de Antropología (Colección Científica No. 19).

SIPAZ,

2016 “Chiapas: Protestas post electorales en el municipio de Chenalhó”, en SIPAZ [en línea], consultado el 03 de noviembre de 2018, disponible en <<https://sipaz.wordpress.com/2016/05/06/chiapas-protestas-post-electorales-en-el-municipio-de-Chenalhó/>>.

Siverts, Henning

1964 “On Politics and Leadership in Highland Chiapas”, en *Desarrollo Cultural de los Mayas*, Evon Z. Vogt & Alberto Rus L.(eds.), UNAM, pp. 363-384.

1965 “The Cacique of Kancuk: A Study of Leadership in Highland Chiapas”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. V, 1965, pp. 339-360.

1969 *Oxchuc. Una tribu maya de México*, México D.F., Instituto Indigenista Interamericano.

Smith, Greg,

2016 “The Dramaturgical Legacy of Erving Goffman”, en: *The Drama of Social Life a Dramaturgical Handbook*, Charles Edgley (ed.), London and New York, Routledge.

Smith, Waldemar R.

1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sonnleitner, Willibald

2010 “De tapados y acarreados a candidatos y electores: ¿Democratización o fragmentación de las culturas e identidades político-partidistas en México?”, en: *Los grandes problemas de México. Culturas e indentidades. T-XVI*, Roberto Blancarte (corrd.), México, D.F, El Colegio de México, A.C.

Starr, Frederick

1900 *Notes Upon the Ethnography of Southern Mexico*, Davenport, IA: Putnam Memorial Publication Fund.

Stephen, Lynn; Dow, James

1990 “The Dynamics of Religion in Middle American Communities”, en: *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America* (Lynn Stephen y James Dow eds.), Society for Latin American Anthropology Publications Series, Vol. 10, Washington D.C., pp. 207-214.

Šégota, Dúrdica

2000 *Culturas de Chiapas en el periodo prehispánico*, México, Chiapas, Tuxtla Gutierrez: Conaculta.

Tax, Sol

1937 “The municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala”, en *American Anthropologist*, vol. XXXIX, pp. 423-444.

TEECH/JNE-M/068/2015 (TEECH)

2015 Expediente: TEECH/JNE-M/068/2015, TEECH - Tribunal Electoral del Estado de Chiapas Juicio de Nulidad Electoral, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, consultado el 5 de junio de 2018, disponible en <<http://www.tribunalelectoralchiapas.gob.mx/sentencias/TEECH-JNE-M-068-2015.pdf>>.

Thames, Richard

2007 “The Gordian Knot: Untangling the motivorum”, *KB Journal* 3(2), consultado el 24 de noviembre de 2015, disponible en: <<http://www.kbjournal.org/thames1>, Acceso: octubre 2015>.

Torres Burguete, Jaime

2000 “Actores y lucha por el poder en Chenalhó: una visión desde adentro”, en: *Memoria*, n. 139, septiembre de 2000, pp. 16-19, consultado el 2 de marzo de 2015, disponible en: <<http://www.revistamemoria.com/vista.php?id=3010&path=e9479dfcdbfd264dcedd>>.

Turner, Victor Witter

1968 *Schism and Continuity*, Manchester University Press.

1980 “Social Dramas and Stories about Them”, en *Critical Inquiry* 7 (1), University of Chicago Press, Department of English Language and Literature, 141-168.

1986 *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications.

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid. Taurus.

(1969) 1991 *Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Cornell Paperbacks,

2002 *Antropología del ritual*, Ingrid Geist (comp.), México D.F., ENAH.

Vázquez Jiménez, Antonio; Page Pliego, Jaime Tomás

2006 *Ayudando a sanar: biografía del J'ilol Antonio Vázquez Jiménez*, Mexico D.F. PROIMSE-UNAM.

Vértiz de la Fuente, Columba

2022 “Forzada fusión del Inali con el INPI”, en *Proceso*, 9 Jan 2022, consultado el 2 de febrero de 2022, disponible en: <<https://www.pressreader.com/mexico/proceso/20220109/282187949642743>>.

Verbitsky Hunt, Muriel Eva

1961 “Análisis Comparativos de Cinco Comunidades en los Altos de Chiapas”, en *Los mayas del sur y sus relaciones con los nahuas meridionales*. México, Sociedad de Antropología, pp. 289-301.

Villoro, Luís

1977 *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, UNAM.

Viqueira, Juan Pedro

1995 “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en J. P. Viqueira y M. H. Ruz (eds.), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, pp. 103-143.

1997 *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)*, Tesis del doctorado en ciencias sociales con especialidad en historia y civilizaciones, presentada el 28 de abril de 1997, en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia, 458 pp.

Vogt, Evon Z.

1980 [1966] *Los zinacantecos: un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México D.F.

Vos, Jan de

1994 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, CIESAS.

2010 *Vienen de Lejos los Torrentes*, México, CONACULTA.

(La) Voz del Sureste,

2017 “Acuerdo de paz y convivencia entre Aldama y Chenalhó”, en La Voz del Sureste, consultado el 20 de septiembre de 2020, disponible en: <<https://diariolavozdelsureste.com/2017/08/acuerdo-de-paz-y-convivencia-entre-aldama-y-chenalhó/>>.

Wagley, Charles

1941 “Economics of a Guatemalan Village”, American Anthropological Association, Memoir No. 58, Washington D.C.

1949 “The Social and Religious Life of a Guatemalan Village”, American Anthropological Association, Memoir No. 71, Washington D.C.

Wagley, Charles; Harris, Marvin

1958 *Minorities in the new world; six case studies*, New York, Columbia University Press.

Wasserstorm, Robert

1976 *White fathers and red souls: Indian-Ladino relations in Highland Chiapas (1528-1973)* Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

1976 “La evolución de la economía de Chiapas: 1528-1975” en *América Indígena*, 479–498.

1976 “La investigación regional en ciencias sociales: una perspectiva chiapaneca”, *Historia y Sociedad* 9: 58–73.

1977 “La tierra y el trabajo agrícola en la Chiapas central: un análisis regional”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 39, No. 3, Cuestiones agrarias en América Latina (Jul. - Sep., 1977), pp. 1041-1064.

1978 “The Exchange of Saints in Zinacantan: The Socioeconomic Bases of Religious Change in Southern Mexico”, *Ethnology*, Vol. 17, No. 2 (Apr., 1978), pp. 197-210.

1978 “Population growth and economic development in Chiapas, 1524-1975”, en *Human Ecology*, Vol. 6, No. 2 (Jun., 1978), pp. 127-143.

1983 *Class and Society in Central Chiapas*, Berkeley: University of California Press.

1980 *Ingreso y trabajo rural en los Altos de Chiapas, Informe final del proyecto minifundismo y trabajo asalariado estudio de caso-II, San Juan Chamula, 1975-1977*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste.

Weber, Max

(1918) 2004 *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Alianza Editorial, S. A., Madrid.

(1922) 2014 *Economía y sociedad*, Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica.

Wedel, J. R.

2009 *Shadow Elite: How the World's New Power Brokers Undermine Democracy, Government, and the Free Market*, New York, USA, Basic Books.

Williams Raymond

1976 *Keywords A vocabulary of culture and society*, Revised edition, New York: Oxford University Press.

Winch, Peter

1990 *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Wittgenstein, Ludwig

1988 (IF) *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

1997 (SC) *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa,

1995 (CV) *Aforismo. Cultura y Valor*, Madrid, Espasa Calpe.

Wolf Eric R.,

1955 "Types of Latin American peasantry", en *American Anthropologist*, 57, pp. 452-171.

1956 "Aspects of group relations in a complex society", en *American Anthropologist* 58, pp. 1065-1078.

(1956) 1971 *Aspects of Group Relations in a complex Society: Mexico. In Peasants and Peasant Societies: Selected Readings*, edited by Theodor Shanin, 50–68. Harmondsworth: Penguin Books.

1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, pp. 1-18.

1966 *Peasants*, New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

1967 *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Mexico D.F., Ediciones Era.

1969 *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York: Harper & Row.

1971 *Los campesinos*, Barcelona: Editorial: Labor, S.A.

1974 *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley* (with John W. Cole) New York, Academic Press.

1982 *Europe and the People Without History*, Berkeley: University of California Press.

1987 *Europa y la gente sin historia*, México: Fondo de Cultura Económica.

1999 *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley University of California Press.

2001 *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*, with Sydel Silverman, Berkeley University of California Press, 2001.

Wright Mills C.

2000 [1956] *The Power Elite*, Oxford, UK, Oxford University Press.

Young, Crawford

1965 *Politics in the Congo. Decolonization and Independence*, Princeton: Princeton University Press.

Youtube A,

2019 Presentación de Pen Chiapas Pluricultural por Enrique Pérez López, consultado el 12 de diciembre de 2020, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=XnWQvtWtZYg&t=88s>), consulta 12.12.2020.

Youtube B,

2015 “Rosa Pérez Pérez presidenta municipal de San Pedro Chenalhó”, en *Claudia Gómez Hernández*, consulta 08.09.2017.

Youtube C,

2016 “No he renunciado a la alcaldía de Chenalhó: Rosa Pérez Pérez”, en: *E-Chiapas.com*, 4 de mayo 2016, consultado el 10 de noviembre de 2017, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=Yx2EZJ8y38M&t=>>.

Youtube D,

2016 “La voz del pueblo”, 23 de mayo, consultado el 11 de septiembre de 2017, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=9f2-f9c-igo>>.

Youtube E,

2016 “Juan Carlos Gómez Aranda se reúne con habitantes de Chenalhó”, en: Agencia Cronicas, consultado el 9 de septiembre de 2017, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=4g-IInAdW7A&t=8s>.

Youtube F,

2017 “Caso Chenalhó: Congreso, en espera de notificación oficial del TRIFE”, en: *Portal Tuxtla Hoy*, consultado el 29 de septiembre de 2018, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=PortalTuxtlaHoyNRUdClpC68k>>.

Zalles, Jorje H.

2011 *Liderazgo: un concepto en evolución*, Quito: Fundación Konrad Adenauer.

Zavala, Silvio,

1971 *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa.

SIGLAS:

CDI: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

CELALI: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas.

CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

CIES: Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste.

CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

COBACH: Colegio de Bachilleres de Chiapas.

CNDH: Comisión Nacional de los Derechos Humanos (México)

ECOSUR: Colegio de la Frontera Sur.

EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

DIF: Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia.

FND: Frente Democrático Nacional.

FRAYBA o CDHFBC: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.

IEPC: Instituto de Elecciones y Participación Ciudadana.

INEA: Instituto Nacional para la Educación de los Adultos.

INI: Instituto Nacional Indigenista.

INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INAREMAC: Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C.

MC: Movimiento Ciudadano.

MORENA: Movimiento Regeneración Nacional.

OIT: Organización Internacional del Trabajo.

ONU: Organización de las Naciones Unidas.

PAN: Partido Acción Nacional.

PANAL: Nueva Alianza.

PARM: Partido Auténtico de la Revolución Mexicana.

PAS: Partido Alianza Social.

PFCRN: Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional.

PMS: Partido Mexicano Socialista.

POCH: Partido Orgullo por Chiapas.

PPS: Partido Popular Socialista.

PRD: Partido de la Revolución Democrática.

PRI: Partido Revolucionario Institucional.

PROCAMPO: Programa de Apoyos Directos al Campo.

PST: Partido Socialista de los Trabajadores PST.

PT: Partido de Trabajo.

PVEM: Partido Verde Ecologista de México.

REPARE: Red Chiapas por la Paridad Efectiva.

SAGARPA: Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural.

SEDESOL: Secretaría de Desarrollo Social.

SEDESPI: Secretaría para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas.

SEICH: Asociación Civil Sociedad Evangélica de Chenalhó.

SEP: Secretaría de Educación Pública.

SIPAZ: Servicio Internacional para La Paz.

TEECH: Tribunal Electoral de Estado de Chiapas.

TEPJF: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.

UNACH: Universidad Autónoma de Chiapas.

UNICACH: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

UPN: Universidad Pedagógica Nacional.

RESUMEN LARGO

POLACO

WSPÓŁCZESNE ELITY TUBYLCZE I ICH ROLA W PROCESIE TRANSFORMACJI WSPÓLNOT LOKALNYCH W REGIONIE LOS ALTOS DE CHIAPAS W MEKSYKU NA PRZYKŁADZIE TZOTZILÓW Z GMINY (SAN PEDRO) CHENALHÓ

Rozprawa doktorska podejmuje tematykę współczesnych elit tubylczych, ze szczególnym uwzględnieniem ich roli w procesie transformacji wspólnot lokalnych. Za przykład przedstawiany i analizowany w pracy posłużyła społeczność współczesnych Majów, mówiących językiem tzotzil z gminy Chenalhó w regionie Los Altos de Chiapas w Meksyku. Celem rozprawy doktorskiej jest przedstawienie tubylczych liderów i elit biorących udział w kształtowaniu polityki na poziomie lokalnym w celu wykazania głównych tendencji w procesie transformacji tej społeczności. Z jednej strony sytuacja grup tubylczych Meksyku ukształtowana została poprzez relacje z kolonizatorami a następnie państwem narodowym. Polityka wobec Indian, co oczywiste, nie stanowiła priorytetu a tym bardziej nie zmierzała do ochrony ich kulturowej odmienności – było tak zarówno w okresie kolonialnym jak i po uzyskaniu przez Meksyk niepodległości. Istotni dla narodu meksykańskiego liderzy, wywodzący się z większościowej grupy Metysów, z różnym skutkiem dążyli do sprawnego zarządzania krajem i ograniczania konfliktów. Meksykańscy tubylcy funkcjonowali na marginesie życia społecznego, służąc czasem jako źródło taniej siły roboczej czy produktów rolnych. Dopiero w okresie porewolucyjnym, to znaczy między trzecią a piątą dekadą XX wieku, polityka wobec Indian stała się bardziej usystematyzowana i przyjęła formę polityki włączania, czyli planowej akulturacji. Te plany i starania podlegały procesowi instytucjonalizacji poprzez powołanie do życia Narodowego Instytutu Indygenistycznego (INI – Instituto Nacional Indigenista), który dzięki ośrodkom koordynacyjnym i systematycznej pracy zaczął programowo przekształcać edukację, medycynę czy rolnictwo tubylców. Wprowadzane zmiany przekładały się wprost na lokalną scenę polityczną. Praca promotorów kulturowych zastąpionych nauczycielami uczyniła z nich pośredników kulturowych (*cultural brokers*), którzy zdominowali scenę polityczną, obejmując urząd przewodniczącego gminy (*presidente municipal*) niemal nieprzerwanie. Z drugiej strony współcześnie trudno tubylcom, szczególnie liderom z Chenalhó, odmówić krytycznej oceny tej sytuacji. Wielu z nich zostało włączonych do pracy na rzecz sektora publicznego np. w edukacji, służbie zdrowia czy innych agendach rządowych. Część z nich dołączyła do partii politycznych, by w ich imieniu działać lokalnie. Część postuluje poszukiwanie alternatywnych sposobów myślenia i skłania się ku nowym rozwiązaniom opartym o idee lewicujące, anarchistyczne czy te zmierzające do przywracania “indiańskości”, by zrewidować porządek panujący w gminie. Ich wysiłki motywowane są niezmiennie trudnym

położeniem ludności tubylczej, dyskryminacją, rasizmem, czy nieprawidłowościami związanymi z funkcjonowaniem gminy, polegającymi na przykład na niewłaściwym administrowaniu środkami publicznymi. Niniejsza praca ma charakter analizy antropologicznej bazującej na materiałach zebranych podczas intensywnych badań terenowych z lat 2012-2015 oraz późniejszej studiów nad źródłami i wywiadami z lat 2015-2018. Rozprawa opisuje i analizuje tubylczych liderów z Chenalhó (aktorów), strukturę lokalnej władzy oraz środowisko działania (scenę), jak również przybliża tendencje towarzyszące transformacji społeczności lokalnej. Złożoność społeczno-politycznego życia tubylczej gminy - Chenalhó w regionie Los Altos de Chiapas udaje się zobrazować dzięki rozwiniętemu w IV części rozprawy opisowi *nomen omen* dramatycznych wydarzeń związanych z prezydenturą Rosy Pérez Pérez. Wykorzystane w rozprawie podejście teoretyczne opiera się na ujęciu dramaturgicznym.

Tytuł otwierającego rozprawę wprowadzenia: *Antropolog jako przedstawiciel publiczności, aktor, reżyser, scenarzysta... ja* sugeruje obraną przez autora perspektywę, która kontynuowana jest konsekwentnie w tytułach zarówno kolejnych części jak i rozdziałów. Wszystkie one w sposób zamierzony odwołują się do terminologii teatralnej i właśnie przez jej pryzmat autor przygląda się społeczeństwu. Antropolog jest więc jednocześnie przedstawicielem publiczności, aktorem, reżyserem, scenarzystą i wreszcie także sobą. Dokonuje wielu wyborów: szuka tematu, odpowiedniego ujęcia, miejsc w których musi się pojawić, informatorów itp. Plan badań mimo początkowych założeń i ustaleń rzadko kiedy przebiega w sposób idealny. Karty prac naukowych, projektów, planów badawczych mają wszystko poukładać, tworząc wrażenie kompletności i wyczerpania tematu, dając wyraz kompetencji autora, którego najważniejszą cechą powinna być bezstronność i obiektywizm. Jednakże odkrycie faktu, że wiedza ma źródło przekłada się również na potrzebę poznania kontekstu, którego częścią nieuchronnie jest historia autora i jego cechy osobowościowe, wpływające na przebieg i kształt badań. Warunkują one jego wejście na scenę i podejmowane role. Oczywiście przesadą byłoby twierdzenie, że to wyłącznie wybory antropologa, jego plan, czy osobowość kształtują to co poznawane. Jeśli miałoby tak być mielibyśmy do czynienia z autoportretem etnografa powielanym w zależności od tła i kontekstu. Należy zatem wykluczyć skrajności i przyjąć, że zadanie etnografii i antropologii jest inne, nie tracąc jednocześnie z oczu wagi perspektywy autora i jego pozycji względem badanych. Zakładając, że to nie autoetnografia stoi w centrum tych wysiłków, tylko historia współczesnych liderów, autor przekonuje, że przechodzenie antropologa przez wiele mniej lub bardziej interesujących „dramatów” może mówić „coś” ciekawego również o badanych oraz kontekście. Nie koncentrując się zbyt na sobie oraz akceptując wielość ról jakie należy odegrać pisząc

rozprawę doktorską, szczególnie tą opartą o badania terenowe autor oddaje scenę jej głównym bohaterom – liderom tubylczym z Chenalhó.

W pierwszej części pracy, zatytułowanej *Spojrzenia z foyer*, autor zaprasza czytelnika do miejsca, gdzie zaznajomi się on z kluczowymi dla ujęcia pojęciami, tematami i problemami. Foyer to korytarz lub sala położona obok właściwego miejsca widowiska. Przestrzeń ta przeznaczona jest do oczekiwania, odpoczynku i refleksji publiczności. Właśnie tam widzowie mogą spotkać się przed sztuką, a w czasie przerw porozmawiać na temat tego, co zostało zaprezentowane. Zasadniczo na główny temat rozprawy składają się trzy elementy: 1) liderzy-elity, 2) określenie ich roli i działania oraz 3) transformacja społeczności lokalnej odbywająca się za ich pośrednictwem. W pierwszym rozdziale **(1)** rozprawy autor prezentuje ujęcie dramaturgiczne – wzmiankuje jego długą historię oraz rodowód w literaturze i filozofii. Genezy, których doszukiwać się możemy w różnorodnym spojrzeniu na *topos theatrum mundi*, które znalazły swe specyficzne opracowanie w ramach nauk społecznych. Ujęcie dramaturgiczne rozwijane w rozprawie zaprezentowane zostało na przykładzie trzech autorów: K. Burke’a, E. Goffmana i V. W. Turnera. Ich myśli wskazują na jego trzy główne aspekty, którym poświęcone są trzy podrozdziały. W **pierwszym podrozdziale (1.A.)** z nich Kenneth Burke, amerykański specjalista od retoryki, wychodzi od kwestii języka i komunikacji, by przedstawić nam pięciokątny model (*pentad*), na którego wierzchołkach znajdują się elementy potrzebne do opisanie sytuacji z dzieła literackiego, czy życia społecznego. Przyjrzenie się im ma prowadzić do przybliżenia motywów ludzkich działań i odpowiedzi na kluczowe pytania, które pozwalają na scharakteryzowanie z czym mamy do czynienia. W **drugim podrozdziale (1.B.)** Erving Goffman, kanadyjski socjolog koncentrujący się na komunikacji i interakcji, spogląda na ludzkie relacje, jak na kreacje teatru życia codziennego i by je opisać rozbudowuje ogromny aparat (m.in. występ, kulisy, widownia, rola). W **trzecim podrozdziale (1.C.)**, ostatni z prezentowanych przedstawicieli ujęcia dramaturgicznego, szkocki antropolog Victor Witter Turner, ukazuje rolę dramatu społecznego w rozstrzyganiu kluczowych dla grupy kwestii, które decydują o jej przetrwaniu na innym poziomie lub rozpadzie. Wymienieni autorzy kolejno pomagają nam odkryć dramaturgiczność na poziomie języka, relacji „twarzą w twarz” i procesu społecznego. W **drugim rozdziale (2)** zatytułowanym *Elity i liderzy wkraczają na scenę. Przegląd z perspektywy filozofii, socjologii i antropologii politycznej* prezentowane są rozważania na temat kluczowych dla pracy pojęć. By zobrazować najważniejsze kwestie oraz problemy w definiowaniu liderów i elit autor odwołuje się do klasyków antropologii. Rozdział drugi podzielony jest na pięć podrozdziałów i przedstawia ujęcie liderów i elit kolejno w filozofii **(2.A)**, socjologii **(2.B)** i antropologii **(2.C)**. Dodatkowo czwarta część **(2.D)** poświęcona została systemowi stanowisk (*el sistema de cargos*) swoistej konceptualizacji hierarchii tubylczych władz występujących na obszarze Mezoameryki, w tym Meksyku i Chiapas. W podrozdziale tym

wyróżniono **pięć paradygmatów (i, ii, iii, iv, v)**, których przedstawienie jest niezbędne do ukazania sposobów definiowania systemu stanowisk przez rzeszę badaczy. Ostatni podrozdział **(2.E)** wskazuje na potrzebę odejścia od prób esencjonalnego definiowania liderów i elit oraz proponuje rozwiązanie tego problemu za pomocą tzw. podobieństw rodzinnych zapożyczonych z późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina. **Trzeci rozdział (3)** poświęcony został przeglądowi literatury dotyczącemu zarówno interesującej nas gminy jak i regionu. **W pierwszym podrozdziale (3.A.)** omówione zostały pierwsze prace przybliżające życie Tzotzili, jak również te które uznawane są za klasyczne w studiach nad nimi. W wymienionych pracach problem władzy i jej dystrybucji nie był szczególnie eksponowany, stanowił on raczej wypadkową opisu porządku społecznego, stroniąc od wskazywania wpływów i presji ze strony państwa narodowego, choć spotkać można było w nich opis różnych wariantów systemu stanowisk. **Drugi podrozdział (3.B.)** wskazuje prace, które wykraczają poza orientację funkcjonalistyczną, prezentując tubylców meksykańskich, jako ludzi ukształtowanych w procesie historycznym. Widzimy tam odchodzenie od ukazywania Tzotzili jako najbliższych potomków Majów okresu klasycznego, którzy swym sposobem życia najbardziej przypominają wielkich poprzedników. W prezentowanych pracach drugiego podrozdziału przedstawia się ich jako ludzi włączanych w szersze procesy społeczne i ekonomiczne już od początku procesu kolonizacji i chrystianizacji. **W trzecim podrozdziale (3.C)** ukazane są prace, które poruszają problematykę skupioną wokół ujęć związanych z ujęciami postkolonialnymi, feminizującymi, omawiającymi alternatywę w organizowaniu się tubylców poprzez nowe ruchy, w tym te które kontestują zastany porządek, takie jak neozapatyzm, autonomia tubylcza, czy poszukiwanie trzeciej drogi. **Czwarty podrozdział (4.D.)** skupia się na najnowszych pracach, które bazują na trzech poprzednich etapach przyglądania się Tzotzilom, usiłując wypracować nowe ujęcia i sposoby opisanie złożoności ich życia w ramach coraz większego zanurzenia ich społeczności w kulturze narodowej czy popularnej do czego na swój sposób aspiruje ta rozprawa.

Część II pracy, zatytułowana *Chenalhó i władza: tworzenie sceny* poświęcona jest prezentacji procesu historycznego oraz elementów składających się na kontekst życia i działania liderów tubylczych. Na drugą **(II)** część pracy składają się kolejne trzy rozdziały **(4, 5 i 6)**. **Rozdział czwarty (4)** ma dwudzielny charakter. W pierwszej jego części **(4.A.)** ukazane są elementy i zjawiska o pochodzeniu prekolumbijskim, które mogą posłużyć do opisanie i scharakteryzowania dzisiejszej władzy oraz porządku społecznego panującego w tubylczej gminie Chenalhó. Niektóre z kulturowych pozostałości, które uznajemy za charakterystyczne dla Majów prekolumbijskich (dotyczące ich organizacji społecznej, czy znaczenia religii dla władzy) możemy zidentyfikować w niektórych współczesnych wierzeniach, czy rytuałach praktykowanych w

Chenalhó. Wśród mieszkańców tej gminy utrzymuje się pamięć o istnieniu podziału mieszkańców i rodzin na *calpulli* i lineaje (hiszp. linajes), co przekształciło się z czasem w organizację (tztotz.) *sna*, a później w parafie/wspólnoty (hiszp. parajes/comunidades). Wyobrażenia dotyczące kosmowizji przekładają się na te związane z przestrzenią (pole kukurydzy – milpa; przestrzeń ośrodka polityczno-rytualnego; działania podczas rytuałów i fiest) czy czasem (kalendarz, odwołanie się do ruchu gwiazd, Księżycy czy planet). W drugiej części tego rozdziału **(4.B.)** mowa jest o okresie kolonialnym oraz tym jakie piętno odcisnął on na społecznościach tubylczych, szczególnie na tzw. Majach z gór do których zaliczamy Tzotzili z Chenalhó. W rozdziale tym przechodzi się od krótkiego opisu: **i)** konkwisty i jej wpływu na region majański; **ii)** polityki i administrowania tym obszarem; **iii)** wyzysku i opresji, którym podlegała ludność tubylcza, **iv)** zmian administracyjnych i etnicznych, **v)** oporu wobec religii wprowadzanej przez Hiszpanów; **vi)** życia rodzinnego. Kwestie te tylko z pozoru odległe tematowi odcisnęły piętno na współczesnej władzy i polityce w gminie Chenalhó. W **rozdziale piątym (5)** autor rozprawy koncentruje się na społeczności tubylczej w okresie pokolonialnym, to jest w okresie kształtowania się niepodległego państwa meksykańskiego. Rozdział ten, tak jak poprzedni ma dwudzielną budowę. Pierwsza część **(5.A.)** dotyczy czasów walki o niepodległy Meksyk do czasu Rewolucji Meksykańskiej podzielonego na cztery kluczowe tematy: **(i)** Wojna o niepodległość, **(ii)** Liberałowie kontra konserwatyści, **(iii)** Klerykalizm kontra antyklerykalizm, **(iv)** Kwestia tubylcza w niepodległym Meksyku w okresie przedrewolucyjnym. W drugiej części rozdziału **(5.B.)** opisane zostają czasy porewolucyjne w następującym porządku: **(i)** Rewolucja Meksykańska, **(ii)** Czasy rządów porewolucyjnych, **(iii)** Polityka indygenistyczna od lat 40. do 80. XX w.: *Promotorzy i nauczyciele wkraczą na scenę*, **(iv)** Ku neozapatyzmowi.

Rozdział szósty (6) omawia wybrane współczesne tendencje, które uwydatniły się na scenie polityczno-społecznej Chenalhó a mające swe reperkusje i otwierające nowe pola dla działań oraz rywalizacji liderów. W pierwszym podrozdziale **(6.A)** zaprezentowana zostaje kwestia pojawienia się i instytucjonalizacji organizacji kościołów protestanckich w Chenalhó (SEICH - *Sociedad Evangélica Indígena de Chenalhó*) oraz walka z przymusowym uczestnictwem w składkach na fiesty tradycjonalistów. W drugim podrozdziale **(6.B.)** opisane są poszukiwania trzeciej drogi wobec zaostrzającej się sytuacji na linii państwo – Indianie, która opierała się na dialogu alternatywnym. Organizacja „Las Abejas” korzysta z doświadczeń postępowego katolicyzmu, związanego z diecezją w San Cristobal de Las Casas oraz wyzbyciem się przemocy w rozwiązywaniu konfliktów. Trzeci podrozdział **(6.C.)** poświęcony jest innemu alternatywnemu dla władz oficjalnych ruchowi związanemu z autonomią indiańską. Ta ziściła się na terytorium Chenalhó poprzez utworzenie autonomicznej gminy: San Pedro Polhó. Czwartą,

ostatnią **(6.D.)** tendencją poszerzającą spektrum działalności indiańskich liderów jest pluralizm lokalnej sceny politycznej. Początkowo nie przekładał się on na wyniki wyborów. Dopiero w 2015 roku doszło do zwycięstwa partii innej niż PRI, co szczegółowo zostało opisane w IV części pracy.

W III części rozprawy w dwojaki sposób zaprezentowane są dane uzyskane w ciągu badań terenowych, co ma bezpośredni wpływ na jej konstrukcję. Dwa sposoby patrzenia na lokalną władzę, przywództwo i liderów pozwalają na oddanie złożoności relacji politycznych w gminie, do których wprowadziła nas część poprzednia, a w szczególny sposób rozdział szósty **(6)**. Wskazane zostały tam nowe, współczesne tendencje transformacji politycznej i światopoglądowej, stanowiące świadectwo demokratyzacji społeczności lokalnej, która odbywa się nie bez oporów zwolenników tradycji, pozostających w sojuszu z hegemoniczną partią PRI. Na III część rozprawy składają się rozdział siódmy **(7)** i ósmy **(8)**. W pierwszym z nich **(7)**, opisana zostaje struktura władzy gminy Chenalhó z uwzględnieniem wielu porządków i podziałów, takich jak władze konstytucyjne i tradycyjne, czy *abtel patan* i *nichimal abtel*. Prezentowany obraz tubylczych władz, choć wychodzi od podziału *emic* zaproponowanego i opisanego przez Jacinto Ariasa w latach 80. ubiegłego wieku a dzielący stanowiska na dwie związane ze sobą hierarchię: *abtel patan* **(7.A)** i *nichimal abtel* **(7.B)**, wydaje się być współcześnie niewystarczający. Prezentowane ujęcie stanowi odejście od widzenia stanowisk tylko i wyłącznie przez pryzmat tradycji czy rozumienia ich w świetle konceptualizacji związanych z system stanowisk (*sistema de cargos*), czyli spojrzenia wprowadzonego w latach 30. ubiegłego wieku przez Sola Taxa, a później rozwijanego przez innych badaczy **(2.D.)**. Rozdział siódmy **(7)**, ujawnia hybrydyczność systemu władzy w Chenalhó, co omówione jest na konkretnych przypadkach. Jej charakter jest różnorodny i wynika z odmiennych procesów, związków i wpływów między systemem tradycyjnym a konstytucyjnym **(7.C)**. Prześledzenie perspektywy *emic* i *etic* w patrzeniu na strukturę tubylczej władzy w Chenalhó pozwala stwierdzić, że hierarchie i język, w których dochodzi do ich opisu nie nadążają za zmianami. Drugie spojrzenie przedstawione jest w ósmym rozdziale **(8)**, gdzie autor daje możliwość wglądu w życie tubylczych liderów. Uczynił to na przykładzie siedmiu, a właściwie ośmiu postaci **(8 – od A do G; w 9 rozdziale przedstawiony jest ostatni)**. Przedstawienie historii życia tubylców wskazuje kluczowe tematy, zagadnienia i problemy ważne z perspektywy transformacji życia współczesnych Tzotzili. Reprezentują oni różne pokolenia, zawody oraz funkcje zarówno w gminie, jak i poza nią. Większość z nich w przeciwieństwie do przedstawicieli *nichimal abtel* i *abtel patan* związana jest z szeroko rozumianą edukacją i kulturą. Manuel, Elias, Angel i Moises byli nauczycielami na różnych poziomach edukacji. Moises pracował jako nauczyciel przedszkolny, Manuel i Angel w szkole podstawowej, natomiast Elias na poziomie wyższym, przygotowując innych nauczycieli. Inni, tak jak na

przykład Jacinto i Enrique zatrudnieni zostali w stanowych instytucjach do spraw Indian, gdzie zajmowali się kulturą i językiem. Koniec ich karier zawodowych, w przeważającej większości przypadków, prowadzi do usunięcia się w cień i powrotu do zajmowania się ziemią. Praca ta z reguły związana jest z zaspokojeniem własnych potrzeb, a czasem wręcz prowadzona jest hobbistycznie. Biurokracja państwowa wykorzystuje liderów w określonym czasie, by potem szybko o nich zapomnieć. Ich potencjał nie jest wykorzystany, choć zapraszani są na narady czy mediacje podczas konfliktów. Funkcjonują jako doradcy, którzy jednak tracą bezpośredni wpływ na kształtowanie polityki gminy. Pokazuje to, że potrzeba zmiany optyki i czasu, by tubylczy liderzy mogli skonsolidować swoje siły i stworzyć tubylczą elitę o ile w ogóle jest to możliwe.

Cześć IV rozprawy, zatytułowana *Dramat Rosy*, zawiera szczegółowy opis wydarzeń w gminie Chenalhó z lat 2015-2018. Poprzedza je historia głównej bohaterki, a uzupełnia opis okresu stabilizacji po jej rządach. Treść tej części stanowi źródło dla swoistego rodzaju studium przypadku (*extended case study*), które przedstawia rozłam i konflikt, ukazując jak wyglądać może walka polityczna w którą zaangażowani są liderzy z Chenalhó. W ostatniej części rozprawy dochodzi zatem do przedstawienia czasów kryzysu, który pozwala na łatwiejsze wychwycenie podziałów, interesów, motywów, czy sposobów ich tłumaczenia. W jej skład wchodzi jeden rozdział (9) podzielony na sześć części: prolog, cztery akty (A do D) oraz epilog. Konstrukcja ta wiąże się bezpośrednio z fazami konfliktu, na który można patrzeć jak na dramat społeczny lub jego *climax*. Wyjątkowość tego trudnego okresu dla życia społeczno-politycznego Chenalhó zasadza się na kilku bezprecedensowych wydarzeniach: (1) pierwszy raz w historii na stanowisku burmistrza (*presidenta municipal*) zasiadła kobieta; (2) nie pochodziła ona z hegemonicznego do tej pory PRI; (3) w ramach utraty stanowiska w wyniku głosowania ludowego, (4) skierowała ona sprawę swego odwołania do trybunałów wyborczych różnych instancji (*tribunales electorales*); (5) podjęta przez nią decyzja o jej przywróceniu na stanowisko była zaprzeczeniem woli ludności i w tym sensie stanowiła pogwałcenie tradycji (*usos y costumbres*). Instytucje państwowe za pomocą dostępnych im środków przymusu nie zdecydowały się na wyegzekwowanie wyroku i przywrócenie jej na stanowisko. Rosa jednak nie pozostała bezczynna. W jej rozumieniu stało za nią państwo i prawomocny wyrok. Zorganizowała akcję siłowego odzyskania władzy, co doprowadziło do walk i wielu ofiar. Wydarzenia te porównywane przez mieszkańców do „drugiego Acteal”, sprawiły że oponenci polityczni Rosy zaakceptowali stan faktyczny. Pozwolono dokończyć jej okres urzędowania. Wielkie zamieszanie, niepokoje społeczne i ofiary nie zraziły mieszkańców Chenalhó do ugrupowania, które reprezentowała Rosa. Nawet nieznany los wielkiej sumy pieniędzy, która wyparowała z gminnego budżetu, podczas jej rządów nie storpedowała przejęcia władzy przez byłego skarbnika pochodzącego z jej gabinetu –

Abrahama Cruz Gomeza. Rządy następcy Rosy (2019-2021) okazały się wielkim sukcesem, co zaowocowało jego reelekcją (2022-2024). Abraham Cruz Gómez doprowadził do załagodzenia konfliktu, uznania praw zwaśnionych stron, przede wszystkim tradycyjistów, mimo odmiennej religii wyznawanej przez przewodniczącego gminy (*presidente municipal*). Objęcie władzy przez następcę Rosy zakończyło czas niepokoju w Chenalhó. Do normalizacji sytuacji doprowadziły m.in. dostarczenie wcześniej obiecanych zapomóg finansowych, godzenie się na wręczanie gotówki zamiast pomocy w postaci materiałów budowlanych, instytucjonalizacja różnic wynikających z podziału religijnego, która polegała na powołaniu do życia dwóch biur zajmujących się tymi kwestiami (*subsecretarias*) w ramach struktury urzędu gminy. Pierwsze z nich ds. tradycji i zwyczajów, poświęcone było kultywowanym od stuleci praktykom a drugie ds. religii organizować miało działania kościołów protestanckich i innych w gminie.

Pracę doktorską zamykają konkluzje, które swym tytułem odwołują się do ujęcia dramaturgicznego. W *Głosach z dwóch stron kurtyny* dochodzi do zespolenia myśli zaproponowanych w części teoretycznej z materiałem empirycznym. Konkluzje mają trójdzielny charakter (**C.1; C.2; C.3**). Dochodzi w nich do podsumowania najważniejszych kwestii oraz rozważań prezentowanych w rozprawie. Pierwsza część konkluzji (**C.1**) dotyczy szczegółowo prezentowanych w pracy liderów z Chenalhó. Autor dokonuje w nim ich porównania, bazując na zaprezentowanych historiach życia i biorąc pod uwagę pięć wybranych aspektów. Należą do nich: **i)** kontakt ze światem metyskim, **ii)** posiadanie domu w mieście, **iii)** ambicje polityczne, **iv)** uczestnictwo w stanowiskach *nichimal abtel*, **v)** uczestnictwo w stanowiskach *abtel patan*. Porównanie to pokazuje zasadność tezy o potrzebie odejścia od poszukiwania definicji esencjonalnych, co tylko na konkretnym przykładzie liderów staje się jeszcze bardziej dobitne. Bez wątplenia terminy takie jak lider czy indiańskie elity stają się coraz bardziej pojemne, co ma związek z poszerzającą się sceną i aktywnościami, które ci podejmują. Życie współczesnych liderów tubylczych z Chenalhó nie toczy się tylko w ramach tradycji, czy związanych z nią nakazów, obowiązków i przywilejów (*usos y costumbres*). Widać to w wykonywanych przez nich zawodach, spotkaniach z ludźmi spoza gminy (w ramach czy poza pełnionymi przez nich funkcjami), kontaktach ze światem metyskim za pośrednictwem mediów, czy związanych z posiadanymi w mieście nieruchomościami. Nawet liderzy związani z hierarchiami *nichimal abtel* czy *abtel patan* w większości rolnicy (najczęściej poza przewodniczącym i syndykem) zwiększają swoją partycypację w praktykach, które pochodzą ze świata metyskiego, nie mówiąc już o tych przedstawionych w rozdziale ósmym (**8**). Wyjątkowa rola ostatnich i skala ich bycia w metyskim świecie oraz odgrywane tam role, kończą się najczęściej wraz z kresem działalności zawodowej. Liderzy, choć majątniejsi i posiadający finansowe zabezpieczenie w postaci emerytury, wracają

do działań związanych z uprawą kukurydzy, kawy czy hodowlą zwierząt. Ich doświadczenia zawodowe i obserwacje rzadko kiedy pożytkowane są w sposób, który prowadziłby do rzeczywistego przeorganizowania ważnych dla życia meksykańskich tubylców dziedzin wedle priorytetów, które przyczyniłyby się do systemowej poprawy ich bytowania.

Druga część konkluzji **(C.2)** poświęcona jest analitycznemu przyjrzeniu się wydarzeniom i skutkom związanym z objęciem przez Rosę Pérez Pérez przywódczego stanowiska w gminie Chenalhó. Wgląd we współczesną historię polityczną Chenalhó i spojrzenie na nią przez pryzmat turnerowskiego dramatu społecznego, pozwala na lepsze rozpoznanie powodów, motywacji i sposobów tłumaczenia działań i wydarzeń przez poszczególne strony konfliktu. Historia Rosy jawi się w nim jako *climax* pewnego dłuższego procesu, w którym to nastąpił rozłam, związany z rosnącym brakiem zaufania wobec pewnej grupy liderów PRI, którzy zdołali skoncentrować i zdominować lokalną scenę polityczną. Prowadziło to do kolejnych kryzysów a podejmowane środki zaradcze nie przyniosły rezultatu przyczyniając się do coraz większego kryzysu. Przypadł on na lata 2015-2018 i przyniósł: **i)** pierwszą w historii przegraną PRI w Chenalhó, **ii)** wybór kobiety na stanowisko przywódcze w gminie (*alcaldesa/presidenta municipal*); **iii)** zignorowanie przez nią woli ludu w kwestii jej usunięcia ze stanowiska, **iv)** zaskarżenie tego faktu do meksykańskich trybunałów wyborczych, **v)** wydania przez te wyroku przywracającego ją na urząd, a tym samym jawnego zaprzeczenia prawu tradycyjnemu (*usos y costumbres*), **vi)** a także wobec obaw władz państwowych, związanych z egzekwowaniem tego wyroku, doprowadzenia przez Rosę do siłowego odzyskania władzy w gminie, **vii)** okupionego wieloma ofiarami i brakiem późniejszego rozliczenia winnych. Historia Rosy opisana szczegółowo w rozdziale dziewiątym, zostaje szczegółowo przeanalizowany w świetle turnerowskiego modelu “dramatu społecznego”, gdzie odnaleziona zostaje sekwencja: **1)** naruszenia ładu, **2)** kryzysu, **3)** włączenia procedur naprawczych; **4)** oraz reintegracji na wyższym poziomie lub schizmy. Walka Rosy o władzę, pojawiająca się na pierwszym planie i podnoszenie kwestii poszanowania i ochrony praw kobiet, towarzyszą głębszym zmianom na gminnej scenie politycznej, takim jak: ugruntowania pozycji i kontynuacji rządów prezydenta związanego z partią PVEM, oficjalnego usankcjonowania pozycji kościołów protestanckich oraz oficjalnego uznania ich wpływu na lokalną politykę poprzez utworzenie biura (sub-sekretariatu) ds. religii czy wprowadzenia reform związanych z prawem wyborczym (zmiana terminu wyborów czy możliwość reelekcji).

Trzecia część konkluzji **(C.3)** ma charakter ogólny, autor usiłuje odpowiedzieć na trzy kwestie. Pierwsza **(i)** związana jest z oceną wpływu ogólnomeksykańskiej transformacji na życie Chenalhó. Druga **(ii)** stara się odpowiedzieć na pytanie czy przyglądanie się lokalnemu poziomowi

władz mówi nam coś o szerzej zakrojonych procesach na meksykańskiej scenie politycznej. Natomiast trzecia **(iii)** usiłuje ocenić wkład prezentowanej rozprawy do antropologii polityki.

Na końcu rozprawy znajduje się aneks, gdzie przedstawione są dodatkowe materiały graficzne, które wzbogacają te zaprezentowane i analizowane w rozprawie. W przeważającej mierze manuskrypt oparty został o pracę terenową i wywiady, których wykaz poprzedza bibliografię. Dodatkowo po niej zamieszczony został spis użytych skrótów. Warto wspomnieć, że na kartach rozprawy doktorskiej znajdują się liczne fotografie, które podnoszą walory poznawcze, ułatwiając czytelnikowi zapoznanie się z odległymi geograficznie i kulturowo mieszkańcami Chenalhó. Całość wieńczą cztery streszczenia: jedno dłuższe po polsku i trzy krótsze (w j. polskim, j. hiszpańskim, j. angielskim).

RESUMENES CORTOS:

POLACO

WSPÓŁCZESNE ELITY TUBYLCZE I ICH ROLA W PROCESIE TRANSFORMACJI WSPÓLNOT LOKALNYCH W REGIONIE LOS ALTOS DE CHIAPAS, MEKSYK NA PRZYKŁADZIE TZOTZIŁOW Z GMINY (SAN PEDRO) CHENALHÓ

Celem rozprawy doktorskiej jest przedstawienie tubylczych liderów (tzotzili), tudzież ich grup – elit – biorących udział w kształtowaniu społeczności lokalnej (Chenalhó). Praca ma charakter analizy antropologicznej wykorzystującej dane etnograficzne zebrane podczas intensywnych badaniach terenowych przeprowadzonych w latach 2012-2015 oraz późniejszych studiów źródeł i wywiadów z lat 2015-2022. Podejście teoretyczne prezentowane w pracy doktorskiej opiera się na ujęciu dramaturgicznym obecnym w myśli K. Burke’a, E. Goffmana i V. W. Turnera, wzbogaconym także o idee zawarte w późnej filozofii L. Wittgensteina. Wybór ten ma wpływ nie tylko na rozważania teoretyczne, lecz również na sposób analizowania materiału empirycznego i kompozycję samej pracy. Główna teza podkreśla istotną rolę liderów w procesie transformacji społeczności lokalnej. Mimo długotrwałej ingerencji państwa meksykańskiego w życie społeczne wspólnot indiańskich z których wywodzą się liderzy (indygenizm), współczesne czasy przynoszą nowe formy organizacji społecznej. Życie społeczne wspólnot lokalnych kształtuje się dziś inaczej pod wpływem kościołów protestanckich, nowych partii politycznych, organizacji pozarządowych, czy alternatywnych ruchów społecznych jak neozapatyzm czy autonomizm. Wszystko to przekłada się, pośrednio i bezpośrednio, na kompozycję oraz zmiany w ramach organizacji władzy lokalnej, gdzie porządek tradycyjny współgra z nowymi elementami, z czego wyłania się dotychczas nieznana, hybrydowa całość. Proces transformacji prowadzi ścieżkami dramatów społecznych przechodzących przez takie fazy jak naruszenie ładu, kryzys, włączenie procedur naprawczych, schizma lub reintegracja na wyższym poziomie.

ESPAÑOL

LAS ELITES INDÍGENAS CONTEMPORÁNEAS Y SU PAPEL EN EL PROCESO DE TRANSFORMACIÓN DE LAS SOCIEDADES LOCALES EN LOS ALTOS DE CHIAPAS, MÉXICO: EL CASO DE LOS TZOTZILES DEL MUNICIPIO (SAN PEDRO) CHENALHÓ

El objetivo de la tesis doctoral es presentar a los líderes indígenas (tzotziles) y sus grupos, o sea- las élites- involucradas en la formación de su comunidad local (Chenalhó). El trabajo está constituido por un análisis antropológico basado en los datos etnográficos recopilados durante una intensa investigación de campo en 2012-2015 además de estudios de fuentes y entrevistas posteriores llevados a cabo en el periodo 2015-2022. El enfoque teórico presentado en esta tesis se basa en la concepción dramática presente en el pensamiento de K. Burke, E. Goffman y V. W. Turner además de estar inspirado en algunas ideas procedentes de la filosofía tardía de L. Wittgenstein. Esta elección repercute no solo en las elucidaciones teóricas sino también en la forma de analizar el material empírico y manera de componer la obra. En la tesis principal se afirma el preponderante papel de los líderes en el proceso de transformación de la sociedad local. A pesar de la intervención constante del Estado mexicano en la vida social de las comunidades indígenas de las cuales provienen los líderes (indigenismo), los tiempos modernos generan formas alternativas de la organización. La vida social en las comunidades locales se desenvuelve de manera diferente bajo la influencia de iglesias protestantes, nuevos partidos políticos, organizaciones no gubernamentales o nuevos movimientos alternativos como el neozapatismo, o el autonomismo. Todo esto se traduce, directa e indirectamente, en la composición y transformación dentro de la organización del gobierno local en el que el orden tradicional se combina con los nuevos elementos formando una entidad híbrida, antaño desconocida. El proceso de transformación conduce por los caminos de los dramas sociales, pasando por tales etapas como brecha, crisis, acción reparadora, cisma o reintegración.

INGLÉS

CONTEMPORARY INDIGENOUS ELITES AND THEIR ROLE IN THE PROCESS OF TRANSFORMATION OF LOCAL SOCIETIES IN LOS ALTOS DE CHIAPAS, MEXICO: THE CASE OF THE TZOTZILES OF THE MUNICIPALITY (SAN PEDRO) CHENALHÓ

The doctoral dissertation aims to present indigenous leaders (Tzotziles) and their groups – elites - involved in the shaping of their community (Chenalhó). The work represents an anthropological analysis based on ethnographic data collected during intensive field research in 2012-2015 and subsequent primary source studies and interviews carried out in 2015-2018. The theoretical approach presented in the thesis is based on the dramaturgical concept elaborated by K. Burke, E. Goffman, and V. W. Turner, and enriched with some ideas of L. Wittgenstein's later philosophical work. This choice affects not only the theoretical explanations, but also the way the empirical material is analyzed, and the work is composed in general. The general thesis affirms the crucial role of the leaders in the transformation of the local society. Despite the long-term influence of the Mexican state in shaping the fate of local communities, processes through which these indigenous leaders have emerged (indigenism), modernity has fostered alternative forms of social organization. Social life has been evolving in different way under the impacts of the Protestant churches, new political parties, non-governmental organizations, or alternative social movements such as *neo-Zapatismo*, or *autonomismo*. All this has effected, directly and indirectly, the composition and transformations within local government organizing, where the traditional order combines with the new elements forming a hybrid entity never known before. This process of transformation runs through the varied social dramas, which pass through distinct phases such as: breach, crisis, redress, schism or integration.