

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

DIRECTORIO

Mtro. Carlos Eugenio Ruiz Hernández
Rector

Mtro. Hugo Armando Aguilar Aguilar
Secretario General

Dr. José Radamed Vidal Alegría
Secretario Académico

C.P. José Hugo Ruiz Santiago
Encargado de la Secretaría Administrativa

Dr. Lisandro Montesinos Salazar
Director General de Planeación

Dr. Lorenzo Franco Escamirosa Montalvo
Director General de Investigación y Posgrado

Lic. Víctor Fabián Rumaya Farrera
Director General de Extensión Universitaria

Mtro. Guillermo Álvaro Cancino Rodríguez
Coordinador General de Finanzas

Dra. Sonia Toledo Tello
Directora del Instituto de Estudios Indígenas

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Número 4, primavera-verano 2015
Universidad Autónoma de Chiapas
Instituto de Estudios Indígenas
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

EntreDiversidades.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Consejo Editorial

Graciela Alcalá Moya (*Instituto Politécnico Nacional, México*), Jesús Morales Bermúdez (*Cesmeca-Unicach, México*), Pedro Pitarch Ramón (*Universidad Complutense de Madrid, España*), Jan Rus (*Cesmeca-Unicach, México*), Mario Humberto Ruz (*Centro de Estudios Mayas-UNAM, México*), Juan Pedro Viqueira (*El Colegio de México, México*), Maya Lorena Pérez Ruiz (*DEA, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*).

Comité Editorial

Dolores Aramoni Calderón, Gracia Imberton Deneke, M^a Elena Fernández-Galán, Pablo Salmerón Corraliza, Raúl Pérezgrovas, Sonia Toledo Tello, Susana Villasana Benítez.

Directora de EntreDiversidades: Gracia Imberton Deneke, IEI Unach

Editor: Pablo Salmerón Corraliza

Coordinadora del número: Dolores Aramoni Calderón, IEI Unach

Diseño de portada: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores

Foto de portada: “Bajo relieves en calabazos de Copainalá y Ocozocoautla, Chiapas”, en Donald B. y Dorothy M. Cordry, *Trajés y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*, 1988, Gobierno del estado de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa, Libero-Editor, p. 55, México.

Cuidado de la edición: Comité Editorial IEI Unach

Composición y formación editorial: Pablo Salmerón Corraliza

Técnico página electrónica: Emmanuel de Jesús Ballinas Flores

Dirección electrónica: ceditorialiei@hotmail.com

Página web: entrediversidades.unach.mx

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Año 2, Vol. 1, N° 4, primavera-verano 2015, es una publicación semestral editada por el Instituto de Estudios Indígenas, Blvd. Lic. Javier López Moreno s/n, Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima, C.P. 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, tel. y fax: (01 967) 67 83534, ceditorialiei@hotmail.com. Editor responsable: Pablo Salmerón Corraliza. Licencia Creative Commons 4.0 Internacional. ISSN: 2007-7602. Impreso en Talleres Gráficos de la Unach, Calle Orquídeas No. 45, Colonia Jardines de Tuxtla, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, el día 25 de junio de 2015 con un tiraje de 250 ejemplares. Todos los artículos que integran este volumen fueron arbitrados mediante el método de pares ciegos por expertos. El contenido de los textos es responsabilidad exclusiva de sus autores.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
ARTÍCULOS	
Investigaciones arqueológicas recientes en Gonzalo Hernández, un sitio del Posclásico Tardío en el Soconusco Janine Gasco	13
Los recorridos de San Pedro y Santiago Apóstol: un elemento central en la recreación de la territorialidad nahua-popoluca Emilia Velázquez H.	35
“Somos otros, pero recordamos de dónde venimos como zoques”: aproximaciones a las generaciones post-erupción y sus dinámicas regionales Marina Alonso Bolaños	59
Zoques Chimalapas. Reconfiguraciones identitarias para la defensa del territorio Iliana Amoroz Solaegui	83
Tras las huellas de una tradición: La Virgen de Izamal en Yucatán. Historia, cambios, permanencias y adaptaciones de una imagen de devoción Bertha Pascacio Guillén	117
La regla agustina: amor como apetito. Breve historia del abandono del espíritu agustino por los hermanos predicadores en Chiapas Adriana Di Giacomo	147

SEMBLANZAS

Jan de Vos: una selva de letras para conjurar olvidos 175

Mario H. Ruz

Thomas A. Lee: un amigo desde mi memoria 193

Dolores Aramoni Calderón

RESEÑAS

Willibald Sonnleitner, Elecciones chiapanecas: del régimen posrevolucionario al desorden democrático 203

Shannan L. Mattiace

Arturo Taracena Arriola, De héroes olvidados. Santiago Imán, los huites y los antecedentes bélicos de la Guerra de Castas 209

Imán, los huites y los antecedentes bélicos de la Guerra de Castas

Mónica Toussaint

Información colaboraciones 215

PRESENTACIÓN

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades dedica la sección temática de su cuarta entrega al pueblo zoque, con cuatro artículos acerca de los grupos asentados en Chiapas, Veracruz y Oaxaca. En ellos se abordan, desde diferentes perspectivas, cuestiones relacionadas con los territorios ocupados por grupos de origen zoque y se discuten otras tales como la ocupación y aprovechamiento del espacio, los procesos históricos que han influido en el desarrollo de estrategias de posesión y defensa del territorio, así como los significados simbólicos del mismo.

El número abre con un artículo de Janine Gasco, en el que nos ofrece información no sólo de un pequeño poblado de origen mixe-zoque del Posclásico Tardío en la costa de Chiapas, sino también acerca de la complejidad y dificultades del estudio de dicho periodo en medioambientes tropicales; sus propuestas metodológicas para el estudio de este tipo de sitios son un aporte importante que nos permiten acceder al conocimiento de la vida cotidiana de pequeñas comunidades rurales.

Emilia Velázquez discute en su texto los conceptos de territorio, espacio, propiedad y posesión de la tierra entre los nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz. Mediante la narración de una larga historia de las vicisitudes de estos grupos, desde la época prehispánica a la actualidad, sustentada en documentación de archivo y trabajo de campo, nos muestra no sólo la larga ocupación de un

territorio que también requirió de una apropiación simbólica del espacio en la actualidad.

En su colaboración, Marina Alonso nos ofrece una panorámica acerca de la generación de jóvenes que nacieron en los asentamientos de desplazados zoques por la erupción del volcán El Chichonal en 1982, muchos de los cuales, ante la falta de tierras, han diversificado sus expectativas de vida por medio de la participación en programas educativos y el manejo de tecnologías de la comunicación, a partir de lo cual reivindican una identidad e intentan rescatar una tradición cultural.

Cierra la sección temática el artículo de Iliana Amoroz acerca del territorio de Los Chimalapas, Oaxaca, en el que se describe la lucha de sus habitantes *chimas* por defenderlo. A lo largo del texto se abordan diversas temáticas relacionadas con esta defensa, como los conflictos interestatales Chiapas-Oaxaca, las políticas de desarrollo, el poblamiento del territorio por diversos grupos y la construcción de una identidad territorial *chima* junto a la defensa de sus recursos naturales.

En la sección abierta, la revista aloja el artículo de Bertha Pascacio, quien nos ofrece una interpretación histórica sobre las imágenes de la virgen de Izamal y la devoción rendida a ella en Yucatán, así como información acerca de la religiosidad en ese estado; no sólo muestra una interpretación iconográfica sino que la compagina con la tradición oral.

Por su parte, Adriana Di Giacomo escribe acerca de los frailes dominicos en la colonial Provincia de Chiapa, en particular el cómo se fueron alejando del espíritu evangélico basado en la regla agustina de la caridad. Discute cómo los predicadores fueron perdiendo ese espíritu y se convirtieron en acumuladores de propiedades y extractores de recursos de los pueblos indios que administraban.

El volumen recoge la semblanza de Jan de Vos escrita por Mario H. Ruz, misma que da cuenta de algunos aspectos de la vida de De Vos, destacando sus importantes contribuciones a la historia de Chiapas y haciendo una concienzuda revisión de su obra, en un excelente homenaje al historiador flamenco.

Por su parte, Dolores Aramoni nos presenta en un texto breve las palabras que pronunció en el primer aniversario luctuoso del gran arqueólogo “chiapaneco” Thomas A. Lee, donde nos menciona

algunas de sus aportaciones más importantes para el conocimiento del pasado de Chiapas.

Cierran el número dos reseñas. La de Shannan L. Mattiace, que analiza críticamente el libro de Willibald Sonnleitner, *Elecciones Chiapanecas: del régimen posrevolucionario al desorden democrático*, e invita a su lectura en función de la originalidad del texto que permite una mejor comprensión de los procesos electorales en México con énfasis en los chiapanecos. Por último, Mónica Toussaint reseña el libro de Arturo Taracena, *De héroes olvidados. Santiago Imán, los huites y los antecedentes bélicos de la Guerra de Castas*, texto que abona a la comprensión de un momento clave de la historia yucateca decimonónica y a temáticas claves de ese siglo como el caudillismo y el nacimiento del nacionalismo con tintes regionales.

Mtra. Dolores Aramoni Calderón
Coordinadora del número

**INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS RECIENTES EN
GONZALO HERNÁNDEZ, UN SITIO DEL POSCLÁSICO
TARDÍO EN EL SOCONUSCO**

**RECENT ARCHAEOLOGICAL RESEARCH AT GONZALO
HERNÁNDEZ, A LATE POSTCLASSIC SITE IN THE
SOCONUSCO**

Janine Gasco¹

Resumen: Este artículo analiza los resultados de recientes investigaciones arqueológicas en el sitio Posclásico Tardío de Gonzalo Hernández, ubicado en la región Soconusco de Chiapas. Los datos proporcionan evidencia de la cronología y los tipos de actividades llevadas a cabo en el lugar. Aunque la ocupación predominante se dio en el Posclásico Tardío, se encontraron pruebas de que también el sitio fue habitado periódicamente desde el periodo Formativo Temprano hasta dicho Posclásico Tardío. Los artefactos encontrados consisten en materiales domésticos característicos de una pequeña comunidad rural. El hecho de que tiene sólo unos pequeños montículos bajos y pedacería de material doméstico indica que la mayoría de las casas eran construidas a nivel del suelo e ilustra por qué muchos sitios del Posclásico Tardío en el Soconusco han sido difíciles de encontrar, contribuyendo a un subregistro del número de sitios del Posclásico Tardío en la región.

Palabras clave: periodo Posclásico Tardío, Soconusco, patrones de asentamiento.

¹ Doctora en antropología por la Universidad de California, Santa Barbara; profesora de antropología en California State University, Dominguez Hills. Temas de investigación: arqueología, etnohistoria, antropología del medio ambiente.

Correo electrónico: jgasco@csudh.edu

Fecha de recepción: 07 10 14; Fecha de aceptación: 25 03 15.

Abstract: This article discusses the results of recent archaeological research at the Late Postclassic site of Gonzalo Hernández, located in the Soconusco region of Chiapas. The data provide evidence for the site's chronology and the kinds of activities carried out there. Although the predominant occupation at the site took place in the Late Postclassic period, there was evidence that it was also inhabited periodically from the Early Formative period until the Late Postclassic period. Artifacts consist of domestic materials that would be expected in a small rural community. Certain characteristics of the site—the fact that it has only a few small low mounds and domestic debris indicates that many houses must have been constructed at ground level—illustrate why many Late Postclassic sites in the Soconusco have been difficult to find previously, contributing to underreporting of Late Postclassic sites in the region.

Keywords: Late Postclassic period, Soconusco, settlement patterns.

En la región Soconusco hoy no se habla la lengua zoque, sin embargo en el pasado los residentes hablaban una lengua llamada por los lingüistas “tapachulteca”, de la familia mixe-zoqueana —perteneciente a la rama mixe—. Dos formas de nahua también se hablaron en la región a finales del siglo XV, y en algunas comunidades se comunicaban en mam, otra de las lenguas mayas (Thomas, 1974; Knab, 1980; Campbell, 1988; Ponce, 1991 [1586]; Gasco, s.f.). El paisaje lingüístico en Soconusco siempre fue complejo debido a que la región ocupa un corredor natural que vincula Centroamérica con Norteamérica.

La situación lingüística se hizo aún más diversa en la época colonial, cuando la corona española animó la migración hacia el Soconusco para contrarrestar las altas tasas de despoblación, a mediados del siglo XVII se hablaban ocho idiomas en la región (Reyes, 1961). Pero a principios del siglo XX, los últimos tapachultecos dejaron de existir (Campbell, 1988). Más tarde, hablantes del idioma mam llegaron a varias comunidades del Soconusco (Campbell, 1988), el tuzanteco

—variedad del motozintleco— se hablaba en Tuzantán (Schumann, 1969), y había un pequeño número de hablantes nahuas en Huehuetán (Knab, 1980). Hoy la mayoría de los habitantes del Soconusco hablan español.

Las investigaciones arqueológicas discutidas aquí se concentran principalmente en una sola comunidad llamada Gonzalo Hernández.² Es muy probable que la comunidad estuviera habitada por hablantes de tapachulteco en el periodo Posclásico Tardío. Por lo anterior, esta investigación contribuye, en cierta manera, al mejor entendimiento de algunos parientes distantes de los hablantes del zoque actual que vivieron de cinco a ocho siglos en una comunidad del Soconusco.

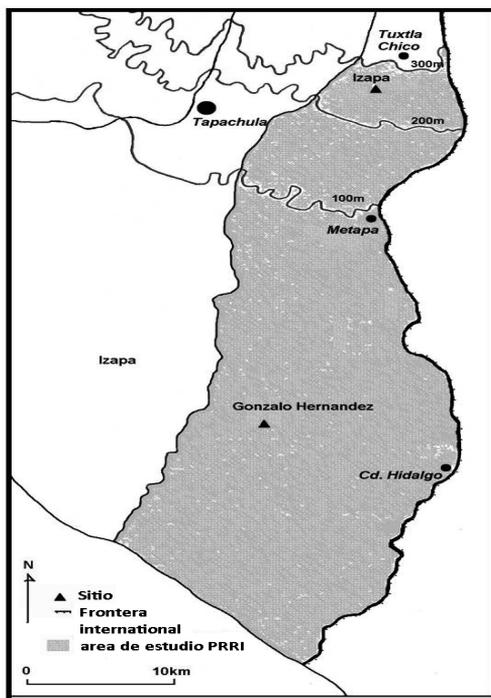
El trabajo arqueológico de campo se realizó en el sitio Gonzalo Hernández en el verano de 2011 como parte del Proyecto de Reconocimiento Regional de Izapa (PRRI).³ El área de estudio PRRI se encuentra en el sureste de Chiapas, entre el río Cahuacán y el río Suchiate —frontera México-Guatemala— y entre el Océano Pacífico y la zona montañosa al norte de Izapa (ver Figura 1). Mientras que la mayor parte del proyecto consistió en el reconocimiento de la región, la investigación se centró principalmente en Izapa (Rosenswig et al., 2013), donde se ubicaron tres sitios para excavaciones limitadas. Gonzalo Hernández fue uno de ellos, y se eligió como pequeña ventana del periodo Posclásico en el área de estudio. Muy pocas investigaciones arqueológicas relacionadas con esta etapa se han realizado en el área (ver Navarrete, 1996). La mayoría de lo que sabemos sobre este periodo en el Soconusco es por lo estudiado a aproximadamente 80 km al noroeste

² Agradecimientos: El trabajo de campo y de laboratorio no habría sido posible sin el apoyo de El Consejo de Arqueología, INAH; National Science Foundation (#0947787); Robert Rosenswig, SUNY-Albany; California State University, Dominguez Hills; beca del College of Natural and Behavioral Sciences; los dueños del sitio Gonzalo Hernández, Óscar Chacón, Miguel Mejía; don Jorge Hernández; mis alumnos Alicia Angel, Scott Bigney, Michelle García, y los ayudantes de campo Martín Roblero, Floriberto Cruz, Vicente González, Marcos Pérez, Roberto Xon, Pedro Cruz, Eliseo Hernández, Gerardo Gómez, Mainor Ochoa, José Hernández, Demesio Cruz y Haroldo López.

³ PRRI fue financiado por National Science Foundation, #0947787, concedido al investigador principal, Dr. Robert Rosenswig, University at Albany SUNY, y co-investigador principal, Dra. Janine Gasco, California State University, Dominguez Hills.

de PRRI como parte del Proyecto Soconusco y Proyecto del Soconusco Posclásico (Gasco, 2003; Voorhies y Gasco, 2004). Así que el trabajo en Gonzalo Hernández promete ampliar nuestra comprensión del periodo Posclásico Tardío en el Soconusco.

Figura 1. Ubicación del sitio arqueológico



Fuente: Elaboración propia.

Comenzamos con un resumen del trabajo arqueológico de campo en Gonzalo Hernández. Se continúa describiendo brevemente los artefactos recuperados y lo que pueden decirnos sobre la cronología del sitio, actividades, y cómo Gonzalo Hernández estaba vinculado a otras comunidades de la región y fuera de ella. Por último, se examina la cuestión de los patrones de asentamiento, específicamente cómo está organizado el sitio y de qué manera se integra en el sistema de asentamiento regional.

Descripción del trabajo de campo

Gonzalo Hernández está ubicado en la llanura baja costera del Soconusco a una altura de aproximadamente 25 metros sobre el nivel del mar. Después de las visitas iniciales al sitio,⁴ apreciamos que la comunidad era pequeña, de alrededor de cinco hectáreas, y que constaba de ocho pequeños montículos o plataformas de tierra —referido al “núcleo” del sitio, Figura 2—. La cerámica encontrada durante estas visitas nos indicó que el sitio fue ocupado en el periodo Posclásico Tardío.

El trabajo de campo de 2011 en Gonzalo Hernández comenzó en un buen momento; la tierra acababa de ser rastrada mecánicamente para soltar el suelo, las semillas se habían sembrado y las plantas de maíz apenas despuntaban sobre la superficie. Por ello, hubo una visibilidad excelente de la superficie. Después de un reconocimiento más detallado de los alrededores, descubrimos que el sitio se extendía a las propiedades contiguas hacia norte y sur, donde se encontraron ocho montículos adicionales en una extensión de más de 40 hectáreas (Figura 2). El sitio probablemente abarca un poco más allá de los límites de las tres granjas donde trabajamos, aunque muy pocos materiales arqueológicos se observaron en las propiedades vecinas.

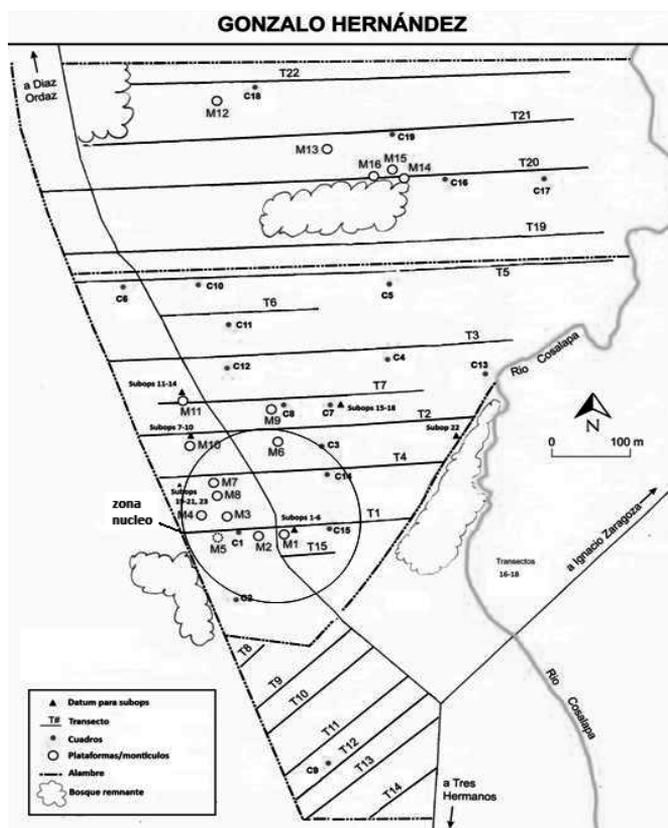
Nuestro objetivo original era excavar varios pozos pequeños de prueba a través de las cinco hectáreas originalmente identificadas como el núcleo del sitio, pero una vez que se hizo evidente que éste se extendía sobre un área mucho más grande, desarrollamos un plan para hacer también extensas recolecciones de superficie, posible gracias a la excelente visibilidad del momento. Materiales de la superficie se colectaron de dos maneras: establecimos 22 transectos a través del sitio, y recogimos lo existente en espacios de 1 m² a intervalos de 10 metros a través de los transectos; no encontramos materiales arqueológicos en tres de ellos.⁵ Un total de 712 unidades de 1 m² fueron elegidas en los

⁴ El Dr. Rosenswig visitó el sitio por primera vez en 2001. Él y Gasco fueron posteriormente en 2009 para planear la propuesta PRRI.

⁵ La ubicación de los transectos fue determinada, en parte, por los propietarios para reducir el daño al maíz. Nótese que no hubo materiales en los transectos 16-18; al preguntar, el dueño nos dijo que el suelo de esta área fue sacado por máquina para

19 transectos trabajados. Después, en áreas donde había abundantes materiales de superficie, hicimos colecciones en cuadros de 10 x 10 m. Estas colecciones son particularmente útiles porque proporcionan muestras de todo el sitio y la posibilidad de tener una idea más detallada de su cronología, además de los patrones de actividad, así como para comprender mejor el patrón de asentamiento interno.

Figura 2. Mapa del sitio



Fuente. Elaboración propia.

construir un camino, así que tenemos datos de 19 transectos.

Recolecciones de superficie dentro de los cuadros y en otros lugares del sitio nos permitieron aumentar nuestra muestra de cerámica y comprender mejor los patrones de uso de las varias categorías de cerámica. También excavamos 23 pozos de prueba, generalmente en grupos de cuatro pozos adyacentes. En la mayoría de los casos excavamos en niveles arbitrarios de 10 cm, excepto en aquellos donde observamos niveles naturales o niveles culturales. En la Figura 2 anterior podemos ubicar los montículos/plataformas, transectos, cuadros y pozos de prueba, así como otras características naturales y construidas.

Gonzalo Hernández, artefactos: cronología, actividades, patrones de interacción

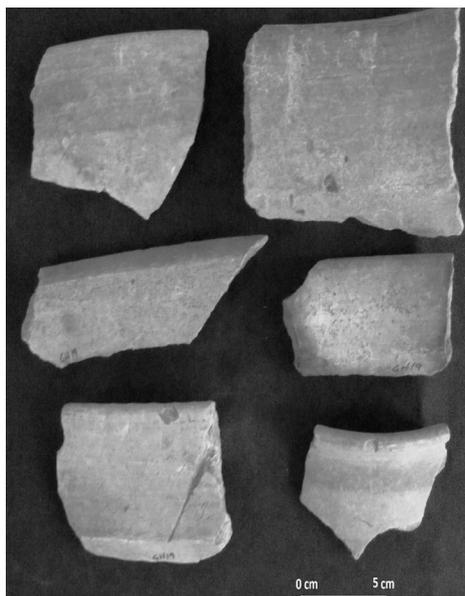
Materiales recuperados de las recolecciones de superficie y las excavaciones incluyeron una amplia muestra de desechos domésticos que constituyen restos materiales de la vida cotidiana de los habitantes de pequeñas comunidades o zonas rurales. Las categorías de artefactos incluyen tiestos, artefactos de obsidiana, malacates, pesos de redes para pesca, fragmentos de piedras para moler, figurillas y bajareque.

Más de 24,000 tiestos fueron recuperados de la superficie y en depósitos excavados, y más de 6,800 de éstos eran diagnósticos, representando 28% del total.⁶ Ochenta y ocho por ciento de los tiestos diagnósticos son del Posclásico Tardío, mientras 12% resultó de periodos anteriores, desde el Formativo Temprano hasta el Posclásico Temprano, confirmando nuestra impresión inicial de que el sitio pertenece principalmente al periodo Posclásico Tardío. La cerámica recuperada de los transectos reveló que la ocupación dominante de la mayor parte del sitio también ocurrió durante ese periodo, no obstante en algunas áreas hubo ocupación anterior, señalando que los habitantes del Soconusco encontraron esta ubicación favorable para el hábitat humano por más de 3,000 años.

⁶En las recolecciones de superficie —no transectos o cuadros— sólo recogimos tiestos diagnósticos, así que esta práctica infla el porcentaje encontrado de este tipo.

La gran mayoría de los tiosos corresponde a vasijas sencillas, utilitarias, usadas para el almacenamiento, la preparación y el consumo de alimentos y líquidos; algunos fueron pintados o tenían otros elementos decorativos (Foto 1). La presencia de malacates revela que residentes de la comunidad hilaban algodón (Foto 2), y varios fragmentos de cerámica tenían impresiones de tela (Foto 3). Los pesos de redes (Foto 4) habrían sido utilizados para la pesca en el río Cosalapa, que recorre el lado oriental del sitio. Casi 500 artefactos de obsidiana fueron recogidos y se clasifican en núcleos, navajas prismáticas y otros fragmentos pequeños que representan las fuentes de obsidiana de Pachuca, Pico de Orizaba, El Chayal, Ixtepeque y San Martín Jilotepeque.⁷ Más de 60 fragmentos de manos y metates fueron hallados, la mayoría en un solo lugar donde los propietarios los habían amontonado para evitar daño en la máquina rastradora. Fragmentos de bajareque encontrados en el sitio indican cómo se construyeron muchas de las estructuras.

Foto 1.



⁷ Scott Bigney catalogó la obsidiana y realizó el análisis de fuentes utilizando un instrumento de fluorescencia de Rayos X portátil. Este análisis es preliminar.

Foto 2.

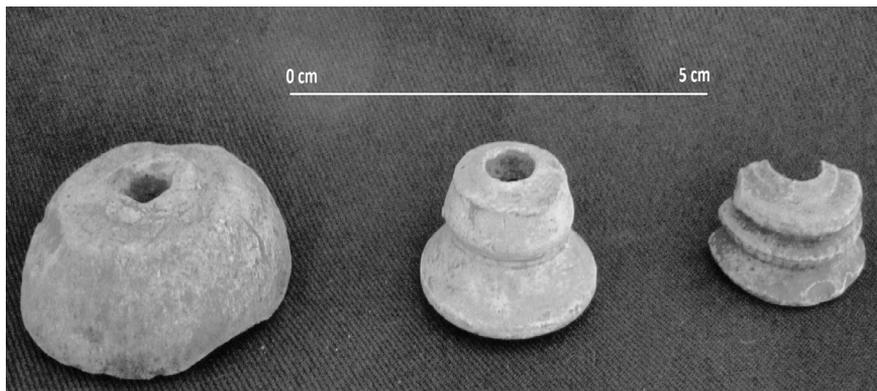


Foto 3.

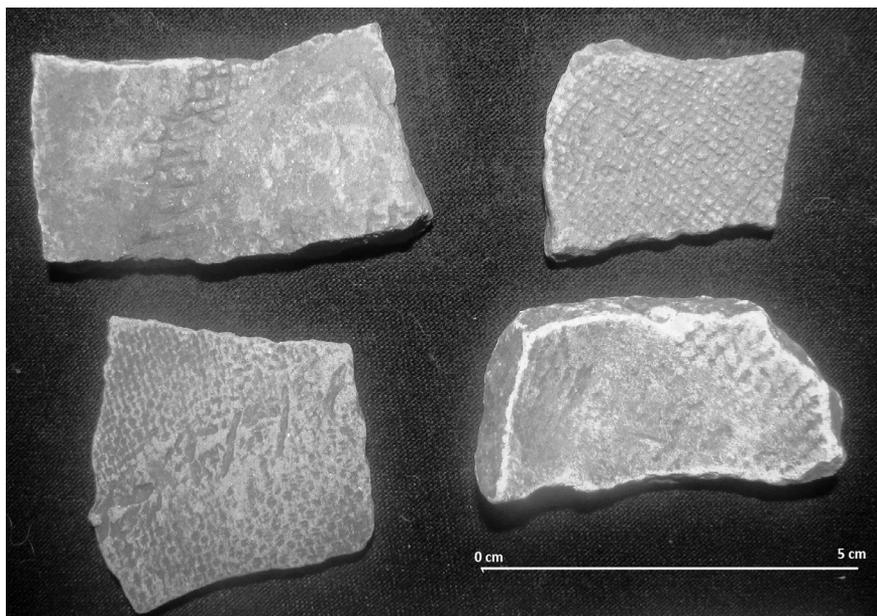


Foto 4.



En comparación con otros sitios del Posclásico Tardío del Soconusco (Gasco, 2003; Voorhies y Gasco, 2004), los artefactos encontrados en Gonzalo Hernández sugieren que los residentes no tenían acceso amplio a materiales importados o de lujo, aunque comparten los gustos del consumidor básico con otras personas del mismo periodo en la región. Los objetos metálicos eran notablemente ausentes del ensamblaje, que sí hemos encontrado en otros sitios del Posclásico Tardío, lo que sugiere de igual manera que los residentes carecían de acceso a ciertas mercancías importadas de valor (véase Voorhies y Gasco, 2004). Tampoco encontramos en Gonzalo Hernández joyería, categoría de artefacto que sí apareció en otros sitios del Posclásico Tardío en el Soconusco (Voorhies y Gasco, 2004). La gran mayoría de los tiestos

(90%) es cerámica utilitaria, seguramente producida localmente. Esta alfarería presenta las mismas formas básicas dadas en todos los sitios de esa época. Las jarras, ollas, cajetes y comales de Gonzalo Hernández son prácticamente idénticos a las formas identificadas en otros lugares (Voorhies y Gasco, 2004), y menos de 10% de los tiestos proviene de tipos que pueden haber sido producidos, o por lo menos inspirados, en lugares más distantes.⁸

En contraste con otros sitios del Posclásico Tardío, donde la obsidiana importada del centro de México —Pachuca, Pico de Orizaba— tiende a representar más de 50% de ensamblajes (Braswell, 2003; Clark et al., 1991), en el caso de Gonzalo Hernández, menos de 20% de este material es de México central, y más de 80% es de las fuentes guatemaltecas de El Chayal, San Martín Jilotepeque e Ixtepeque. Esto indica que la comunidad tenía menos acceso a la obsidiana más valorada —la de Pachuca o Pico de Orizaba— por la gente del Posclásico Tardío en el Soconusco y otros lugares. Sin embargo, el hecho de que no usaran obsidiana de Tajumulco, el yacimiento más cercano pero de baja calidad (ver Clark et al., 1991), indica que los residentes de Gonzalo Hernández, por lo menos, tenían acceso a obsidiana de cierta calidad, pero no a la más apreciada.

Una forma de decoración de cerámica muy popular en Gonzalo Hernández era la de los soportes zoomorfos, hechos en moldes, que habrían sido soportes para cajetes trípodes (véase Voorhies y Gasco, 2004). En Gonzalo Hernández fueron encontradas seis formas zoomorfas distintas (Foto 5). Los animales más populares eran aves, y de ellas existen cuatro tipos: uno, parecido al pavo ocelado (*Meleagris ocellata*); otro posiblemente sea un zopilote rey (*Zopilote rey*); hay un ave con una cresta, tal vez hocofaisán (*Crax rubra*), y finalmente lo que podría ser un aguililla, quizá *Spizaeus tyrannus* o *Spizaeus ornatus*. Los soportes también presentan formas de jaguar y de un cocodrilo.

Soportes zoomorfos en las mismas formas básicas fueron encontrados en El Aguacate (Mazatán) y en un sitio Posclásico Tardío encontrado durante la encuesta PRRI sur de Gonzalo Hernández. Un interés

⁸ Está en proceso un análisis de activación por neutrones que nos proporcionará más detalles sobre centros de producción de la cerámica.

similar en figuras zoomorfas se puede ver en las manijas de vasijas, con forma de jaguar o murciélago, posiblemente también de una serpiente y un animal no identificado de nariz larga (Foto 6).

Foto 5.



Foto 6.



Además encontramos fragmentos de figurillas (Fotografías 7a y 7b), algunas muy parecidas a ejemplos encontrados en el área de Escuintla, y otras de animales (Fotografía 8). Así como fragmentos de lo que pudo haber sido un incensario con forma de calavera (Fotografía 9), y varios mangos de incensarios tipo “sartén”.

Foto 7a.

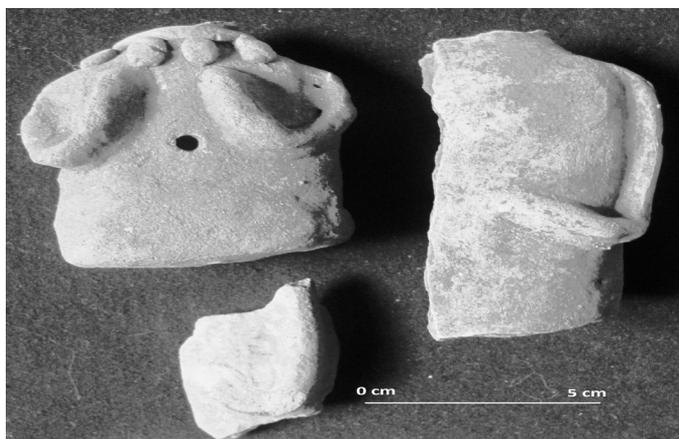


Foto 7b.

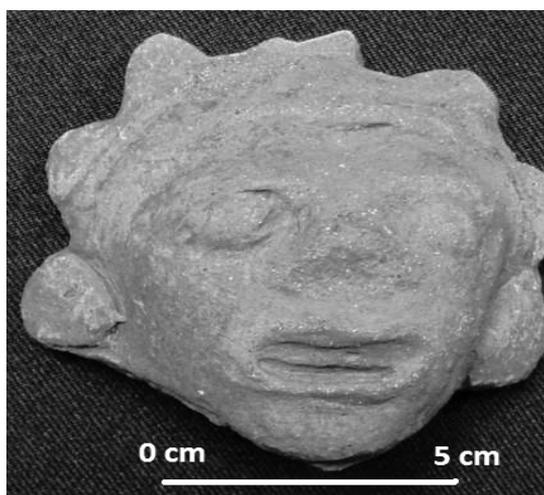


Foto 8.



Foto 9.



Patrón de asentamiento en Gonzalo Hernández

Es bien sabido que en muchas partes de Mesoamérica hubo menos énfasis en la construcción de montículos en el periodo Posclásico Tardío (véase Andrews, 1993; Blanton et al., 1993; Smith, 1993), y que los montículos construidos eran muy bajos y pequeños en muchos casos (ver Bove, 2002). Los dieciséis montículos en Gonzalo Hernández tienen menos de un metro de altura y, de hecho, la mayoría son de alrededor de medio metro o menos. Esta práctica presenta un problema particularmente serio en las tierras bajas tropicales de Mesoamérica debido a que por mucho tiempo han estado cubiertas de densos bosques, y como resultado los sitios sin montículos o con sólo unos montículos bajos han sido y son difíciles de encontrar.

Un estudio llevado a cabo en la década de 1960 al sureste del área de estudio PRRI concluyó que la zona había sufrido un abandono casi total en el periodo Posclásico (Coe y Flannery, 1967), por estar parte de la zona densamente arbolada encontraron muy pocos sitios del Posclásico en su reconocimiento. Ahora parece probable que esta aparente ausencia de sitios posclásicos no fue debida a que la zona había sido abandonada, sino porque mucha gente en esta región ya no construyó sus casas encima de montículos o plataformas del periodo Posclásico, haciendo casi imposible encontrar los sitios.

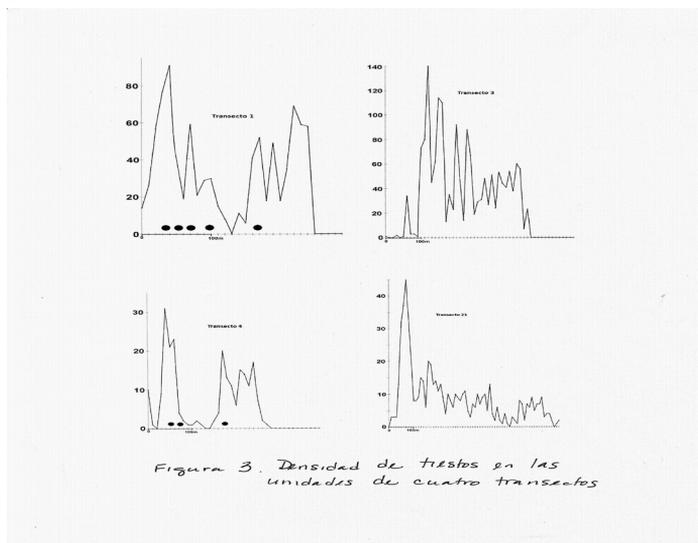
El problema está ilustrado por una pequeña área de bosque remanente ubicado en la parte norte del sitio (ver Figura 2). El propietario nos relató que cuando taló el bosque, aproximadamente veinte años antes, dejó esta pequeña área arbolada porque quería mantener alguna en su propiedad —nótese que también mantuvo parte del bosque remanente en la parte noroeste del sitio donde se encuentra su casa—. Esta área de bosque se encuentra rodeada por evidencia de ocupación con densidades de tiestos relativamente altos, y hay tres montículos/plataformas muy cerca. Sin embargo, cuando realizamos un sucinto reconocimiento dentro del bosque remanente en busca de montículos y otros materiales arqueológicos no encontramos nada en la superficie. Hace veinte años, un reconocimiento de la zona circundante a Gonzalo Hernández habría fracasado en encontrar el sitio. Lamentablemente,

ahora con la deforestación tenemos una mayor probabilidad de encontrar muchos sitios del Posclásico en la región Soconusco.

Por lo tanto, la evidencia de Gonzalo Hernández nos ayuda a entender por qué ha sido difícil localizar en el pasado sitios posclásicos en el Soconusco. Estos datos pueden ayudarnos a entender más acerca de una categoría de sitio que rara vez se estudia: la de pequeños montículos bajos donde la ocupación se extiende mucho más allá de la zona delimitada por la existencia de montículos/plataformas, aunque puede haber sido común en el Posclásico Tardío.

Algunas de las complejidades asociadas con los patrones residenciales y la construcción de montículos/plataformas en Gonzalo Hernández tienen que ver con un patrón que probablemente existe en otros sitios del Posclásico, se ve en la evidencia de los transectos 1, 3, 4, y 21 (ver Figura 3). La Figura 3 muestra la densidad de tuestos por metro cuadrado en las unidades de recolección a través de los cuatro transectos —de oeste a este—. Los círculos en negro indican la ubicación de montículos cercanos a los transectos.

Figura 3. Densidad de tuestos en las unidades de cuatro transectos



Fuente: Elaboración propia.

El transecto 1 se ubica en la parte del sitio que tiene la mayor densidad de montículos. En su extremo oeste, donde se encuentran los montículos, la densidad de tiestos es alta, pero también hay otras ubicaciones con densidades altas en la parte este del transecto, donde no hay montículos en absoluto. Al extremo este del transecto se encuentra una llanura sujeta a inundaciones periódicas del río Cosalapa, donde no se hallaron materiales arqueológicos debido a estas inundaciones, existiendo depósitos profundos de cieno.

Los datos del transecto 3 son sorprendentes. Aquí no hay montículos, por eso inicialmente supusimos que iba a marcar el límite del sitio. En cambio, las densidades de fragmentos son bastante altas de manera intermitente a través de casi toda la longitud del transecto. En general, las densidades de tiestos son más altas que las de los transectos 1 y 4. La interpretación más probable para esto es que muchos de los habitantes de la comunidad construyeron sus casas a nivel de suelo en lugar de ubicarlas encima de montículos o plataforma.

A lo largo del transecto 4, hay un patrón algo similar al transecto 1, aunque la densidad de tiestos es más baja. Aquí, también, las densidades de tiestos eran más altas cerca de los montículos, pero las densidades no bajaron mucho en lugares donde no los hay y, como en el transecto 1, vemos donde la llanura de inundación comienza en su extremo este.

Finalmente, el transecto 21 está en el extremo norte del sitio donde se encuentran algunos montículos, aunque sólo un montículo está cerca del transecto. En él, la densidad de tiestos es muy baja, sin embargo todavía muy constante a través del transecto.

Los análisis realizados sobre la cerámica de Gonzalo Hernández recolectada en los transectos proporcionan información importante sobre varios aspectos de los patrones de asentamiento. En primer lugar, varios rasgos físicos claves del sitio ilustran por qué los sitios del Posclásico han sido difíciles de encontrar utilizando técnicas de estudio tradicionales que dependen de la presencia de montículos. En Gonzalo Hernández, los montículos son muy bajos y visibles solamente cuando la deforestación ha tenido lugar, las recolecciones de superficie dejan claro que muchos residentes de la comunidad no construyeron sus

casas sobre montículos o plataformas. Estas observaciones tienen serias implicaciones para la identificación de los sitios del Posclásico y para hacer las estimaciones de población en la región del Soconusco y en otros lugares, y sugieren que la conclusión de que había despoblación en el Posclásico en algunas regiones que fueron densamente arboladas con una cubierta vegetal densa debe ser reconsiderada.

Con respecto a dónde cabe Gonzalo Hernández en el patrón de asentamiento regional, la evidencia sugiere que se trataba de una pequeña y dispersa comunidad donde las casas —algunos montículos de plataforma y otros a nivel de suelo— estaban diseminadas en un área grande. La ausencia de uno o más montículos más altos y grandes que otros sugiere que no había mucha diferencia, en término de estatus, de una familia a otra. Presumiblemente era una comunidad con familias dedicadas a la agricultura y otras actividades, similares a muchas comunidades rurales en la región de hoy, donde el paisaje es un mosaico de casas, huertos caseros, pequeños campos agrícolas, y áreas de bosques.

Como una pequeña comunidad agrícola, Gonzalo Hernández probablemente habría estado sujeta a uno de los principales centros de la región, Coyoacán, pueblo desaparecido al suroeste de Gonzalo Hernández, o posiblemente Ayutla, hoy Tecún Umán, Guatemala, al sureste de Gonzalo Hernández, dos de los ocho pueblos del Soconusco identificados en la Matrícula de Tributos que deben haber sido grandes centros en el periodo Posclásico Tardío (Gasco y Voorhies, 1991; Voorhies y Gasco, 2004). Parece que los residentes de Gonzalo Hernández perecieron poco después de la invasión española, víctimas de las enfermedades que aniquilaron hasta 90% de la población natal de Soconusco (Gasco, 1989), y tal vez los que quedaron se trasladaron a otro lugar. No hay evidencia de que la comunidad sobreviviera en el periodo colonial.

Bibliografía citada

Andrews, Anthony P., 1993, "Late Postclassic Lowland Maya Archaeology", *Journal of World Prehistory*, vol. 7, pp. 35-79.

- Blanton, Richard E., Stephen A. Kowalewski, Gary M. Feinman y Laura M. Finsten, 1993, *Ancient Mesoamerica: A Comparison of Change in Three Regions*, Second edition, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bove, Frederick J., 2002, "The archaeology of Late Postclassic settlements on the Guatemala Pacific Coast", en Michael Love, Marion Popenoe de Hatch y Hector L. Escobedo (coordinadores), *Incidents of archaeology in Central America and Yucatan: Essays in Honor of Edwin M. Shook*, University Press of America, Lanham, MD, pp. 170-216.
- Braswell, Geoffrey E., 2003, "Obsidian Exchange Spheres", en Michael E. Smith and Frances F. Berdan (coordinadores), *The Mesoamerican Postclassic World*, University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 131-158.
- Campbell, Lyle, 1988, *The Linguistics of Southeastern Chiapas, Mexico*, Papers of the New World Archaeological Foundation, vol. 50, Brigham Young University, Provo.
- Clark, John E., Thomas A. Lee Jr. y Tamara Salcedo R., 1991, "La distribución de la obsidiana", en Barbara Voorhies (compiladora), traducción de Raúl del Moral, *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Chiapas, México, D. F., pp. 313-331.
- Coe, Michael D. and Kent V. Flannery, 1967, *Early Cultures and Human Ecology in South Coastal Guatemala*, Smithsonian Press, Washington D. C.
- Gasco, Janine, 1989, "Una visión de conjunto de la historia demográfica y económica del Soconusco colonial", *Mesoamérica*, núm. 18, pp. 371-399.
- Gasco, Janine, 2003, "Soconusco", en Michael E. Smith and Frances F. Berdan (coordinadores), *The Mesoamerican Postclassic World*, University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 282-296.
- Gasco, Janine, s.f., "Ethnolinguistic Identity and Material Culture in Colonial and Postcolonial Soconusco", en Claudia García-

- Des Lauriers and Michael Love (coordinadores), *Archaeology and Identity in the Pacific Coast and Highlands of Mesoamerica*, University of Utah Press, Salt Lake City (en prensa).
- Gasco, Janine y Barbara Voorhies, 1991, "El máximo tributo. El papel del Soconusco como tributario de los Aztecas", en Barbara Voorhies (compiladora), traducción de Raúl del Moral, *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Chiapas, México, D. F., pp. 61-113.
- Knab, Tim, 1980, "Lenguas del Soconusco, Pipil y Nahuatl de Huehuetan", *Estudios de Cultura Nahuatl*, núm. 14, pp. 375-378.
- Navarrete, Carlos, 1996, "Elementos arqueológicos de mexicanización en las tierras altas mayas", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coordinadores), *Temas mesoamericanos*, Colección Obra Diversa, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D. F., pp. 305-352.
- Ponce, Fray Alonso, 1991 [1586], "Viaje a Chiapas", en *Lecturas Chiapanecas*, vol. 4, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 11-44.
- Reyes, Luis, 1961, "Documentos Nahuas sobre el Estado de Chiapas", en *Los Mayas del Sur y sus Relaciones con las Nahuas Meridionales*, VIII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F., pp. 167-194.
- Rosenswig, Robert M., Ricardo López-Torrijos, Caroline E. Antonelli and Rebecca R. Mendelsohn, 2013, "Lidar mapping and surface survey of the Izapa state on the tropical piedmont of Chiapas, Mexico", *Journal of Archaeological Science*, vol. 40, núm. 3, pp. 1493-1507.
- Schumann, Otto, 1969, "El tuzanteco y su posición dentro de la familia mayense", *Anales del INAH*, 7ª época, T. I, pp. 139-148.
- Smith, Michael E., 1993, "Houses and the Settlement Hierarchy in Late Postclassic Morelos: A Comparison of Archaeology and Ethnohistory", en Robert S. Santley and Kenneth G.

Hirth (coordinadores), *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica*, CRC Press, Boca Raton, pp. 191-206.

Thomas, Norman D., 1974, *The Linguistic, Geographic, and Demographic Position of the Zoque of Southern Mexico*, Papers of the New World Archaeological Foundation, núm. 36, Brigham Young University, Provo.

Voorhies, Barbara and Janine Gasco, 2004, *Postclassic Soconusco Society: The Late Prehistory of the Coast of Chiapas, Mexico*, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, Albany.

**LOS RECORRIDOS DE SAN PEDRO Y SANTIAGO APÓSTOL:
UN ELEMENTO CENTRAL EN LA RECREACIÓN DE LA
TERRITORIALIDAD NAHUA-POPOLUCA**

**SAINT PEDRO AND APOSTLE SANTIAGO'S REGIONAL
TRIPS AS MEANS TO RECREATE POPOLUCA'S
TERRITORIALITY**

Emilia Velázquez H.¹

Resumen: En este artículo se explica cómo dos grupos indígenas que habitan en dos municipios del sur de Veracruz y hablan diferentes lenguas —nahuas de Mecayapan y zoque-popolucas de Soteapan— construyeron un territorio compartido cuyo eje central fue el uso mancomunado de las tierras a lo largo de varios siglos. También se analizan los efectos que la reforma agraria tuvo en la desestructuración parcial de este territorio, marcando fronteras internas inexistentes hasta entonces. Se muestra, a la vez, cómo dos prácticas culturales —las visitas de los santos y las relaciones— han posibilitado la recreación simbólica del antiguo territorio nahua-popoluca pese a haber desaparecido el uso mancomunado de las tierras entre Mecayapan y Soteapan. El análisis se centra en los desfases y tensiones existentes entre, por un lado, las prácticas locales de apropiación del espacio y, por otra parte, las legislaciones y disposiciones administrativas del Estado. También se reflexiona sobre el papel que ciertas prácticas culturales —en este caso de origen religioso— tienen en la conformación de territorialidades que recrean territorios ya fragmentados.

¹ Doctora en ciencias sociales por El Colegio de Michoacán, A. C., actualmente profesora-investigadora de la unidad Golfo del CIESAS. Temas de investigación: estudios regionales, con énfasis en la historia agraria y las relaciones locales de poder. En los tres últimos años ha trabajado también sobre la migración indígena desde el sur de Veracruz hacia la frontera norte del país y las agroindustrias de Sinaloa.

Correo electrónico: emivel@ciesas.edu.mx

Fecha de recepción: 07 10 14; Fecha de aceptación: 20 03 15.

Palabras clave: espacio, territorio, fronteras, prácticas culturales.

Abstract: This article explores how two indigenous groups that live in two different counties of Southern Veracruz and speak different languages constructed a communal territory around the joint use of Soteapan's territory. These groups are Sierra Popoluca speakers and Mecayapan's Nahuas speakers. The article analyzes the agrarian reform's impact on the partial dissemination of the Nahuas-Popoluca territory by creating new internal borders around the area. On the other hand, this study also shows how cultural practices like the saints visits between Mecayapan and Soteapan have facilitated the symbolic remake of the ancient Nahuas-Popoluca territory in spite of the fact the joint use of the lands has disappeared. The central point of the analysis is about the tension and contradiction between local practices of space appropriation and land regulations made by the state government. In a nutshell, the article points out the role that some cultural practices, such as the religious ones, play in the development of the nowadays symbolic remake of Popoluca-Nahuas territories.

Keywords: space, territory, borders, cultural recreation.

Introducción

En investigaciones anteriores he analizado la lógica sociocultural subyacente en la conformación y reproducción del territorio de los zoque-popolucas que habitan en el municipio de Soteapan —al sur del estado Veracruz (México)— vinculada al uso mancomunado de la tierra entre diferentes poblados popolucas del mismo municipio y poblaciones nahuas pertenecientes a Mecayapan, municipio vecino. Este uso mancomunado de las tierras permitía a los campesinos de ambas entidades movilizarse en diversos espacios productivos que por su ubicación altitudinal favorecía el acceso a productos de distinta índole: agrícolas, de recolección, de caza y pesca. Este elemento de la territorialidad popoluca fue profundamente modificado con la

aplicación de la reforma agraria ejecutada a principios de la década de 1960, la cual puso fin al uso mancomunado de la tierra y al libre acceso a terrenos localizados en diferentes puntos de uno u otro municipio, dando lugar a la fragmentación del territorio nahua-popoluca (Velázquez, 2001, 2006).

Sin embargo, las formas de apropiación de la tierra, ya sea que éstas cuestionen y desafíen las reglamentaciones estatales, como ocurrió en Soteapan desde finales del siglo XIX hasta inicios de la década de 1960, o las adopten con cierto éxito, como sucedió en la década de 1880 en el vecino municipio nahua de Pajapan (Velázquez, 2009), no son el único soporte del territorio y la territorialidad. Existen otras varias maneras de marcar y apropiarse de espacios materiales y simbólicos que son centrales en la construcción de territorios y territorialidades, tal como ha demostrado Liffman (2012) en su estudio sobre la territorialidad wixarika. Este autor afirma que la territorialidad debe entenderse “en términos que van más allá de una cuestión de hectáreas o control administrativo” (ídem: 27), por lo que el análisis de la territorialidad elaborada por los diferentes grupos sociales debe considerar el parentesco y las redes rituales, entre otros varios aspectos.²

Precisamente, en este artículo me propongo analizar el papel que una red ritual elaborada y mantenida en torno a las visitas de las imágenes de los apóstoles Pedro y Santiago, los santos patronos de Soteapan y Mecayapan, tiene en la reproducción de una territorialidad que expresa una antigua y constante interacción entre pobladores popolucas y nahuas que habitan en estos dos municipios vecinos y que, según Gutiérrez (2011), ha contribuido al fortalecimiento de ambas lenguas.

En el primer apartado de este texto se explica el papel central que en la conformación del territorio nahua-popoluca tuvo el uso mancomunado de las tierras que legalmente pertenecían al pueblo indígena de Soteapan, con el fin de mostrar los desfases y tensiones entre las prácticas locales de apropiación del espacio y las legislaciones

² Liffman (2012: 27) señala que si bien la territorialidad puede construirse en contra de los discursos y fronteras del Estado, “se define también mediante lazos verticales con programas federales de administración territorial y cultural. Los lazos verticales se hallan entretreídos con los horizontales, establecidos a través del comercio y las luchas por la tierra y el poder con otros pueblos rurales, incluidos otros huicholes”.

y disposiciones administrativas del Estado. En el segundo apartado refiero el largo proceso que condujo al reparto agrario, el cual comenzó a ejecutarse en 1960; el objetivo de este apartado es mostrar que el territorio y las territorialidades construidas en torno al mismo se evalúan y redefinen no sólo en contraposición a las disposiciones estatales, sino también en función de intereses y demandas intracomunitarias en pugna, así como de presiones ejercidas por grupos de interés que actúan en la escala regional. El tercer y último apartado está destinado a analizar cómo es que la práctica de los “velorios” o “velaciones”, basada en la “visita” de los santos a diferentes comunidades, propicia una vigencia simbólica del antiguo territorio nahua-popoluca.

Los dos primeros apartados resumen investigaciones previas que ya han sido publicadas, en tanto que el último lo elaboré a partir de información que fui recabando a lo largo de varios años de trabajo de campo en Soteapan y que, al paso del tiempo, me hizo reparar en cómo la práctica religiosa de las “velaciones” reafirmaba las interacciones entre pueblos popolucas, y entre éstos y el pueblo nahua de Mecayapan, pese a que el uso mancomunado de las tierras entre todos ellos había desaparecido medio siglo atrás.

El territorio como construcción sociocultural

En las últimas décadas, cada vez con mayor frecuencia, se ha cuestionado el supuesto desde el cual se asumía una correspondencia precisa entre una comunidad o pueblo indígena, una delimitación jurídico-administrativa —municipio, ejido, comunidad agraria—, un territorio y una lengua particular. El caso de los zoque-popolucas de Soteapan y los nahuas de Mecayapan ilustra muy bien cómo es que estos cuatro elementos pertenecientes a la organización sociocultural difícilmente encajan con precisión. Ambos pueblos originarios, que habitan en la Sierra de Santa Marta, al sur del estado de Veracruz, y que administrativamente pertenecen a dos municipios diferentes, desde la colonia y hasta mediados del siglo XX practicaron un uso mancomunado de parte de las tierras que eran propiedad de Soteapan. ¿Cómo se llegó a esta situación?

En su clásico estudio sobre los zoque-popolucas, el antropólogo Báez-Jorge (1973) afirma, con base en la consulta de estudios de

glotocronología, que este pueblo indígena debió establecerse en Soteapan hacia el año 500 de la era cristiana.³ En tanto que el arribo de la población nahua al sur de Veracruz debió ocurrir hacia el año 800 d.C., o incluso un poco antes, como parte de las migraciones nahuas que tuvieron lugar después de la caída de Teotihuacan y Tula, mismas que llegaron hasta Centroamérica (García de León, 1976). Otros grupos de pobladores nahuas se establecieron en el sur de Veracruz hasta los siglos XVI y XVII, cuando tuvieron que abandonar sus poblados de origen ubicados en el antiguo señorío Ayahualulco, en el actual estado de Tabasco, para evitar los daños causados a sus bienes y personas por parte de los corsarios que asolaban la región (García de León, 2004).⁴

De esta manera, al momento de la conquista española en la Sierra de Santa Marta habitaban los zoque-popolucas de Soteapan y los nahuas de Minzapan; siglos después, de Minzapan saldría un grupo de éstos para fundar el pueblo de Pajapan. Por su parte, los nahuas de Mecayapan llegaron a la Sierra en el siglo XVI, en un contexto de desplazamiento de pueblos completos ocasionado por los constantes ataques de piratas a las poblaciones establecidas en las riberas de ríos y lagunas. García de León (2004) señala que los fundadores de Mecayapan arribaron a la Sierra procedentes del antiguo señorío Ahualulco —en el actual Tabasco—, “desde la tercera década del siglo XVI, cuando empezaron a pulular los corsarios franceses” (ídem: 34).

La historia oral de Mecayapan cuenta que cuando sus antepasados llegaron a la Sierra encontraron que las tierras estaban ya ocupadas “por la gente de Pajapan y Soteapan”, y que estos últimos les permitieron

³ El popoluca que se habla en el sur de Veracruz corresponde a dos lenguas diferentes: zoque-popoluca y mixe-popoluca. La primera de ellas se habla en los municipios de Soteapan y Texistepec, en tanto que el mixe-popoluca en los de Sayula de Alemán y Oluta. Ambas lenguas provienen de un tronco común, el proto-zoque-mixe, que debió hablarse hace aproximadamente 3,000 años, y del cual derivaron las lenguas proto-zoque y proto-mixe que se estima empezaron a hablarse hace 1,200 años, aproximadamente. Con el paso del tiempo, la lengua proto-zoque se subdividió en zoque de Oaxaca, zoque del Golfo, y zoque de Chiapas (Gutiérrez, 1996, 2001).

⁴ El idioma nahua que se habla en el sur de Veracruz corresponde a dos variantes del “pipil del Golfo” (García de León, 1976). En la Sierra de Santa Marta se hablan ambas variantes, una en el municipio de Mecayapan y la otra en el de Pajapan.

establecerse en un área vecina a Soteapan que era de su propiedad.⁵ Dos documentos elaborados en diferentes momentos del siglo XIX registran el hecho de que los nahuas de Mecayapan vivían y trabajaban en tierras que eran de Soteapan. Así, en 1831 José María Iglesias reportó en la Estadística del Departamento de Acayucan que Santiago Mecayapa era un pueblo indígena que se ubicaba a dos leguas de Joteapa [Soteapan] y que estaba “situado en el mismo terreno que el anterior”, disfrutaban como tierras propias una extensión de seis leguas (Iglesias, 1966: 65).

A finales de ese mismo siglo, en el contexto de la desamortización de tierras, las autoridades de los municipios de Soteapan y Mecayapan enviaron un telegrama fechado el 8 de mayo de 1894 donde solicitaban al gobernador del estado un permiso para designar a un apoderado que los representara en todo lo relacionado con las “cuestiones sobre límites de once sitios y cuatro caballerías de tierras pertenecientes a Soteapan para subdividirlas entre ambos pueblos [...]”.⁶ Poco después, el apoderado de ambos ayuntamientos explicaba que: “[Aunque] dichas tierras pertenecen en realidad a Xotéapam (...), los Ayuntamientos de Xotéapam y Mecayapam, pueblos entre los cuales reina buena armonía y de los cuales el segundo fue fundado sobre suelo cedido por el primero, han convenido en hacer juntos los gastos que la distribución [de tierras] demande y en efectuar la repartición entre los naturales de ambas localidades”. Diez meses después, en otro documento que el alcalde de Soteapan hizo llegar al gobernador del estado, el ayuntamiento de este pueblo proponía la división de sus terrenos en ocho zonas, entre las que incluía Mecayapan, Tatahuicapan y Texizapan; estos dos últimos lugares eran pequeños asentamientos habitados por nahuas que habían salido de Mecayapan para fundar sus propios poblados en tierras pertenecientes a Soteapan.⁷

Después de un prolongado y costoso proceso de medición y deslinde de tierras, Soteapan no logró dividir sus terrenos comunales en los términos propuestos por su cabildo, ya que en 1902 gran parte de las 98,510 hectáreas que reclamaba como propias se entregaron a las

⁵ Mecayapan se ubica a escasos tres kilómetros de Soteapan.

⁶ AGEV, Secretaría de Gobernación, gobernación y justicia, tierras, caja 434, exp. 8.

⁷ AGEV, Secretaría de Gobernación, gobernación y justicia, tierras, caja 434, exp. 8.

herederas del finado Lic. Manuel Romero Rubio, una de las cuales era esposa del presidente Porfirio Díaz.⁸ Popolucas y nahuas se enteraron tardíamente que en la década de 1880 la casi totalidad de las tierras que conformaban los municipios de Soteapan y Mecayapan habían sido declaradas tierras baldías y adquiridas por el Lic. Romero Rubio (Ramírez, 1971).

No obstante este despojo legal de las tierras que Soteapan reclamaba como propias, los nuevos propietarios de estas tierras nunca hicieron uso de ellas. Quizá esto se debió a que el empresario inglés Wheetman Pearson, que en 1905 compró la propiedad a las herederas de Romero Rubio, estaba concentrado en sus actividades de contratista por parte del gobierno federal y en las inversiones privadas que desarrollaba en la planicie.⁹ Otro motivo para no intentar ocupar sus tierras de Soteapan y Mecayapan pudo haber sido la activa participación de los popolucas de Soteapan en la insurrección armada de 1906 contra el régimen de Porfirio Díaz, en alianza con los miembros de los clubes liberales magonistas que existían en las ciudades de la planicie —Coatzacoalcos, Minatitlán y Acayucan— (Azaola, 1982). Cualesquiera que hayan sido las razones para que Pearson no intentara ocupar dichas tierras, esta circunstancia permitió que durante las siguientes seis décadas los popolucas de Soteapan y los nahuas de Mecayapan siguieran usándolas tal como lo habían venido haciendo hasta el momento en que perdieron su propiedad legal.

Es decir, la población popoluca de Soteapan mantuvo el acceso comunal a la tierra y compartió el uso de sus antiguos terrenos comunales con sus vecinos nahuas de Mecayapan. Esto significaba que todo jefe de familia, fuera popoluca o nahua, podía establecer su parcela en cualquier punto del territorio comunal, con la única limitante de no

⁸ AGEV, Secretaría de Gobernación, gobernación y justicia, tierras, caja 437. Un relato pormenorizado de la pérdida de las tierras comunales de Soteapan puede consultarse en Velázquez (2006: 151 ss.).

⁹ Wheetman Pearson estaba a cargo de dos grandes obras que le había encomendado el presidente Porfirio Díaz: la conclusión de la vía del Ferrocarril de Tehuantepec y la construcción de los puertos de altura en Coatzacoalcos y Salina Cruz. Además, como inversor privado había adquirido numerosos terrenos para la exploración petrolera, estaba construyendo la refinería de petróleo de Minatitlán, y se ocupaba de la creación de la Compañía de Petróleo El Águila (Velázquez, 2006).

ocupar un terreno que con antelación otro campesino hubiera abierto al cultivo. Una vez que algún campesino establecía una parcela de labor, éste la trabajaba de manera individual y su unidad doméstica adquiría derechos sobre dicha parcela por tiempo indefinido, aunque no sobre los árboles frutales que ahí hubiera sembrado alguna otra persona. En este caso, la producción de dichos árboles pertenecía indefinidamente a aquel que los hubiera plantado. Asimismo, cuando algún grupo de familias decidía por diversas razones abandonar sus poblados de origen, podía dirigirse a cualquier punto del antiguo territorio popolucos para establecer un nuevo núcleo de población. Fue al amparo de esta lógica de gestión del territorio que en la primera mitad del siglo XX se fundaron varios poblados al oriente y nororiente de la Sierra, que entonces era una área cubierta en gran medida por selva tropical (Velázquez, 2006).

De esta manera, mediante una práctica particular de ocupación del espacio, basada en acuerdos —y seguramente también en desacuerdos y negociaciones— intra e intercomunitarios, popolucos y nahuas construyeron un territorio que trascendía tanto los límites étnico lingüísticos como las definiciones administrativas —divisiones municipales— y las disposiciones legales —adjudicación de la propiedad de la tierra—. Esto es, el territorio no necesariamente se circunscribe a un espacio geográfico delimitado, ni a la posesión legal del mismo, sino que es primordialmente una construcción sociocultural que difícilmente tiene alguna concordancia precisa con límites geográficos y definiciones legales. Son justamente estas discordancias, o estos desfases —en términos de Viqueira (2000)—, las que debemos analizar para entender tanto las lógicas culturales que subyacen en la conformación de los territorios como las posibilidades de subvertir la normatividad estatal.

El territorio: un espacio de interacciones múltiples

Como toda construcción social, los territorios son validados mediante acciones individuales y grupales basadas en concepciones que las personas van creando en relación con los espacios por los que se movilizan. A la vez, los territorios y sus territorialidades —reglas, acuerdos, acciones— son repensados y reconsiderados a partir de los intereses y necesidades internas que en distintos momentos históricos

desarrollan los diferentes grupos que han construido determinada idea de territorio, la cual está ligada siempre a un proyecto particular de comunidad que puede ser asumido explícita o implícitamente, es decir, reivindicándolo de manera consciente o viviéndolo como algo dado y vivido sin mayores cuestionamientos. Pero los territorios y las territorialidades que en torno a ellos se elaboran también son repensados y reconsiderados en diálogo o confrontación con proyectos estatales objetivados en leyes, normatividades jurídicas, programas gubernamentales, etcétera.

Desde esta perspectiva, y como hemos visto en el apartado anterior, en las dos últimas décadas del siglo XIX la territorialidad nahua-popoluca debió ser repensada a la luz de las leyes agrarias liberales, optándose por conservar un viejo acuerdo de compartir las tierras de Soteapan con los campesinos nahuas de Mecayapan, a la vez que unos y otros buscaron adaptarse a las disposiciones estatales de subdividir los terrenos comunales de Soteapan en grandes lotes de condueñazgo (Velázquez, 2009). Al no lograr este objetivo, en 1906 exploraron una vez más la vía de la confrontación violenta con el gobierno,¹⁰ que si bien no les permitió recuperar la posesión legal de sus antiguos terrenos comunales sí coadyuvó a que en el imaginario regional la Sierra fuera considerada un espacio peligroso, tanto por el desconocimiento que se tenía de lo que aparecía básicamente como un monte cerrado, como por la ferocidad que en varias ocasiones habían demostrado los popolucas de Soteapan en sus protestas contra las disposiciones gubernamentales. A esta circunstancia se sumó el desorden “revolucionario” ocasionado por las luchas entre distintas facciones político-militares que en la planicie se enfrentaron durante la década 1910-1920 (Delgado, 2006, 2009). Ambas condiciones permitieron a popolucas y nahuas replegarse en su antiguo territorio y mantener el uso mancomunado de las tierras y el acceso comunal a las mismas durante los siguientes veinticinco años, hasta que en 1931 las autoridades municipales de Soteapan decidieron recurrir a la nueva ley agraria para recuperar sus antiguas tierras comunales.

¹⁰ En los informes de gobernadores compilados por Blázquez (1986) hay varias referencias a pequeñas insurrecciones escenificadas por la población zoque-popoluca de Soteapan, habiendo sido la más notable la que se perpetró en 1888 (Velázquez, 2006).

A partir de esta fecha, y hasta 1960, popolucas de Soteapan y nahuas de Mecayapan, en interlocución con la ley agraria del Estado mexicano posrevolucionario, debatieron su concepto de territorio. Para un grupo numeroso de popolucas, liderado por “hombres fuertes” de la comunidad, era fundamental obtener la restitución de sus antiguas tierras comunales para seguirlas usando en forma mancomunada. La legitimidad de estos líderes descansaba en su participación en el levantamiento de 1906, así como en su conocimiento de los “misterios” del carnaval que cada año debían llevar a cabo las autoridades municipales de Soteapan para garantizar las buenas cosechas de maíz e impedir la entrada de enfermedades al pueblo.¹¹

En tanto que otro grupo, tanto de popolucas como de nahuas de Mecayapan y Tatahuicapan, estaba de acuerdo con la dotación de ejidos para cada uno de los poblados de ambos municipios, tal como lo proponía el Departamento Agrario y la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos de Veracruz. Los líderes de este grupo tenían estrecha relación con los dirigentes de la Liga, y más tarde con el Comité Regional Campesino de la Central Nacional Campesina (CNC), lo que les otorgaba una posición política relevante en sus comunidades.

Durante casi treinta años, agraristas y comunales lucharon por obtener unos la dotación ejidal, y otros la restitución de tierras comunales. En esta pugna intracomunitaria, el grupo defensor del proyecto comunalista mostró su fuerza política al lograr detener el reparto agrario por casi treinta años, tiempo durante el cual se mantuvo la posesión mancomunada de las tierras entre Soteapan y Mecayapan y el acceso comunal a la tierra, con el agravante de que legalmente las tierras no les pertenecían y habían pasado a ser tierras nacionales.

Hacia mediados de la década de 1950, esta situación fue aprovechada por grupos de ganaderos mestizos del centro del estado de Veracruz y de Acayucan, quienes amparándose en el proyecto estatal de colonización del trópico, iniciado en la década de 1940, empezaron a solicitar al gobierno federal la dotación de Colonias Agrícolas Ganaderas, una figura jurídica mediante la cual se otorgaban tierras en propiedad privada en

¹¹ Una descripción detallada de este ritual colectivo puede consultarse en Velázquez (2006, capítulo 6).

áreas deshabitadas que eran susceptibles de colonizar. La dotación de una colonia de este tipo —La Perla del Golfo— en la parte norte de la Sierra, cubierta entonces casi completamente de selva tropical, obligó a que los comunistas renunciaran a su pretensión de recuperar sus tierras mediante la restitución y a aceptar la dotación de ejidos individuales a cada uno de los poblados de los municipios de Soteapan y Mecayapan.¹²

Esta reforma agraria tardía —en comparación con lo sucedido en otras regiones del país en donde las primeras dotaciones de tierras ejidales ocurrieron en la segunda década del siglo XX— dio por terminado el acceso mancomunado a las antiguas tierras comunales de Soteapan. De esta manera, el antiguo territorio popoluca empezó a fragmentarse, tendencia que se acentuó en las siguientes dos décadas a causa del desarrollo de un proceso de colonización de la selva para crear nuevos ejidos y una colonia más —La Magdalena—. Con ello, los campesinos popolucas y nahuas perdieron la posibilidad de transitar libremente por los diferentes espacios del antiguo territorio nahua-popoluca, ya que la reforma agraria trajo consigo la creación de fronteras y linderos hasta entonces desconocidos. A cada poblado se le adjudicó un ejido con una superficie claramente delimitada, a la que ya no podrían acceder los campesinos de otros poblados, aun cuando éstos tuvieran ahí milpas y a veces cafetales. Es decir, con la reforma agraria los campesinos popolucas y nahuas perdieron el control que hasta entonces habían tenido sobre amplias extensiones de terreno, éstas iban desde 200 msnm en la parte sur de la Sierra, a donde numerosas familias campesinas de Soteapan y San Fernando se trasladaban por temporadas para sembrar maíz; hasta el nivel del mar al nororiente de la Sierra, a donde eventualmente acudían a pescar. Otro espacio sobre el que tenían dominio era el de las partes altas del volcán Santa Marta —más de 1,200 msnm—, en donde podían cazar “animales de monte” y coleccionar frutos comestibles y bejucos para hacer sus canastos.¹³

Un primer aspecto que me interesa destacar de esta historia refiere a la necesidad de reconocer las diferencias entre espacio geográfico, espacialidad y territorio. Así, en cualquier espacio geográfico

¹² Un análisis detallado de este proceso puede consultarse en Velázquez (2006).

¹³ Sobre el uso de estos distintos espacios puede consultarse Velázquez (2001).

coexisten diferentes espacialidades, es decir, distintas construcciones sociales mediante las cuales se percibe el espacio (Hoffmann, 2001). En el caso aquí narrado, el espacio geográfico reclamado como parte del territorio popoluca se veía por los peritos del Departamento Agrario en términos de número de hectáreas, calidad de la tierra y disposiciones legales: era una espacialidad ligada a la construcción de un Estado posrevolucionario en cuya conformación era central la reforma agraria. Pero ese mismo espacio geográfico se concebía por la población popoluca y nahua como un espacio de reproducción material y simbólica del grupo; es decir, como un territorio con numerosos significados y atribuciones culturales.

Este territorio se conformaba por cuatro diferentes espacios visibles: por un lado, y en estrecha relación, se encontraban los espacios agrícola y de habitación, dominados básicamente por los hombres y mujeres a partir del trabajo cotidiano en milpas y solares. Sobre estos espacios ejercían un dominio particular ciertos seres sobrenaturales: por un lado estaba Homshuk, el dios del maíz, al que se veneraba mediante rituales practicados tanto en la casa como en la milpa; por otra parte, el Chaneco era invocado durante la realización de rituales mágico-religiosos y de sanación que se realizaban en ojos de agua, cascadas, ríos, y se ubicaban en las inmediaciones de los poblados. Un tercer espacio era el de “la montaña”, que es como localmente se le denomina a la selva tropical existente en el volcán Santa Marta; espacio dominado por chanecos y otros seres sobrenaturales¹⁴ a quienes los hombres debían honrar para ser admitidos sin ser castigados; un cuarto espacio era el de los ríos y el mar, donde iban a pescar.

Tal territorio no se circunscribía a los límites municipales, como sí parece ser el caso de otros varios territorios indígenas que existen en otras partes del país (Rodríguez, 2000), sino que sus límites imaginados iban mucho más allá de los municipios de Soteapan y Mecayapan,¹⁵

¹⁴ Descripciones de estos seres naturales recabadas en distintas épocas pueden consultarse en Williams (1961), Foster (1966), Leonti (2002).

¹⁵ “Las tierras de Soteapan llegaban hasta Acayucan y Catemaco, el lindero pasaba en medio de la laguna [de Catemaco], por ahí pasaba, según me contó un señor que ahora ya está muerto y era de Buenavista” (entrevista con M. H., ejidatario de 70 años, Soteapan, 08/02/00). “Las tierras de Soteapan llegaban hasta Corral Nuevo, Acayucan

además de trascender la superficie terrestre, como lo ejemplifican varias narraciones acerca de un cerro —Tambor— que se eleva entre los municipios de Soteapan y Mecayapan. Según una de esas narraciones, al interior de dicho cerro existen enormes casas en las que se encuentran los textos que contienen los misterios de la sabiduría de los hombres rayo, la cual sólo unos pocos sabían interpretar y manejar en el pasado.¹⁶ En otra narración que registré, el cerro Tambor aparece como escenario de cruentas luchas entre los sabios popolucas, hombres rayo de San Pedro Soteapan y otras localidades —Ocozotepec, Buenavista—, por un lado, y los sabios de otros lugares, particularmente de Oaxaca, que trataron de destruir Soteapan haciendo explotar el cerro.¹⁷

Un segundo aspecto a destacar es que el territorio tiene cuando menos cuatro dimensiones importantes que frecuentemente están desfasadas entre sí; estas dimensiones son: la geográfica, la legal, la político-administrativa, y la cultural. En el caso que aquí he narrado, las dimensiones geográfica y político-administrativa no se han correspondido mecánicamente con el territorio popoluca, concebido y recreado a partir de la dimensión cultural. De igual manera, durante sesenta años el constante dominio ejercido mediante la apropiación física y simbólica de dicho territorio ocurrió en abierto desfase con la dimensión legal. El espacio geográfico —las tierras de los municipios de Soteapan y Mecayapan— fueron propiedad legal de la familia Romero Rubio, de Weetman Pearson, de Pemex y de la nación; pero el dominio real de estas tierras, en tanto parte del territorio popoluca-nahua, lo ejercieron los campesinos de Soteapan y Mecayapan bajo la conducción de un grupo de ancianos sabios —aquellos que tenían “dones”— de San Pedro Soteapan.

y Jáltipan, yo me acuerdo que de niña vi una mojonera, en donde comienza Jáltipan, que decía San Pedro Soteapan” (entrevista con C. P. Pérez (†), aproximadamente 85 años, hija de un ex revolucionario, San Pedro Soteapan, 21/05/99).

¹⁶ “Hay muchas casas grandes por allá abajo, adentro [del cerro Tambor]. Dicen que hay muchas cartas brillantes ahí en esas casas, pero si vas a tocar y no sabes nada, esa carta te va a llevar quién sabe hasta dónde. Y el que ya sabe, lo agarra y se lo lleva [la carta], pues ése ya lo sabe manejar, ya ha aprendido cosas” (entrevista con B. H., profesora popoluca, 45 años, San Pedro Soteapan, 07/02/00).

¹⁷ Entrevistas con H. M., esposa de ejidatario, 45 años aproximadamente (San Pedro Soteapan, 14/02/07) y N. G., 90 años (San Pedro Soteapan, 02/11/99).

Vigencia simbólica del territorio nahua-popoluca: los recorridos de San Pedro y Santiago Apóstol

Una vez consumado el reparto agrario, al interior de los ejidos se mantuvo el acceso comunal a la tierra, conformándose así lo que localmente fueron denominados “ejidos comunales”, una categoría legalmente inexistente pero localmente válida y legítima. Lo que caracterizaba a estos “ejidos comunales” era que no obstante que las tierras ejidales habían sido adjudicadas a un número determinado de beneficiarios, todo campesino de la localidad podía hacer un uso individual por tiempo indefinido de alguna porción de dichas tierras. Es decir, se aceptaron los ejidos individuales —uno por poblado— pero, al mismo tiempo, al interior de cada ejido se resignificó el concepto estatal para adecuarlo a la lógica cultural propia del acceso comunitario a las tierras, que era uno de los ejes estructuradores del territorio popoluca.¹⁸

Sin embargo, debido a que el reparto agrario se ejecutó casi treinta años después de haberse iniciado los trámites para dotación de ejidos, y más tarde de restitución de tierras comunales,¹⁹ los terrenos para uso agrícola de los ejidos dotados entre 1960 y 1963 estaban prácticamente todos ocupados, lo que obligó a familias jóvenes a crear nuevos poblados al sur y oriente de la Sierra para después solicitar la dotación de tierras ejidales. Quienes migraron hacia las tierras bajas al sur de la Sierra ocuparon tierras fértiles que ya venían usando campesinos de San Pedro Soteapan y San Fernando para sembrar maíz.

¹⁸ En la década de 1970 varios de estos ejidos se parcelaron, en tanto que otros más, incluido el ejido Soteapan, empezaron a hacerlo hasta mediados de la década de 1990, al amparo del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede), encargado de ejecutar los cambios al artículo 27 constitucional aprobados por el poder legislativo en 1992 (Velázquez, 1999).

¹⁹ En 1931 un grupo de ex revolucionarios popolucas envió una solicitud de dotación de tierras ejidales. Sin embargo, al percatarse de que no era posible obtener un solo ejido que incluyera a todos los poblados popolucas y nahuas que hacían uso de las antiguas tierras comunales de Soteapan, en 1936 optaron por solicitar restitución de tierras comunales. En los siguientes años, ambos expedientes se mantuvieron abiertos y fueron utilizados, uno por los “agraristas”, y otro por los “comunelistas” (ACAM, exps. 1432 y 2737).

En cambio, aquellos que se fueron a poblar la parte oriental de la Sierra enfrentaron una situación más difícil, pues la mayoría de los terrenos que iban ocupando estaban cubiertos de selva, por lo que debieron talarla para sembrar, descubriendo muy pronto que dichas tierras perdían rápidamente su fertilidad.²⁰

Con el reparto agrario se perdió, o se limitó severamente, la posibilidad de transitar libremente por los distintos espacios del antiguo territorio comunal. Ahora cada grupo de ejidatarios y “comuneros”, término utilizado para denominar a quienes no tenían un derecho agrario pero ocupaban tierras del ejido para hacer sus milpas, debía circunscribirse a las fronteras ejidales delimitadas por los peritos del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC). Pero quienes sí pudieron seguir transitando libremente entre los nuevos ejidos fueron los santos patronos de Soteapan y Mecayapan: los apóstoles Pedro y Santiago, acompañados por sus mayordomos y diputados. Sin embargo, el caminar de estos santos quedó circunscrito a la vieja área de poblamiento zoque-popoluca y nahua, particularmente al occidente y suroccidente de la Sierra, ya que acudir a los nuevos ejidos que empezaron a crearse al oriente de la Sierra resultaba sumamente difícil por las distancias que había que recorrer. Además, los pobladores —popolucas, nahuas y mestizos— de estos nuevos ejidos consumían gran parte de sus energías en dominar la selva para construir sus poblados, abrir tierras al cultivo y construir caminos y veredas que los comunicaran, ya no con San Pedro Soteapan o Mecayapan sino con Tatahuicapan, el poblado (nahua) de más fácil acceso que tenía comunicación por carretera con Minatitlán,²¹ lo que facilitaba la llegada de compradores y vendedores de granos básicos y otros productos alimenticios y de trabajo.

²⁰ Sobre el proceso de colonización ejidal de la parte oriental de la Sierra ver el trabajo de Durand (2000).

²¹ Bradley (1988) ha analizado las particularidades de este proceso de colonización y formación de lo que él ha denominado micro región oriente de la Sierra, subrayando los cambios ocurridos en la identidad de la población popoluca a partir de sus interacciones con un nuevo entorno natural, pues pasaron de vivir en la ladera occidental del volcán Santa Marta a la planicie costera que colinda con el Golfo de México. En este proceso de adaptación fueron acompañados tanto por antiguos vecinos popolucas y nahuas que se trasladaron al oriente de la Sierra para obtener tierras ejidales, como por ejidatarios mestizos procedentes de otras partes del estado de Veracruz.

En este contexto, el occidente y suroccidente del municipio de Soteapan devino en un ámbito de “persistencia étnica” a partir de la recreación de una territorialidad popoluca asociada a “prácticas culturales específicas que alimentan y se alimentan de las diferencias étnicas, es decir, de las ‘identidades’ ” (Hoffmann, 2001: 287). Una práctica cultural fundamental ha sido el tránsito constante de San Pedro, el santo patrono de los popolucas, por las diferentes localidades del occidente y suroccidente del municipio de Soteapan. Este desplazamiento de San Pedro se asocia a los “velorios” o “veladas” que tienen lugar cuando una familia de algún poblado solicita la imagen de San Pedro para, “según la promesa que se haya hecho”, tenerla durante una o dos noches en su casa. Los velorios se realizan para pedir algún favor al santo, como obtener buenas cosechas o tener éxito en la cría de ganado, para conseguir trabajo o recuperar la salud:

Aquí la tradición es que se hace una promesa para pedir al señor ayuda para el trabajo, para el campo o ganado. Si compro ganado, o antes [de la compra], se hace velorio para pedirle ayuda al santo, igual del pollo y del cochino.²²

Dicha celebración también se lleva a cabo para dar gracias por algún favor solicitado al santo y que éste ha concedido. En la realización de estos velorios participan vecinos y amigos, quienes aportan trabajo, leña, café, azúcar, maíz y otros productos necesarios para hacer la comida con la que se acompaña el ritual, el cual consiste en velar al santo y rezarle, entre otras muchas y elaboradas acciones que acompañan el ceremonial, antes y durante el velorio, entre las que destacan la estricta abstinencia sexual, la elaboración de comida ritual, la vigilia obligada de quienes organizan el velorio, y la realización en la madrugada de baños rituales de purificación en algún río o salto de agua particular.²³ En algunos velorios no sólo se solicita a San Pedro sino también a Santiago, el santo patrono de Mecayapan, quien es muy valorado como

²² Entrevista con M.H., ejidatario y rezandero, San Pedro Soteapan, 09/09/07.

²³ Entrevistas con M.H, San Pedro Soteapan., 09/09/07; S.G., Amamaloya, 15/(05/97; S.D, San Pedro Soteapan, (13/04/08).

dador de éxitos vinculados con la ganadería. Una de las personas con la que platicué sobre esta visitas de los santos afirmaba que es frecuente que a San Pedro se le organice un velorio para darle gracias —o para pedirle favores— en relación con la buena marcha de la agricultura y la cría de las aves de corral, mientras que a Santiago se le pide por el bienestar del ganado —reses, marranos, caballos—. ²⁴ Así lo expresaba un señor de San Pedro Soteapan:

A Santiago tú pides para comprar tu ganadito, él te apoya, él te ayuda. Entonces cuando ya progresó tu corralito entonces aquel señor va y él dice: “apóstol, te vine a pedir para ir a velar a mi casa porque tu obra ya está”. Igual a San Pedro, si le pediste por tu siembra, tu cosecha, entonces cuando ya esa cosecha progresó, dio buen resultado, entonces el que pidió tiene que ir a decir: “[San Pedro] ya está el resultado, te llevo a mi casa de voluntad a hacer la velación”. ²⁵

En 1999, un anciano popoloca de más de 90 años me contaba que siempre estaba la costumbre de que el santo de Mecayapan visitara a los popolucas:

[Anteriormente] el santo se pasaba hasta tres meses por acá (...), [lo llevaban] a Ocotál Grande, Ocotál Chico, San Fernando, Ocozotepec, Tulín, Buenavista, Tierra Nueva, Sabaneta, Los Mangos, Horno de Cal, Cuilonia y Amamaloya. ²⁶

En 1967, la etnóloga Waltraud Hangert presencié una de estas visitas del santo de Mecayapan y lo registré en los siguientes términos:

[...] la imagen de Santiago de Mecayapan, cabecera municipal vecina a Soteapan, fue llevada a Soteapan. Los hombres que la cargaban tenían que caminar con ella más de una hora y pasar

²⁴ Entrevista con S.G., profesionista popoloca, Amamaloya, 15/05/97.

²⁵ Entrevista con M.H., rezandero de 70 años, San Pedro Soteapan, 20/08/00.

²⁶ Entrevista con M.S. (†), ejidatario, San Pedro Soteapan, 01/12/99.

Emilia Velázquez H. Los recorridos de San Pedro y Santiago...

tres ríos en el camino. Antes de la llegada de la procesión, algunos ancianos y el sacristán hicieron en el patio de la iglesia de Soteapan un nicho para San Pedro, santo patrón de este lugar. Después recibieron a la imagen de Santiago y la llevaron dentro de la iglesia. Posteriormente salieron con los dos santos, acompañados por cantores, tamboreros, flautistas y gente del pueblo y se dirigieron a algunas congregaciones cercanas para hacer una colecta o —como dijo el sacristán— para llevarlos a pasear (Hangert, 1992: 78).

En 2008 la imagen de “Santiaguito” seguía siendo solicitada en diversos pueblos popolucas, aunque al parecer ya no pasaba por la iglesia de Soteapan. Según el encargado de la parroquia de Mecayapan, quien en una libreta anota todas las peticiones para llevar al santo de visita a diversos pueblos, los poblados popolucas a los que acuden son Morelos, Aguacate, Loma de Sogotegoyo,²⁷ Tulín, Buenavista, San Pedro Soteapan, El Cañal, Ocozotepec, Benito Juárez, Amamaloya, Ocotál Chico y Ocotál Grande. En algunos de estos lugares, como Aguacate y Buenavista, Santiago es solicitado hasta dos o tres ocasiones por año.²⁸ Ésta es la misma ruta que recorre la imagen de San Pedro.²⁹ En dichas visitas, encabezadas por el mayordomo, el santo recibe ofrendas que aquél utilizará para hacerle su fiesta anual, o para gastos que se requieran en la iglesia:

Pantaleón fue el mayordomo de San Pedro en este año. Se colecta en las comunidades que solicitan la imagen. A veces, en alguno de los velorios se junta con Santiago, después se separan y cada quien sigue su compromiso. Todos los asistentes dan limosnas que el mayordomo recoge.³⁰

²⁷ Aguacate y Loma de Sogotegoyo pertenecieron hasta la década de 1930 al municipio de Soteapan y después “por motivos políticos” pasaron a formar parte del municipio de Hueyapan de Ocampo.

²⁸ Entrevista con T.H., encargado de la parroquia de Mecayapan, 08/02/08.

²⁹ Entrevista con M.H., esposa presidente parroquial, San Pedro Soteapan, 29/05/97.

³⁰ Entrevista con M.H., ejidatario y rezandero, San Pedro Soteapan, 09/09/07.

De esta manera, el tránsito de los santos actualiza constantemente la coherencia simbólica de un espacio que a finales del siglo XIX constituía el área habitada de Soteapan-Mecayapan, aquella donde se realizaban una serie de prácticas y rituales —carnaval, fiestas a los santos, curaciones— que expresaban las prácticas culturales distintivas de los grupos zoque-popoluca y nahua. Así, en Soteapan la práctica de los velorios permite reafirmar la membresía a la comunidad popoluca y la estrecha relación que por siglos se ha mantenido con los nahuas de Mecayapan:

Aquí nosotros [en Soteapan] sí lo reconocemos a Santiago (...), lo traen las mujeres encargadas de su cuidado, a veces vienen tres señores también con el santo (...) Nunca hemos tenido problemas con los de Mecayapan, nos respetan y los respetamos; son nuestros vecinos, no discutimos nada, nos invitan a su fiesta de Santiago. Y cuando aquí había carnaval [los de Mecayapan] venían a fiestar.³¹

Reflexiones finales

La historia aquí narrada muestra que si bien el territorio supone generalmente un espacio geográfico, uno y otro no se corresponden mecánicamente. El espacio geográfico deviene en territorio a partir de que *un determinado sujeto social* crea y ejerce un conjunto de vínculos de dominio, de poder, de pertenencia o de apropiación sobre una porción o la totalidad de cierto espacio geográfico (Montañez, 2001). Por otro lado, este territorio puede tener “vigencia simbólica” (Uzeta, 2004: 132) aun cuando el espacio geográfico con el que se ha relacionado haya sido alterado mediante, por ejemplo, la creación de fronteras internas o la modificación dramática del paisaje, que pueden resultar de la conflictiva relación de poder entre actores sociales con distintos proyectos económicos y políticos.

Por otra parte, el territorio está definido y recreado en gran parte por lazos subjetivos de identidad y afecto que se expresan mediante prácticas culturales que manifiestan valores y jerarquías con los que se identifican

³¹ *Ibidem.*

grupos sociales particulares más allá de sus diferencias internas. En este artículo he expuesto una de esas prácticas —los desplazamientos de los santos para la realización de los velorios— mediante la cual se recrea una determinada territorialidad que en el pasado tuvo uno de sus anclajes en el uso mancomunado de las tierras entre popolucas y nahuas. Otro de esos anclajes ha sido el recorrido de San Pedro y Santiago Apóstol por los diferentes pueblos popolucas con los que en el pasado los nahuas compartieron tierras. El primero desapareció, el segundo continúa hasta la actualidad, aunque en el futuro esta práctica puede debilitarse a causa de la expansión de diferentes denominaciones de la religión protestante. Hasta ahora, la gran mayoría de los pueblos popolucas sigue siendo principalmente católica, no así Mecayapan y otros pueblos nahuas, en donde los católicos representan una verdadera minoría. De esta manera, si en el pasado remoto los nahuas de Mecayapan dependieron de los popolucas para tener un lugar donde vivir y trabajar, actualmente la minoría católica de Mecayapan depende en parte de los pueblos popolucas para mantener y recrear el culto a Santiago Apóstol, un santo cuya fama de ayudar a quienes se dedican a la ganadería ha hecho que su agenda de visitas esté saturada y éstas se extiendan hacia poblaciones mestizas ubicadas en la planicie, tales como Acayucan y San Juan Evangelista.

Siglas

AGEV	Archivo General del Estado de Veracruz.
ACAM	Archivo de la Comisión Agraria Mixta.
DAAC	Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización.

Bibliografía citada

- Azaola Elena, 1982, *Rebelión y derrota del magonismo agrario*, SEP-FCE, Colección SepOchentas, México.
- Báez-Jorge, Félix, 1973, *Los Zoque-Popolucas. Estructura social*, INI, Colección SEP/INI, núm. 18, México.

- Blázquez, Carmen (compiladora), 1986, *Estado de Veracruz. Informes de sus gobernadores (1826-1986)*, Editora del Gobierno de Veracruz, Tomo V, Jalapa, Veracruz.
- Bradley, Richard, 1988, *Processes of sociocultural Change and ethnicity in Southern Veracruz, Mexico*, Ph. D. Thesis Dissertation, University of Oklahoma.
- Delgado, Alfredo, 2006, *Acayucan. Cuna de la Revolución*, Tomo 1, Grupo Editorial Publicom, Acayucan, Veracruz.
- Delgado, Alfredo, 2009, “Espacios y luchas revolucionarias en el Sotavento veracruzano”, en E. Velázquez, E. Léonard, O. Hoffmann y M.-F. Prévôt-Schapira (coordinadores), *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, CIESAS-IRD, México, pp. 353-392.
- Durand, Marcia Leticia, 2000, *La colonización en la Sierra de Santa Marta: perspectivas ambientales y deforestación en una región de Veracruz*, Tesis de doctorado, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, México.
- Foster, George, 1966 [1942], *A Primitive Mexican Economy*, University of Washington Press, Seattle.
- García de León, Antonio, 1976, *Pajapan, un dialecto mexicano del Golfo*, INAH, Colección Científica núm. 43, México.
- García de León, Antonio, 2004, *Contra viento y marea. Los piratas en el Golfo de México*, Plaza y Janés, México.
- Gutiérrez Morales, Salomé, 1996, *Duración vocálica en protozoque del Golfo*, CIESAS, INI México.
- Gutiérrez Morales, Salomé, 2001, “El popoluca, ¿una lengua zoque?”, en *Transición*, núm. 38, pp. 66-69.
- Gutiérrez Morales, Salomé, 2011, *Dinámicas lingüísticas entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz*, Consejo Veracruzano de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico, México.
- Hangert, Waltraud, 1992 [1976], “La mayordomía entre los popolucas de Sotepan”, en W. Hangert, *Religión y vida cotidiana*, Dirección General de Culturas Populares-Unidad Regional

Emilia Velázquez H. Los recorridos de San Pedro y Santiago...

- Sur de Veracruz, CNCA, Casa de Cultura de Minatitlán, Ver., Acayucan, Veracruz.
- Hoffmann, Odile, 2001, "Del territorio étnico a la ciudad: las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XXI", en Grupo de Investigación Territorialidades, Territorio y Cultura, *Territorios en conflicto y cambio sociocultural*, Universidad de Caldas, Colombia, pp. 277-307.
- Iglesias, José María, 1966 [1831], *Acayucan en 1831*, Editorial Citlaltépetl, Colección Suma Veracruzana, Serie Antropología, Jalapa, Veracruz.
- Liffman, Paul, 2012, *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, México.
- Leonti, Marco, 2002, *Mokol La Rosa Negra, Ethnobotany of Teh Popoluca, Veracruz, México*, Thesis for the degree of Doctor of Natural Sciences, Swiss Federal Institute of Technology, Zurich.
- Montañez Gómez, Gustavo, 2001, "Introducción. Razón y pasión del espacio y el territorio", en Red Espacio y Territorio, *Espacio y territorios. Razón, pasión e imaginarios*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia, pp. 15-32.
- Ramírez Lavoignet, David, 1971, "Soteapan: luchas agrarias", Universidad Veracruzana (Seminario de Historia), Jalapa, Veracruz (inédito).
- Rodríguez, María Teresa, 2000, "Ritual, identidad y transformaciones locales en un espacio interétnico", en *The Journal of Intercultural Studies*, núm. 27, pp. 172-183.
- Uzeta, Jorge, 2004, *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*, El Colegio de Michoacán, Ediciones La Rana, México.
- Velázquez, Emilia, 1999, "El parcelamiento de tierras ejidales en una subregión cafetalera del sur de Veracruz", *Estudios Agrarios*, núm. 12, pp. 175-195.
- Velázquez, Emilia, 2001, "El territorio de los popolucas de Soteapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio", *Relaciones*, vol. XXII, núm. 87, pp. 17-47.

- Velázquez, Emilia, 2006, *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el Istmo veracruzano*, CIESAS, El Colegio de Michoacán, México.
- Velázquez, Emilia, 2009, “Las comunidades indígenas del Istmo veracruzano frente al proyecto liberal de finales del siglo XIX”, en E. Velázquez, E. Léonard, O. Hoffmann y M.-F. Prévôt-Schapiro (coordinadores.), *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, CIESAS-IRD, México, pp. 291-352.
- Viqueira, Juan Pedro, 2000, “Una historia en construcción: teoría y práctica de los desfases”, en M. J. Hernández Madrid y J. Lameiras Olvera (editores.), *Las ciencias sociales y humanas en México: síntesis y perspectivas de fin de siglo*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, pp. 119-159.
- Williams, Roberto, 1961, “Los popolucas del sur de Veracruz”, INAH-CAPFCE-SEP (Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología), México (mecanoescrito inédito).

**“SOMOS OTROS, PERO RECORDAMOS DE DÓNDE
VENIMOS COMO ZOQUES”: APROXIMACIONES A LAS
GENERACIONES POST-ERUPCIÓN Y SUS DINÁMICAS
REGIONALES**

**“WE ARE OTHERS, BUT WE REMEMBER WHERE WE
COME FROM AS ZOQUES”: APPROACHES TO POST-
ERUPTION GENERATIONS AND ITS REGIONAL DYNAMICS**

Marina Alonso Bolaños¹

Resumen: La experiencia indígena de la erupción de El Chichonal en 1982 puso en marcha la memoria colectiva para dotar de nuevo sentido al espacio geográfico y social. Los damnificados de los pueblos zoques destruidos fueron reubicados en nuevos asentamientos en municipios chiapanecos, proceso que resultó en la construcción de nuevos espacios geográficos y en la generación de diversas dinámicas socioculturales en las regiones, fundamentalmente en lo que respecta al papel de los nuevos sujetos sociales.

En tanto que no existen historias lineales —de causas y efectos—, el devenir de los zoques debe ser abordado como un proceso de múltiples historias entrelazadas. Este artículo explora la correlación entre un episodio reciente de la historia ambiental y los procesos socioculturales suscitados en la actualidad en tres zonas de Chiapas con población de origen zoque, en particular la generación post-erupción: Nuevo Carmen Tonapac, en el municipio de Chiapa de Corzo, la Selva Negra y la Selva Lacandona.

¹ Etnóloga. Maestra en Antropología. Doctora en Historia por El Colegio de México. Investigadora Titular del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Temas de investigación: antropología e historia de los zoques de Chiapas y Oaxaca, procesos socioambientales, espacio y expresiones musicales.

Correo electrónico: marina_alonsob@hotmail.com

Fecha de recepción: 07 10 15; Fecha de aceptación: 20 05 15.

Palabras clave: El Chichonal, zoques, dinámicas regionales, jóvenes indígenas, memoria colectiva.

Abstract: The indigenous people’s experience of Chichonal Volcano eruption in 1982 prompted the collective memory to give new meaning to the geographical and social space. Destroyed villages victims were relocated in new settlements in Chiapas, this process has resulted in the construction of new geographical areas and different sociocultural dynamics, in particular the role of new social actors.

As there is non-linear historic development —of causes and effects—, Zoquean people’s becoming should be studied as a process of connected multiple stories. This article explores the correlation among the recently episode of the environmental history and sociocultural processes, particularly the post-eruption generation, in three Zoquean regions of Chiapas: Chiapa de Corzo, Selva Negra and Lacandon Forest.

Keywords: El Chichonal, Zoquean People, Regional Dynamics, Indigenous Young People, Collective Memory.

Mapa 1. Área Zoque en el estado de Chiapas



Fuente: Google maps.

La heterogeneidad a prueba: los zoques en diferentes contextos regionales

Para abordar el papel de la generación post-erupción en el devenir de los zoques dispersados por el fenómeno natural se exploran tres contextos regionales² donde se correlaciona un episodio de la historia ambiental —la erupción del volcán— con diversos procesos socioculturales en tres zonas. Cabe mencionar que considero como generación post-erupción a los jóvenes de origen zoque quienes siendo muy pequeños fueron desplazados por la erupción o bien nacieron después de ésta. Me refiero aquí a las generaciones y a los jóvenes en tanto categorías sociales que se determinan, en menor medida, por la edad biológica que por los significados del ser joven en tanto edad social que tiene en sus contextos. Este segmento de la población pasa por un estatus transitorio, esto es, “los sujetos no pertenecen a la categoría sino que la atraviesan” (Rosemberg, 2013: 251).

En este caso abordaré a jóvenes de: a) el ejido Nuevo Esquipulas Guayabal, en Rayón, municipio Selva Negra, con problemáticas relacionadas con el deterioro ambiental y conflictos agrarios, b) el ejido Nuevo Carmen Tonapac, municipio Chiapa de Corzo, en donde los jóvenes viven los cambios suscitados por el impacto de la proximidad geográfica y política con la cabecera municipal y con la capital del estado, y 3) Nuevo Francisco León, en la Selva Lacandona, con problemáticas en torno a los conflictos intracomunitarios y de índole agraria.

Con respecto a los contextos regionales, debido a las complejas dinámicas de los actuales asentamientos habitados por población de origen zoque,³ los territorios se han caracterizado por ser discontinuos y, en varios casos, por encontrarse en procesos de fragmentación. Esto ha dado como resultado que a lo largo de la historia hayan coexistido diferentes regiones zoques. Probablemente, estose deba a que en el pasado, como indica el historiador Juan Pedro Viqueira (1998), los

² Para este artículo he elegido estos tres casos porque resultan de la investigación etnográfica que desarrollo actualmente (Alonso et al., inédito).

³ En este artículo utilizaré con el mismo sentido “población zoque” que “de origen zoque”.

caminos no comunicaban a todos los poblados entre sí y, por tanto, nunca surgió un centro comercial y político que pudiera aglutinar a la población zoque en una sola región. Los principales asentamientos urbanos se encontraban en las fronteras de dichas regiones. De manera que se conformaron zonas no homogéneas en cuyo interior había enclaves de zonas más pobres y aisladas.

Aunque antes de la erupción del volcán El Chichonal en 1982 las localidades zoques no estaban del todo inconexas, era posible delimitar la existencia de, al menos, tres grandes regiones diferenciadas entre sí. La primera integraba a los municipios de Ostuacán, Sunuapa, Francisco León, Chapultenango y Ocoatepec, que sostenían vínculos con Ixtacomitán y Pichucalco. La segunda integraba a Tapalapa, Ocoatepec, Pantepec, Rayón y Tapilula, y se relacionaba estrechamente con los municipios de Ixhuatán, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Jitotol, y con la Depresión Central; y finalmente, la tercera, comprendía Copainalá, Chicoasén, Coapilla, Tecpatán, Ocozocoautla —también a Francisco León, Tapalapa y Ocoatepec—, relacionada con Tuxtla Gutiérrez, con el estado de Veracruz y con Tabasco.

Si bien dichas regiones son aún distinguibles después de la erupción, también se han modificado a partir de los nuevos vínculos que sostienen social, económica y políticamente con las cabeceras municipales y los centros regionales —que bien pueden coincidir con su cabecera o con la de otro municipio— de Chiapas o Tabasco. Cabe mencionar que no obstante los esfuerzos que el gobierno chiapaneco hizo en ese entonces por concentrar y retener a los damnificados poco después de la erupción, la dispersión de la población zoque de las localidades devastadas era extraordinaria. Muchas personas huyeron hacia diferentes puntos del noroeste de Chiapas, Veracruz, Oaxaca y Tabasco. Otros zoques regresaron a los lugares de origen en las zonas menos afectadas, y algunos grupos exigieron la creación de colonias agrícolas en sus mismos municipios y actuaron en consecuencia.

En efecto, como veremos a continuación, los damnificados de los pueblos destruidos fueron reubicados en nuevos asentamientos en municipios chiapanecos, proceso que dio como resultado la construcción de espacios geográficos y la emergencia de diversas

dinámicas socioculturales, económicas y políticas. Algunas de estas nuevas dinámicas se relacionan con los conflictos por las tierras, las disputas por el poder y la agencia de la generación post-erupción⁴ como una nueva forma de ser joven indígena zoque. Para afirmar lo anterior, parto del hecho de que el espacio, al mismo tiempo que es un constructo social tiene un papel en la conformación de la sociedad, esto es, actúa sobre la vida social, la transforma, la configura, tal como lo advierten Hoffman y Salmerón: el espacio es “a la vez sustento, participante y resultado de la construcción de las sociedades” (Hoffman y Salmerón, 1997: 17).

Por su parte, la erupción puso en evidencia la vulnerabilidad de la población asentada en las estribaciones —dada su condición de marginación y pobreza— frente al peligro que implicaba la cercanía al volcán. Sin embargo, los zoques no sólo fueron víctimas de El Chichonal sino también de la intervención caótica de los diferentes organismos gubernamentales por la respuesta tardía y por las acciones improvisadas de éstos frente al fenómeno natural y sus múltiples consecuencias sociales, por ejemplo, el reacomodo de la población damnificada en nuevos asentamientos.⁵

Así, la diáspora de los zoques y la creación de asentamientos alejados de sus municipios históricos, como el reacomodo en la Selva Lacandona, fueron consecuencias brutales de la erupción. Sin embargo, los grupos afectados se sobrepusieron gracias a la emergencia de nuevas formas de organización social y a la recreación

⁴ Incluyo en la misma categoría de generación post-erupción tanto a los géneros masculino y femenino, como a homosexuales. Cada uno de estos subgrupos tiene sus propias problemáticas en el seno de la sociedad chiapaneca, las cuales rebasan los fines de este artículo.

⁵ Alrededor de 3,500 familias zoques fueron reubicadas en terrenos adquiridos por el gobierno de Chiapas en los municipios de Rayón, Tecpatán, Ostucán, Pichualco, Cintalapa, Chiapa de Corzo, Juárez y Ocosingo. Actualmente, población de origen zoque desplazada habita también en varias regiones del noroeste, centro y Selva Lacandona en Chiapas; Las Choapas en Veracruz, Sierra norte de Oaxaca, Calakmul en Quintana Roo, sur de Tabasco, viven en algunas colonias en Guadalajara, Jalisco y en barrios de Boston en los Estados Unidos. No incluyo en esta lista a la población de origen zoque que ha habitado en la selva de Los Chimalapas en Oaxaca porque no está directamente relacionada con la erupción de El Chichonal. Para abundar al respecto, véase Alonso, 2011.

de mecanismos culturales que han otorgado sentido a su devenir. A su vez, procesos similares —aunque en contextos diferenciados— han sucedido entre la población que retornó a sus regiones de origen para la recuperación y reconfiguración de su espacio, en particular de las tierras de cultivo y pastoreo, así como de los lugares sagrados y los referidos a aquellos seres sobrenaturales que los habitan. Empero, la erupción no afectó por igual a los pobladores de las diferentes regiones de origen zoque, ni siquiera a los habitantes de una misma localidad. De manera que las consecuencias del fenómeno natural: las transformaciones, las continuidades, los conflictos y los nuevos tejidos sociales que establecieron los zoques, fueron igualmente múltiples, tal como veremos a continuación.

Jóvenes zoques en tres contextos regionales

El primer caso al cual me referiré es el de los jóvenes zoques hijos de ejidatarios reubicados en el municipio de Rayón. He propuesto líneas antes que este municipio pertenecía a una región integrada por Tapalapa, Ocoatepec, Pantepec, Rayón y Tapilula, relacionada con Ixhuatán, Pueblo Nuevo Solistahuacán y Jitotol. Precisamente, el bosque mesófilo de montaña conocido como la Selva Negra coincide con una parte de los territorios de estos municipios, excepto Ocoatepec y Jitotol. Por su parte, Rayón es un pequeño municipio de 9,000 habitantes⁶ de distintos orígenes étnicos —más de 2,300 hablantes del zoque y 280 tsotsil, los demás son considerados población mestiza— que posee dos ejidos, uno de los cuales, Nuevo Esquipulas Guayabal, fue creado para los reubicados de Chapultenango. Una vez que estos ejidatarios y sus familias fueron reubicados y dotados de tierra en el nuevo ejido del municipio de Rayón —que los divide tan sólo una calle de la cabecera municipal—, sus antiguas parcelas en el municipio de Chapultenango pasaron legalmente a manos de otros ejidatarios, lo cual dio origen al conflicto en proceso ante el Tribunal Agrario. Recientemente, un grupo de ejidatarios del ejido Nuevo Esquipulas Guayabal, en Rayón, pidió a tsotsiles

⁶ Información municipal en <http://www.ceieg/chiapas.gob.mx>. Consulta, noviembre de 2013.

de Rincón Chamula, en Pueblo Nuevo Solistahuacán, ocupar terrenos del antiguo ejido en las laderas del volcán que aún consideran suyos.

Si bien los ejidatarios son los actores del conflicto, las familias en general sufren el problema de una forma u otra y, paradójicamente, los jóvenes estudiantes de bachillerato y los universitarios se encuentran más preocupados por el deterioro de la selva que por la defensa de tierras. Esto tiene una posible explicación en el hecho de que aunque el vínculo que sostienen con la tierra vaya más allá de poseerla, los jóvenes saben que difícilmente obtendrán parcelas porque éstas son insuficientes para ser distribuidas. Ni siquiera saben si alguno de sus hermanos las heredará. De manera que el deterioro ambiental, en general, figura en el imaginario de estos grupos juveniles como una época de crisis que definirá su futuro si no actúan para revertirlo.

De cara a ello, estos jóvenes han emprendido diversas acciones, una de las cuales ha sido la llamada “marcha ecológica” en contra de la habilitación del basurero municipal en la Selva Negra y como manifestación para frenar la contaminación del agua y la explotación indiscriminada de los recursos forestales. Muchas de estas actividades han sido promovidas desde el Colegio de Bachilleres de Chiapas (Cobach) que se ubica en la cabecera municipal, como parte de la materia que cursan sobre ecología, apoyado por los frailes franciscanos de la parroquia de Rayón; otras actividades han sido fomentadas por jóvenes artistas y promotores culturales del ejido Nuevo Guayabal:

[...] Por ejemplo, nos da coraje [el deterioro ambiental], (...) todos los manantiales estaban secos; no hay programas para el manejo de la basura y no sabemos qué hacer. Lo que hago es compartir las fotos, compartir en Facebook, hacer documentales y los subo a youtube (...), hablar de la tierra de cómo nuestros antepasados consideraban madre a la tierra. El proyecto es del pueblo no es de las instituciones. Lo movemos en las redes para dar a conocer nuestro trabajo (entrevista en Rayón, noviembre 2013).

Foto 1. Motivo ecologista del pintor Saúl Kak en Nuevo Esquipulas



Fuente: Marina Alonso Bolaños, 2012.

El segundo caso que abordaré aquí corresponde a jóvenes descendientes de damnificados de la erupción del volcán El Chichonal reubicados en la colonia Nuevo Carmen Tonapac, dentro del municipio de Chiapa de Corzo.⁷ Durante muchos años los zoques de este lugar se mantuvieron al margen de la dinámica regional social, política y económica de Chiapa de Corzo. Sin embargo, fueron acercándose paulatinamente a la cabecera municipal —otrora lugar de tránsito o centro administrativo para resolver sus asuntos de la localidad— interesados por la celebración de la Fiesta Grande,⁸ sobre todo cuando se percataron de que podría ser una fuente de ingresos si cultivaban calabaza, pues el plato tradicional

⁷ Chiapa de Corzo es la cabecera del municipio del mismo nombre ubicada en la Depresión Central chiapaneca. De la población total (87,603), 40% del municipio habita en esa ciudad. Y de acuerdo con el censo 2010 de Inegi, 3% de los pobladores del municipio habla zoque o tzotzil.

⁸ Fiesta chiapacorcesa celebrada en el mes de enero en honor al santo patrono San Sebastián.

que se degusta durante los días de festejo es la “pepita con tasajo”.⁹ La calabaza de donde se obtiene la pepita era cultivada por las propias familias chiapacorceñas que preparaban el guiso para la Fiesta Grande, pero en la actualidad, la pepita se consigue en el municipio de Villaflores o bien se les compra a los intermediarios que la adquieren directamente de los productores de la colonia Grijalva y de los zoques de Nuevo Carmen Tonapac.

Actualmente los zoques de esta colonia de damnificados acuden a la celebración y algunos de ellos se suman al numeroso grupo de los danzantes *parachicos* durante los días festivos. A pesar de que inicialmente los chiapacorceños se referían a los zoques de manera sarcástica como los “chichonales”, los zoques nacidos en el nuevo asentamiento se consideran a sí mismos como chiapacorceños y aseguran no ser objeto de discriminación alguna. “Pero... ¿en qué consiste ser zoque? ¿Acaso habría una manera de serlo?”, pregunté a un joven estudiante preocupado en determinar aquellos elementos o ámbitos de la vida social en los cuales pudiera radicar eso que suele denominarse como “identidad zoque”.¹⁰ Al respecto, varios jóvenes se han abocado al trabajo de promoción cultural y valorización de aquello que llaman “cultura e identidad zoque”, consistente en el fomento al uso de la lengua, a las expresiones musicales y dancísticas, al conocimiento de la herbolaria para la curación, entre otros aspectos.

Sin embargo, es importante para estos jóvenes distinguir dos ámbitos de alteridad frente a los mestizos chiapacorceños de la cabecera. Dichas distinciones están en el uso del idioma zoque y en la forma cotidiana de vivir, particularmente en lo que respecta a la labor agrícola y en el vínculo que sostienen con el antiguo asentamiento donde nacieron sus padres. Paradójicamente, dada la cercanía a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, muchos jóvenes de Nuevo Carmen Tonapac han salido de

⁹ Mole a base de pepita que se acompaña con tiras de carne seca o tasajo (Alonso, 2014).

¹⁰ No es de interés en este artículo discutir el concepto de identidad en el contexto de los zoques. Varios autores han abundado al respecto (Lisbona, 2003 y 2006; Alonso, 2009). Se trata de identidades en permanente recomposición de acuerdo con las relaciones sociales que establecen en sus contextos presentes, pues como indica Bartolomé, la identidad es un concepto relacional, en la medida en que supone la definición de un grupo realizada en función del contraste con otro (Bartolomé, 1997: 46).

la localidad para realizar estudios universitarios en instituciones de este tipo.

El tercer caso al cual me referiré brevemente es el de los zoques reubicados en el corredor de Santo Domingo en la Selva Lacandona —municipio de Ocosingo—, que fueron alrededor de 2,500 sobrevivientes de 11 poblados de Francisco León, el más destruido por el fenómeno natural. Las localidades de este municipio, como he indicado arriba, sostenían vínculos de diversa índole con los municipios aledaños de Ocoatepec, Ostucán, Sunuapa y Chapultenango, pero después de la erupción sólo unas cuantas familias del contingente de reubicados reactivaron estos lazos, particularmente con habitantes de Chapultenango.

Asimismo, desde su llegada a la Selva Lacandona, los zoques de Nuevo Francisco León establecieron alianzas con los ejidos vecinos ch'oles y tzeltales de Nuevo México, Nuevo Guerrero, Nuevo Petalcingo y Jerusalén, quienes se encontraban en un momento de crisis y gran movilización social por el decreto federal de 1972 en el cual se consignó el otorgamiento de más de 600,000 hectáreas de la selva a la Comunidad Lacandona, desconociendo la legitimidad de muchos asentamientos previos. A este problema se sumaron posteriormente otros, tales como la caída del precio del café, la desaparición del Instituto Mexicano del Café y la reforma salinista al artículo 27 de la Constitución en 1992 (Alonso, 2009).

En este contexto, los zoques de Nuevo Francisco León buscaron fortalecerse al interior de su comunidad, pero las autoridades reprodujeron las viejas prácticas de corrupción con que se habían afianzado en el antiguo ayuntamiento municipal al controlar los recursos financieros proporcionados por los programas oficiales de apoyo a damnificados. De manera que se fueron dando fracturas internas, y hacia fines de la década de 1980 surgió un joven liderazgo. Algunos de estos jóvenes habían sido alumnos en el albergue indigenista de Ocosingo, y también participaron en grupos de reflexión con los misioneros jesuitas. Así, este pequeño grupo, apoyado por redes políticas externas a la localidad y por la Misión Jesuita de Bachajón, luchó contra los viejos sectores de poder que se habían impuesto en el nuevo asentamiento. Esta generación post-

erupción también contribuyó con los ejidatarios para exigir al gobierno del estado de Chiapas la titularidad de las tierras ejidales que les habían sido dotadas por el gobierno federal a su llegada a la Selva (ibídem).

Si bien esta generación post-erupción estuvo en gran medida ocupada en resolver conflictos agrarios y disputas internas, contribuyó a restablecer el tejido social fracturado y con el apoyo de los ejidatarios y sus familias puso en marcha mecanismos culturales para dotar de sentido al nuevo espacio. Por ejemplo, el fomento al uso de la lengua zoque, el restablecimiento del culto a los santos y la organización de la fiesta patronal de Magdalena, junto con la organización social que la sustenta, contribuyeron a sostener una idea de comunidad. En este caso, como en los anteriores, la memoria colectiva adquiere un papel preponderante toda vez que posibilita la construcción colectiva del recuerdo (Halbwachs, 2004) de quiénes fueron y de sus espacios sociales antes de la erupción, al mismo tiempo que se construye lo que estos desplazados por la erupción son ahora.

Desgarrando los ropajes esencialistas de “lo zoque”

Aquí se ha abandonado el modo de antes.
La lengua no se olvidaba, pero hay muchos
jóvenes que no hablan su lengua.
También de vestir cambia.
(Testimonio en Rayón, mayo 2014.)

Hace cuatro décadas Bonfil (1995: 340) señalaba que “quienes se sienten indios en América, o son considerados como tales, forman un conjunto demasiado disímil”, quizá más diferenciado entre sí que con las poblaciones circundantes no indias, por tanto, la identidad india resulta de escaso valor heurístico. Evidentemente esta consideración aplicaría también para la noción de grupo etnolingüístico, empero, desde la perspectiva de los sujetos al apropiarse del concepto en el contexto de sus reivindicaciones de carácter sociopolítico —me refiero a la generación post-erupción—, la categoría “zoque”, o bien

“lo zoque”, se puede considerar procesal y aparece en vinculación con ámbitos específicos.

Así, la heterogeneidad de las respuestas a mediano y a largo plazo frente a la catástrofe social generada por la erupción nos lleva a considerar que “lo zoque” se expresa en una lucha política en contra de la situación de vulnerabilidad, como señalan los zoques de Nuevo Francisco León: “en tiempo de la ceniza en Chichonal como en la selva seguimos manifestándonos”. Justamente en un contexto de crisis es que se genera una etnicidad estratégica resultado de un proceso de reflexividad. Uno de los casos en que se puede dar cuenta en la actualidad de cómo se reconfigura un “ser zoque” es el de los hombres y mujeres de la generación post-erupción que pretenden definir el futuro social, económico y cultural de la población de los municipios de origen zoque, a partir de un proceso de reflexión iniciado en 2012 acerca de lo que había significado la erupción en términos de catástrofe social; algunos de estos jóvenes, conformarían años después, en 2014, el Centro de Lengua y Cultura Zoque, A.C.

Desalentada por la actuación de las instituciones gubernamentales de Chiapas que la considera únicamente como víctima de la erupción, y que la fuerza de cierta forma a realizar actividades anuales para conmemorar el fenómeno natural, esta generación post-erupción se reconoce como heredera de la historia zoque y desplazada por El Chichonal, pero con la posibilidad de decidir sobre sus propias formas de recordar. Es decir, la forma en que construyen la memoria colectiva del ser zoque es definida de acuerdo con los aspectos que esta generación considera importantes. Así, existe un interés por la tradición oral y la recuperación de la memoria en torno al volcán a partir de otras formas posibles de comprender la erupción, sea desde una perspectiva idílica o demasiado cruda frente al pasado real —o ficticio—. Los relatos registrados encuentran otro sentido en el contexto de lo que este grupo asegura es la cosmovisión zoque.

Aunque el idioma constituye un aspecto fundamental, no resulta determinante para la autoadscripción, pues no hablantes del zoque se reconocen como tales si es que nacieron en el seno de una familia de dicho origen o bien en asentamientos del noroeste de Chiapas; en

particular, buscan diferenciarse de su entorno mayance. Este aspecto remite a la reflexividad por parte de los actores acerca de la red de relaciones sociales —y de relaciones de poder— en las cuales está inserto y que le permiten reconocerse o no como zoque.

De manera que la despolitización de la categoría “zoque”, pretendiendo ubicarla únicamente en el ejercicio lingüístico y en la victimización de los grupos afectados por la erupción, ha sido una limitante para explicar las dinámicas regionales donde cohabitan zoques con una gran diversidad de población de distintos orígenes étnicos, entre los que están las diferentes configuraciones socioculturales que solemos denominar población mestiza, como si se tratara de un grupo homogéneo, de una masa amorfa.

Detengámonos un momento sobre este punto, pues debo decir que, por lo general, los estudios antropológicos en torno a la población de origen zoque se han centrado en las relaciones sociales al interior de asentamientos y comunidades sin considerar su contraparte complementaria —como la denomina Pitarch—: la población mestiza. Aunque este autor lo ejemplifica para el caso de Los Altos y de las zonas pobres de San Cristóbal de Las Casas, la situación es similar en otras zonas pues indica que la línea que separa a mestizos de indígenas es permeable y existen espacios sociales en los cuales es difícil distinguir si se trata de unos u otros¹¹ (Pitarch, 1995), tal como he indicado acerca de los zoques chiapacorceanos, y como es el caso también de los zoques tapatíos¹² que ha documentado Domínguez (2013: 34). De igual forma, si recurrimos en la historia zoque previa a la erupción del volcán nos encontraremos con el ámbito de las fincas donde los vínculos entre los dueños mestizos y peones zoques sostenían el asimétrico tejido social y de alguna manera permitían la reproducción de la vida campesina; con la erupción, más allá de las consecuencias del fenómeno natural en sí mismo, se desequilibraron dichas relaciones. La composición de las autoridades locales se modificó y las fincas desa-

¹¹ Véase también el texto clásico escrito en la década de 1970 por Julián Pitt-Rivers: “Palabras y hechos: los ladinos”, en McQuown, N. y J. Pitt-Rivers (editores), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1989 [1970].

¹² Los zoques que han emigrado a la ciudad de Guadalajara.

parecieron, lo cual trajo como consecuencia que los zoques perdieran una fuente importante de trabajo que, a su vez, sustituyeron con la migración y la pluriactividad, liberándose del acasillamiento en que vivían en “los tiempos del Chichonal”.¹³

Regresemos ahora al grupo de hombres y mujeres de la generación post-erupción que nos ocupa. En los últimos años ha emergido un movimiento peculiar que busca concentrar en una organización a hijos de desplazados y damnificados de distintas regiones de origen zoque. Hay que decir que, aunque se trata de un sector sumamente heterogéneo, el ser joven responde a ciertos patrones estereotipados por la sociedad y asumidos acriticamente por los mismos jóvenes. Por ejemplo, la fascinación por las tecnologías de la comunicación, los teléfonos celulares y las computadoras hace que los jóvenes que tienen acceso a los equipos y a Internet —que son relativamente pocos— los coloquen como los indicadores de diferencia intergeneracional. Señalan que si bien sus padres crecieron con la televisión, no fue lo mismo que estar inserto ahora en las redes sociales de comunicación y usar la telefonía celular actual. En pocos casos los medios han sido apropiados para el registro y denuncia de problemas ambientales, como se ha hecho en Rayón, o bien para la documentación de expresiones musicales diversas.

En mayo de 2014, el Centro de Lengua y Cultura Zoque, A.C.,¹⁴ conformado en su mayoría por profesionistas de distintos campos,¹⁵ organizó el Primer Congreso Zoque en el municipio de Rayón, en el ejido de reubicación Nuevo Esquipulas Guayabal que se localiza junto a la cabecera municipal —los divide una calle—, para el cual convocó a habitantes de distintas regiones zoques para exponer en

¹³ La situación que vivían los habitantes de las localidades zoques fue cuestionada pocos años antes de la erupción por algunas de las autoridades tradicionales —que no siempre estaban vinculadas con las municipales—, y también por ciertos líderes morales de las riberas y colonias a quienes las autoridades municipales calificaban como “problemistas” (Alonso, 2011).

¹⁴ El presidente de esta asociación civil es Fermín Ledesma Domínguez, maestro en Desarrollo Rural, originario de Chapultenango.

¹⁵ Y por algunos académicos en calidad de miembros honorarios, como la autora del presente artículo.

mesas de trabajo acerca de los problemas que los aquejan: derechos agrarios y resolución de conflictos, situación de las mujeres, que incluye una discusión sobre las relaciones de género, educación y salud, y problemas ambientales.

A partir del encuentro, dicho Centro ha emprendido diversas tareas como frentes de lucha: el ejercicio de la lengua zoque —aunque se debata en torno a cuál variante debiera ser sistematizada y transmitida—, el fomento a las diversas expresiones artísticas: pintura, música, poesía y literatura, por ejemplo, a través del trabajo de Mikeas Sánchez, poetisa zoque, de Trinidad Cordero y de Saúl Kak, entre otros. Algunos jóvenes se desarrollan como promotores de la “cultura zoque”, como Roberto Lorenzo y Trinidad Cordero, por tan sólo mencionar a algunos.

Ahora bien, no todos los jóvenes de origen zoque preocupados por el cuidado ambiental o por la identidad zoque son miembros del Centro, por ejemplo, los recién egresados de licenciaturas en ecología, quienes han propuesto alternativas para la conservación de la Selva Negra. Consideran que los habitantes de esta área no conocen la diversidad biofísica y, por tanto, la realización de un inventario de las especies vegetales y animales podría solucionar esta carencia, así como la posibilidad de poder vigilar su utilidad de forma sustentable: “[...] incluso poner así animales que sean amigables con el entorno que ahí mismo no perjudiquen a las milpas y ahí cultivarlos” (entrevista en Rayón, mayo de 2014). En el mismo tenor, se reflexiona de cara a la educación ambiental. En primera instancia consideran que deben trabajarse con los pobladores de la Selva para explicar la importancia de la zona y el valor de los ecosistemas, pero recuperando los conocimientos locales:

Sabemos que la gente en Ocotepéc [en la Sierra de Pantepec] tiene un manejo de su territorio con base al clima [...] y de repente llega un manual del gobierno que dice: “-No” [desconociendo los saberes locales]. Pero entonces ¿qué educación tomamos la externa o la local? Ahí debería de ser un experto en esta área que conozca la dinámica del ecosistema o de la comunidad en general, porque un político te puede decir, no sé... ¡maravillas!, pero al final te sirve de poco porque no es experto (entrevista en Rayón, mayo de 2014).

Así como la preocupación ambiental está presente en el discurso de las generaciones post-erupción, lo está también la búsqueda de una suerte de identidad transregional zoque que el propio Centro fomenta. Se trata de la búsqueda de una identidad que les permita reestablecer lazos entre familias que fueron rotas por la erupción y trazar nuevas dinámicas regionales a través de proyectos culturales que involucren a jóvenes de distintos asentamientos —incluyendo localidades de origen zoque de Los Chimalapas en Oaxaca— y problemáticas diversas. Aquí es donde, de nueva cuenta, la memoria colectiva se pone en marcha para la construcción del espacio vivido en su modalidad de territorio de pertenencia. Al respecto, es importante considerar, de acuerdo con Candau (2005), que si bien no existe la memoria estrictamente individual ni la memoria estrictamente colectiva, ambas participan en las formas sociales de formular un recuerdo.

Estas nuevas dinámicas regionales se construyen no sólo física sino de manera virtual a partir de las redes sociales para quienes tienen acceso a Internet. Así, espacios fragmentados que han caracterizado los espacios zoques configuran actualmente otras formas posibles del territorio. Este aspecto se relaciona también con la condición de exclusión en la cual vive la mayor parte de la generación post-erupción porque no heredará tierras, lo cual genera nuevas dinámicas regionales por migración temporal en el caso de quienes podrán estudiar y de retorno a los terruños de aquellos jóvenes interesados en mejorar la vida de sus comunidades y localidades.

Por su parte, algunos miembros del Centro de Lengua y Cultura Zoque y otros jóvenes aseguran ser conscientes de que sustentar su identidad en el pasado sería reducir sus particularidades presentes. Sin embargo, la constante referencia a un posible origen de lo zoque en la cultura olmeca genera una gran expectativa acerca de la forma en que la sociedad nacional reaccionará al reconocer su especificidad zoque en el contexto de los pueblos mayances de Chiapas.

Al respecto, los jóvenes han otorgado especial interés a las expresiones artísticas, en términos de que la historia y tradición oral juegan un papel fundamental para el restablecimiento del tejido social después

del impacto del fenómeno natural. La razón de esto es la propia composición del grupo: académicos, traductores, peritos en lengua zoque y productores radiofónicos. También hay escritores de poesía y prosa, videoastas, artistas gráficos y músicos.¹⁶ Por ejemplo, desde hace algunos años ha habido interés por parte de los mismos sujetos en producir documentales acerca de los desplazados por la erupción. En 2008 se estrenó “De viceversa”, de Rafael Villegas y Pablo González, que trata de los zoques originarios de Chapultenango que migraron a Guadalajara en 1982, tras seguir a los primeros zoques que en los años sesenta emigraron hacia esa ciudad. De igual forma, Samuel Ávila y José T. Cordero han realizado dramatizaciones en torno a los sistemas de creencias zoques. Saúl Kak, por su parte, ha producido cortos en torno a los problemas ambientales y algunos conflictos políticos suscitados en regiones zoques.¹⁷

Lo anterior es interesante puesto que los trabajos se exhiben en ocasión de todas las reuniones sociales organizadas localmente por los propios habitantes de origen zoque. Años atrás, aunque hubiera otras producciones, únicamente se presentaba la película realizada por Francisco Urrusti y producida por el Instituto Nacional Indigenista (1985), “Piowachuwe, la vieja que arde”, la cual es una dramatización del mito de “la dueña del volcán” y de la erupción de 1982.¹⁸

Sin proponérselo, la mirada de este cineasta se convirtió en la imagen oficial de la erupción y, paradójicamente, al mismo tiempo reforzó la creencia en torno a la divinidad zoque a la cual se le atribuye el fenómeno natural.¹⁹

¹⁶ Por sólo mencionar algunos de ellos: Fermín Ledesma, Fortino Domínguez, Román Díaz, Magdalena Morales, Mikeas Sánchez, J. Trinidad Cordero, Samuel Ávila, Joaquín Gómez, Roberto Rueda, Miguel y Damián Morales, Pedro Estrada, Humberto Saraoz y Saúl Kak, este último el pintor muralista de Guayabal, Rayón, cuya obra es conocida en Chiapas, Tabasco y Oaxaca, y recientemente participó en la exhibición de artistas gráficos de varios países reunidos en Montreal, Canadá.

¹⁷ Ávila, Cordero y Kak son miembros del Centro de Lengua y Cultura Zoque, A.C., aunque sus trabajos han sido signados de manera individual.

¹⁸ Este filme incluye escenas de las condiciones de la población zoque en los refugios de damnificados establecidos en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

¹⁹ Al respecto, véanse los textos: Pérez y López, 1990; Reyes, 1998; Sulvarán, 2007; Alonso, 2009; Mellanes, 2009.

Por su parte, los procesos de creación musical zoque, que también están vinculados a la memoria colectiva y por tanto son dinámicos y cambiantes de acuerdo con las nuevas realidades, se caracterizan por su coexistencia con diferentes tradiciones musicales. Así, varios jóvenes de Ocotepéc, que ahora forman parte del Centro, conformaron un ensamble de ska al cual llamaron “La Sexta vocal”, haciendo referencia a la vocal “ü” que existe en la lengua zoque. Una de sus composiciones, hasta ahora la más conocida, es justamente *Cowatayu*, tambores, como referencia a los ensambles de estos instrumentos que son utilizados en un amplio repertorio tradicional. Huelga decir que estos repertorios musicales tradicionales han caído en desuso a causa de la conversión religiosa al adventismo y sobre todo por las formas de celebrar el culto católico, así como también debido a la migración.

Foto 2. Mural de Saúl Kak en Copainalá



Fuente: Marina Alonso Bolaños, 2014.

El giro ineludible. Consideraciones finales

En los últimos años ha habido un creciente interés por la cultura e historia zoque, en parte debido a que las múltiples formas en que se han expresado las dinámicas regionales son quizá más visibles a la mirada externa. Lo anterior ha sucedido también porque la generación post-erupción ha volteado a verse a sí misma no sólo a través de las expresiones artísticas como se mencionó con anterioridad, sino también del trabajo político y académico como el de Fortino Domínguez, a quien he citado acerca de su investigación en torno a las distintas oleadas de migrantes de origen zoque hacia Guadalajara en distintos momentos y por diferentes causas. Asimismo, podemos mencionar la investigación que desarrolla Fermín Ledesma en torno a los conflictos agrarios suscitados en el ejido de Guayabal. Si bien estos investigadores retoman algunos de los planteamientos que otros estudiosos han vertido acerca de los zoques en el contexto de la erupción de El Chichonal, se trata sin duda de exploraciones novedosas que nos conducen a considerar la existencia de un giro en las investigaciones antropológicas e históricas de los zoques. Esto es, por un lado, las investigaciones en torno a los zoques se habían centrado en los zoques como víctimas sin considerar su agencia y diversidad, y esto se relaciona con la emergencia de investigadores de origen zoque como los mencionados.

Foto 3. Generaciones post-erupción



Fuente: Marina Alonso Bolaños 2013.

Ahora bien, como he indicado en otro lugar, sería erróneo suponer que la región devastada y sus habitantes se han transformado exclusivamente debido a la erupción. Pero tampoco se pueden desdeñar los efectos dramáticos que ésta tuvo, tales como la desaparición de varias localidades con la consiguiente muerte de personas, el desplazamiento forzoso y la afectación de la vida social en general. Después de tres décadas de reubicación, muchos aspectos de la organización social practicados en los antiguos asentamientos de origen zoque se modificaron sustancialmente. Me refiero a cuestiones relacionadas con la conformación de las familias, aspecto de particular preocupación para los padres, quienes indican que anteriormente tenían un mayor control sobre la vida presente y futura de sus hijos. Si bien estos aspectos se antojarían comunes a las relaciones intergeneracionales en general, podemos afirmar que éstas tienen la peculiaridad de plantear abiertamente una ruptura con las formas tradicionales de organización social y política de corte gerontocrático. Por ejemplo, en la Selva Negra y en otras regiones zoques —en donde los ejidatarios se niegan a la participación de sus hijos en la toma de decisiones con respecto a la producción agropecuaria—, las tensiones generacionales se expresan de múltiples formas, por ejemplo, en este movimiento local ecologista. Pero también a través de reclamos velados que únicamente afloran en conversaciones:

Nunca nos dejan [los ejidatarios] decidir a nosotros los jóvenes. Nosotros sabemos la verdad de lo que ha sucedido en nuestros pueblos porque hemos sido testigos (testimonio registrado en Rayón, mayo de 2014).

Por su parte, los jóvenes arguyen que, no obstante la libertad de acción que les ha brindado la educación porque les ha permitido salir de sus localidades, lo cual implica también un manejo distinto de la sexualidad, los adultos prohíben su participación en la toma de decisiones locales porque no son ejidatarios ni todos tendrán acceso a la tierra. Frente a ello, estos jóvenes dejan de proyectarse a futuro como campesinos pese a que los lazos que sostienen con la tierra no son exclusivamente

económicos. “Los jóvenes sabemos la verdad [...]” no es una afirmación menor sino que expresa la denuncia, si le podemos llamar así, de una falta de reconocimiento a este sector social emergente que no ha sido considerado en términos de lo que fue la erupción de El Chichonal.

Lo anterior expresa la forma en que las generaciones post-erupción viven y construyen las dinámicas regionales. Si bien muchas de las regiones de origen zoque no dejan de permanecer aisladas, a partir del crecimiento de infraestructura carretera y de la ampliación de las rutas de transporte público las localidades han ampliado sus espacios de tránsito y las relaciones con otras regiones y estados del país. Por ejemplo, hay jóvenes que migran a Tabasco, Puebla e Hidalgo para prolongar sus estudios. De igual forma, podemos mencionar que, a pesar de los impactos desfavorables, la erupción trajo consigo varios beneficios a los habitantes de las localidades afectadas, en particular, los zoques dejaron de ser invisibles a la sociedad nacional. Las localidades zoques recibieron servicios públicos, aunque a algunas hayan llegado mucho tiempo después. Por ejemplo, en Nuevo Carmen Tonapac, ubicado en el municipio de Chiapa de Corzo, se pavimentó la primera calle en 2013, es decir, 21 años después de su fundación; de igual forma, Nuevo Francisco León, creado en 1982 en el municipio de Ocosingo, recibió el servicio de energía eléctrica hasta 2003.

Finalmente, la gran movilidad y dispersión de la población zoque a partir del fenómeno natural reactivó la lucha agraria, los conflictos políticos intracomunales y la migración (Alonso et al., 2013). Frente a lo anterior, la memoria colectiva, en ajuste permanente, ha permitido la reproducción de distintos núcleos de población de origen zoque. Así, los casos referidos nos colocan ante problemáticas vinculadas a tensiones entre actores locales que tendrán que ser analizadas a mediano y largo plazos pues, en este proceso, los conflictos y disputas no han estado ausentes entre los miembros de la generación post-erupción. Probablemente, esto derive también del carácter heterogéneo que tuvieron los propios damnificados en tanto que sujetos históricos que actuaron en su momento desde su composición diversa para sobrevivir en condiciones adversas y construir su devenir.

Foto 4. Conversación por Skype entre zoques de Guadalajara y de Nuevo Carmen Tonapac, Tuxtla Gutiérrez



Foto: Marina Alonso Bolaños 2014.

Bibliografía citada

- Alonso Bolaños, Marina, 2006, “Los zoques que dispersó el volcán: hacia una relectura de la erupción del Chichonal”, en Aramoni, Dolores, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (coordinadores), *Presencia zoque*, Unicach, Cocytch, Unach, UNAM, Tuxtla Gutiérrez, pp 143-150.
- Alonso Bolaños, Marina, 2009, “En tiempos de la ceniza en Chichonal o en la Selva, seguimos manifestándonos. Una historia de la organización social y política de los zoques de la Lacandona”, en Estrada Saavedra, Marco y Juan Pedro Viqueira (coordinadores), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, El Colegio de México, México, pp 133-170.
- Alonso Bolaños, Marina, 2011, *Los zoques bajo el volcán. Microhistorias de la erupción de El Chichonal, Chiapas*, Tesis doctoral en Historia, El Colegio de México, México.
- Alonso Bolaños, Marina, 2014, “ ‘A los santos también se les lleva su tamalito. La comida tradicional de la Fiesta Grande de Chiapa

- de Corzo”, *Anthropology of food* [Online], en <http://aof.revues.org/7559>
- Alonso, Marina, Javier Gutiérrez, Rodrigo Megchún y Víctor Acevedo, 2013, “Habitar el entorno: experiencias socioambientales en cuatro regiones indígenas en Chiapas”, en Eckart Boege (coordinador), *Etnografía del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, INAH, México (en prensa).
- Alonso, Marina, Javier Gutiérrez, Mauricio Sánchez, Fermín Ledesma y Alain Giraud, 2015, en Castilleja, Aída y Javier Gutiérrez (coordinadores), *Pueblos indígenas y procesos socioambientales*, INAH, México (inédito).
- Bartolomé, Miguel Alberto, 1997, *Gente de costumbre y Gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Bonfil, Guillermo, 1995 [1972], “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Obras escogidas*, Tomo I, CIESAS, INI, INAH, México.
- Candau, Joël, 2005, *Anthropologie de la mémoire*, Armand Colin Editor, Paris.
- Domínguez, Fortino, 2013, *La comunidad transgredida. Los zoques en Guadalajara*, Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas de la Universidad Autónoma de Guadalajara, Guadalajara.
- Halbwachs, Maurice, 2004, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Madrid.
- Hoffmann, Odile y Fernando Salmerón (coordinadores), 1997, “Introducción. Entre la representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio”, en *Nueve estudios sobre el espacio*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 13-24.
- Lisbona, Miguel, 2003, “Ser zoque, nombrar lo zoque: las dificultades de la clasificación social”, en Millán, Saúl y Julieta Valle (coordinadores), *La comunidad sin límites*, vol. I, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp 177-112.

- Lisbona, Miguel, 2006, “¿Existe una cultura zoque? El concepto de cultura en el marco del debate contemporáneo”, en Aramoni, Dolores, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona (coordinadores), *Presencia zoque*, Unicach, Cocyttech, Unach, UNAM, Tuxtla Gutiérrez, pp. 19-36.
- Mellanes, Enrique, 2009, *La fiesta del enojo. La tradición oral volcánica de los zoques de Chiapas*, Colección Selva Negra, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Pérez, Silvia y Sergio López, 1990, *Breve Historia oral zoque: Ocotepéc, Tapalapa, Tecpatán, Francisco León*, Gobierno del Estado de Chiapas-Subsecretaría de Asuntos Indígenas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Pitarch, Pedro, 1995, “Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas”, en J.P. Viqueira y M.H. Ruz (editores), *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, UdeG, México.
- Pitt-Rivers, Julián, 1989, [1970], “Palabras y hechos: los ladinos”, en McQuown, N. y J. Pitt-Rivers (editores), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, INI, México.
- Reyes, Laureano, 1998, “Testimonio de José Ruedas Sánchez, sobreviviente de la erupción del volcán Chichonal”, en *Anuario de Estudios Indígenas VII*, Instituto de Estudios Indígenas Unach, México, pp. 15-24.
- Rosemberg, Florence, 2013, *Antropología de la violencia en la Ciudad de México: Familia, poder, género y emociones*, INAH, México.
- Sulvarán López, José Luis, 2007, *Mitos, cuentos y creencias zoques*, Universidad Intercultural de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores), 1995, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara, México.

ZOQUES CHIMALAPAS. RECONFIGURACIONES IDENTITARIAS PARA LA DEFENSA DEL TERRITORIO

CHIMALAPAS' ZOQUE PEOPLE. IDENTITY RECONFIGURATIONS FOR TERRITORIAL DEFENSE

Iliana Amoroz Solaegui¹

Resumen: La vida comunitaria de los pueblos indígenas en México y América Latina está asediada y amenazada por el mayor embate contemporáneo de las políticas neoliberales, que la fragmenta y la saquea mediante el despojo de sus territorios, de sus tierras, de sus bienes comunes y la expulsión de su gente. Este artículo resume la histórica lucha y resistencia del pueblo zoque chimalapa, que se organiza para defender su territorio, la comunidad y la vida. En Los Chimalapas, las luchas ancestrales y las actuales se entretajan y reconfiguran al interior del territorio desde la identidad, posicionándose hacia el exterior a contracorriente de un desarrollo que se impone sin su participación. Ésta es una lucha por el territorio que involucra la identidad y la cultura. El territorio como un referente para una construcción identitaria enmarcada por relaciones de poder y por la defensa estratégica de sus derechos como pueblo zoque chimalapa.

Palabras clave: *chimas*, zoques, historia, Oaxaca, Chiapas.

¹ Etnóloga por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH. Maestra en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, UAM-X. Autora del libro *Los Chimalapas. Conflictos, identidades y la defensa del territorio*, 2014, Seculta, Oaxaca. Temas de investigación: movimientos indígenas, identidad, cultura, territorio, Derechos Humanos, Derechos de los Pueblos Indígenas, salud rural, salud colectiva, género, educación popular. Correo electrónico: iliana.amoroz@gmail.com
Fecha de recepción: 07 10 14; Fecha de aceptación: 13 04 15.

Abstract: Community life of indigenous peoples in Mexico and Latin America is besieged and threatened by current neoliberal policies. These policies fragment and loot indigenous communities through the plunder of their territories, land, commons and the expulsion of their inhabitants. This article summarizes the historical struggle and resistance of the people of Los Chimalapas, who have organized themselves to defend their territory, community and life. In Los Chimalapas, ancestral and current struggles are interwoven and reconfigured within the territory based on their identity, and positioned outwards against a development unrelated to their needs. This is a fight for territory involving identity and culture. Territory as a reference for an identity construction framed by power relations and by the strategic defense of their rights as Zoque-Chimalapa people.

Keywords: *chimas*, zoques, history, Oaxaca, Chiapas.

Introducción

La región de los Chimalapas la conforman dos municipios: Santa María y San Miguel Chimalapas, con una extensión de 594,000 hectáreas. Se localiza en la región del Istmo de Tehuantepec. Es un territorio conocido por su gran riqueza en recursos naturales, distribuidos en aproximadamente 300,000 mil hectáreas de bosques y selvas donde se encuentra una amplia diversidad de especies de fauna y flora, muchas de las cuales son endémicas; presenta corrientes de agua muy importantes, como las del río Coatzacoalcos y Uxpanapa, parte del sistema Grijalva-Usumacinta y los ríos Chicapa y Ostuta, que desembocan en el Sistema Lagunar Huave. Chimalapas es considerada una de las regiones de mayor biodiversidad del continente americano y, por ende, del mundo.

Como la gran mayoría de los territorios de los pueblos indígenas, el territorio y las comunidades chimalapas han sufrido grandes transformaciones, especialmente a partir del siglo XX, ocasionadas por políticas públicas de corte neoliberal que amenazan, fragmentan y

dividen su vida comunitaria mediante el despojo de sus territorios, de sus tierras, de sus bienes comunes y la expulsión de su gente.

El pueblo originario habitante y dueño históricamente de este territorio es el zoque, que se rige bajo la propiedad de tenencia de la tierra comunal, siendo de las pocas propiedades comunales extensas que quedan aún en el país. Los zoques de las comunidades chimalapas han desentrañado las viejas y nuevas amenazas que enfrentan con las políticas desintegradoras, debido principalmente a una localización estratégica para México y el Continente: el Istmo de Tehuantepec. Región estratégica para la economía y la comunicación continental, donde grandes políticas de desarrollo han atravesado la zona, desde la construcción del ferrocarril a finales del siglo XIX, las políticas de colonización del trópico húmedo entre las décadas de 1940 a 1960, el Plan Puebla Panamá (PPP), a partir de 2001, y su continuidad actual con el Plan Mesoamericano. A lo que se han sumado proyectos de explotación minera que actualmente están considerados en la región.

Al mismo tiempo, las políticas conservacionistas a ultranza, de corte neoliberal, han tenido sus efectos en la región Chimalapas, con la propuesta de declarar Reserva de la Biosfera un área de 400,000 mil hectáreas en buen estado de conservación que se encuentran en el corazón del territorio de los Chimalapas, a lo cual sus pobladores se han negado rotundamente.

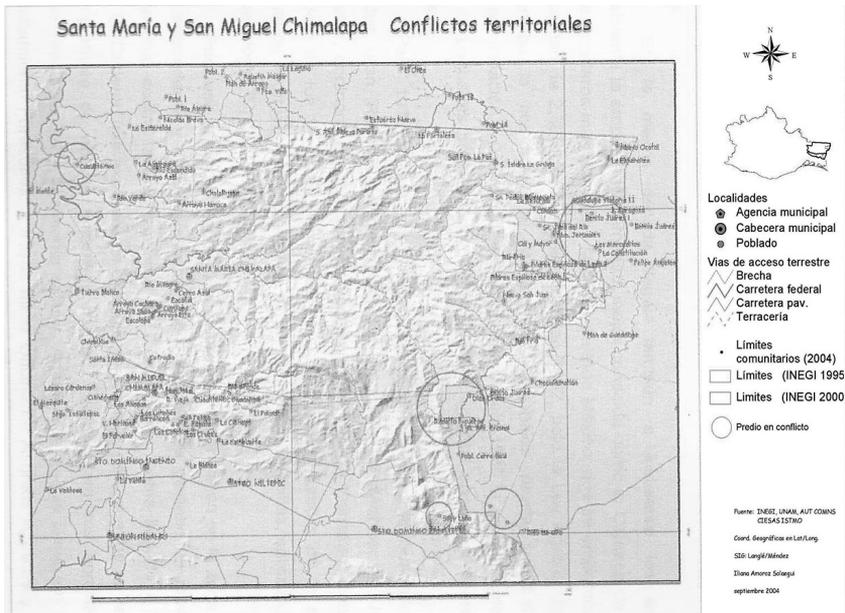
En la última década esta región ha sido caracterizada como de alta conflictividad por parte del gobierno federal y estatal debido a una serie de conflictos agrarios y ambientales. En 2003 la región fue considerada uno de los catorce “focos rojos” de todo el país que identificaba la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) debido a sus conflictos, principalmente los derivados de las invasiones de ganaderos, talamontes, ejidatarios chiapanecos y narcotraficantes; y por otro lado, a la sobreposición de planos y la falta de deslinde de las tierras que, de acuerdo con las resoluciones presidenciales que poseen los habitantes de la zona desde 1967, les pertenecen a los zoques.

La ubicación fronteriza de las comunidades de la zona oriente ha ocasionado que, desde su fundación en la década de 1970, estén en permanente conflicto, principalmente con los ejidos chiapanecos que

Iliana Amoroz Solaegui Zoques Chimalapas. Reconfiguraciones...

se han instalado legal e ilegalmente —por sobreposición de títulos agrarios— en bienes comunales de los municipios chimalapas. Estas invasiones a los bienes comunales del territorio Chimalapas han sido presentadas políticamente, en su mayoría de veces, como un problema de límites entre Oaxaca y Chiapas.

Mapa 1.



En las últimas décadas las comunidades también han sido pobladas por personas tsotsiles y tseltales, como parte de la migración forzada debido a los conflictos religiosos y agrarios en la región Altos de Chiapas desde la década de 1970; llegan también zoques de Chiapas a partir de 1986, cuando hace erupción el volcán El Chichonal; y mestizos originarios de Michoacán, Guerrero, Puebla, Veracruz y la ciudad de Oaxaca, entre las décadas de 1950 y 1970, cuando se inicia la explotación forestal en la región, para emplearse como obreros en los aserraderos que funcionaban justo en la frontera entre Oaxaca y Chiapas. La conformación de una población indígena y mestiza diversa

y su ubicación geográfica de frontera de la zona oriente ha devenido en una zona social, cultural y política heterogénea.

El problema agrario en la zona oriente enmarca y da paso a actividades clandestinas como el narcotráfico, la tala de árboles y el saqueo de especies animales y vegetales, además de las recurrentes invasiones por parte de ejidatarios. Esto a su vez ha generado una serie de consecuencias para las comunidades: una población, paradójicamente, pobre, desgastada y en desventaja para el aprovechamiento de los recursos, marcada por los conflictos e invirtiendo gran parte de su tiempo en la defensa del territorio, mismo que se encuentra en un claro deterioro.

En este proceso de colonización, de invasiones y políticas neoliberales, se fue gestando desde la década de 1970 un proceso organizativo de defensa del territorio en la zona oriente del municipio San Miguel Chimalapa, siendo una de sus estrategias la fundación de nuevas comunidades por parte de sus pobladores. A partir de este momento, las comunidades han rechazado y detenido proyectos de desarrollo, han fundado pueblos en las zonas invadidas, han realizado acciones directas contra el saqueo de especies, de madera y contra el narcotráfico. Han hecho alianzas con personas provenientes de otras regiones, organizaciones y comunidades para mejorar su calidad de vida atendiendo sobre todo la defensa del territorio.

En los Chimalapas, la cultura es cambiante, dinámica, sus habitantes retoman lo que les sirve de su identidad como zoques y lo resaltan y actualizan en el plano organizativo y político, poniendo énfasis en el criterio de autoadscripción, pero también en el de diferenciación e identificación para la construcción de nuevas identidades, como la identidad *chima*, que de ninguna manera excluye a otras —la étnica, religiosa, de clase, de género—, y les ha permitido un posicionamiento frente a una concepción mercantil de la tierra y del territorio, que implica relaciones de dominación.

En este sentido el territorio ha sido un referente identitario ya no solamente de los zoques, sino también de los migrantes actualmente asentados en la región, esto ha llevado a una identificación de pertenencia al territorio más allá del aspecto étnico. La defensa del territorio involucra a zoques, tsotsiles y mestizos, lo cual ha devenido en

una identidad colectiva, una identidad *chima*, cuya raíz está sustentada en la memoria histórica de los habitantes zoques, pero que incluye una población diversa, heterogénea, que acepta los bienes comunales del territorio chimalapa.

Es decir, una construcción de la territorialidad por parte de los *chimas* íntimamente relacionada con la vida cotidiana, la organización comunitaria, con el ser comunero, la identificación, la solidaridad, la reconstrucción de la historia, los recursos naturales y la defensa del territorio, presentándose así, en el escenario político de la confrontación y la negociación, como “pueblo chimalapa”, apelando a sus derechos colectivos en tanto pueblos indígenas.²

En este trabajo queremos esbozar algunos de los resultados y planteamientos de una investigación³ realizada en tres comunidades de la zona oriente del municipio de San Miguel Chimalapa. Dicha investigación tuvo por objetivo central comprender los procesos de construcción de nuevas identidades, enmarcados por los conflictos territoriales y agrarios. Los objetivos siguientes tendieron al conocimiento de la vida cotidiana de sus pobladores; la apropiación y construcción social, cultural y simbólica del territorio; además de los procesos históricos de organización de este pueblo para la defensa de su territorio.

Para sustentar el estudio de la construcción de la identidad *chima*, se utilizó la propuesta metodológica de *relaciones triádicas*,⁴ con la que se analizaron las construcciones identitarias a partir de la identificación de los actores sociales involucrados desde diferentes posiciones, tanto del interior como del exterior de las comunidades

² Hacemos referencia a la categoría de “pueblo” en vez de “etnia” por la connotación política que ésta adquiere a partir de la entrada en vigor del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Y desde la connotación identitaria, organizativa y política que los *chimas* le dan.

³ Tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, con el título *Chimalapas. Cultura, resistencia y derechos indígenas* (2008). Posteriormente publicada como *Los Chimalapas. Conflictos, identidades y la defensa del territorio*, 2014, Seculta-Gobierno de Oaxaca.

⁴ Una propuesta que retomamos de la doctora Marcela Coronado Malagón en *Procesos de etnicidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec: una relación triádica entre la resistencia y la dominación*, 2004, tesis de doctorado en antropología, ENAH.

Iliana Amoroz Solaegui Zoques Chimalapas. Reconfiguraciones...

que se encuentran en la frontera de los conflictos, desde cuyas posiciones tienen su propia versión de éstos y de su historia.

El primer actor social que identificamos es el *nosotros*, con una adscripción social y originaria a una comunidad zoque. El segundo actor lo constituyen los *otros*, las personas que no son zoques pero que viven en el territorio, con quienes los zoques desarrollan relaciones interétnicas cotidianas: tsotsiles, mestizos y zoques de Chiapas; así conforman a los *chimas*, y se reconocerá como un actor social al que llamaremos los *otros/nosotros*. En las relaciones entre estos dos primeros actores incide un tercero antagonista: el “*otro dominante*”, constituido por los agentes externos que dominan y subordinan la región, sus recursos y su gente. Los *chimas* identifican a éstos como agresores hacia el territorio: ejidos, instituciones de gobierno, talamontes, narcotraficantes, proyectos de desarrollo, y similares.

Las relaciones entre el actor *nosotros* y el *otros/nosotros* son en ocasiones conflictivas y contradictorias, pero en la interacción con el *otro dominante* se constituyen en *nosotros/nosotros*: los *chimas*, producto de esta tríada conforman un proceso de identidad colectiva con un referente territorial, que incluye procesos de etnicidad y la constitución política de los *chimas*, relación estratégica para la defensa del territorio.

Figura 1. Relaciones triádicas en la zona oriente de San Miguel Chimalapas



Fuente: Elaboración propia.

Bonnemaison (1981) plantea que pueden distinguirse dos funciones principales del territorio: una de orden político —la seguridad—; otra de orden más específicamente cultural —la identidad—. Según las épocas históricas y los modelos de civilización, los problemas de identidad o de seguridad se plantean en términos diferentes, y desde entonces el diseño del territorio, su coherencia, sus contornos, sus sistemas de polarización se modifican.

Nosotros: los zoques

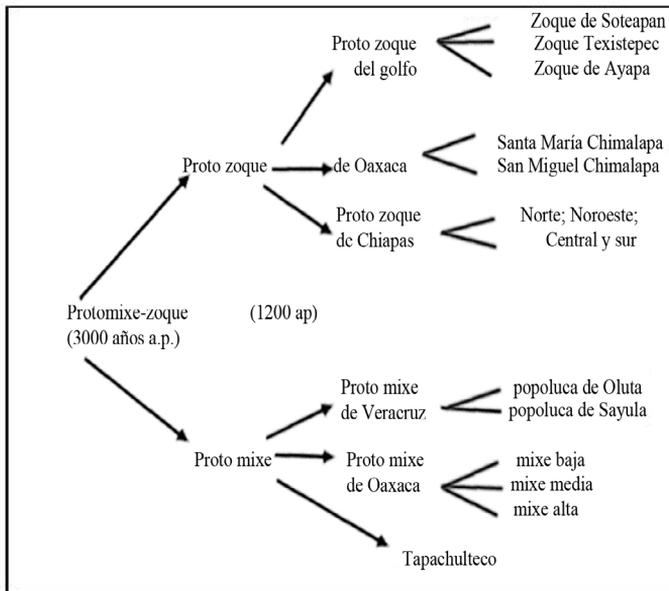
En este apartado presentamos al primer actor de la tríada: *nosotros*. Recapitulando la historia de los procesos de poblamiento del territorio y su apropiación por parte de los zoques a través de un periodo de larga duración, el cual se remonta a los zoques como grupo etnolingüístico.

El poblamiento del territorio Chimalapa es resultado de un proceso histórico en el que los zoques se asumen como dueños ancestrales —simbólica y materialmente— de estas tierras. Desde tal perspectiva, como grupo étnico provienen y comparten una historia particular propia (Bonfil, 1994). La historia de los zoques en tanto grupo etnolingüístico se remonta aproximadamente a 3,000 años de presencia en el Istmo de Tehuantepec, en lo que ahora son los estados de Chiapas, Oaxaca, Veracruz y Tabasco. Son considerados como descendientes culturales de los olmecas (Báez-Jorge, 1973) y pertenecientes a una matriz cultural todavía más antigua identificada como “mocaya”, término que deriva del mixe-zoque y que significa “Gente de maíz”. Esta tesis considera que los zoques llegaron desde Guatemala, donde se ubicaban hace 3,800, siendo la primera cultura que cultiva el maíz (Clark y Blake, 1993).

Su ubicación, en la época prehispánica, aparece delimitada de sus vecinos los mayas y posteriormente de los zapotecos; Gareth Lowe identifica a los zoques “[...] en un gran territorio que abarca desde el río Grijalva, abajo del Cañón de la Angostura hasta el Océano Pacífico y desde allí cruzando el Istmo al oeste y norte hasta el Golfo de México” (Lowe, 1983: 127).

El mismo autor reconoce grupos culturalmente diferenciados de esta gran familia proto-mixe-zoque: los mixes-zoques, mixes popolucas, y zoques popolucas, además de los tapachultecos (Lowe, 1983). Estudios lingüísticos posteriores han confirmado esta teoría y recientemente se ha hecho la clasificación del tronco lingüístico proto-mixe-zoque (Wichmann, 1995). Hallazgo que refuta la hipótesis de que los zoques pertenecen al tronco lingüístico macro-maya, como durante mucho tiempo se había afirmado (Figura 2).

Figura 2. Familia lingüística mixe-zoqueana



Fuente: Elaboración propia.

Durante la conquista, los mixes-zoques y los grupos mayenses “[...] compartieron una frontera que corría desde el norte, en la planicie costera del Golfo, aproximadamente a la altura de Comalcalco, Tabasco, y hacia el sur, entrando en Chiapas en línea recta hasta Tapachula sobre la Costa del Pacífico” (Lee, 1983: 90).

El periodo colonial implicó cambios y recomposiciones en este territorio, los zoques se vieron afectados debido a la organización que les imponían con las Leyes de Indias, les obligaban a vivir en comunidades, dejando tierras libres que ocuparon los españoles para la ganadería y el cultivo de la caña de azúcar, asimismo padecieron la encomienda que duró hasta el siglo XVIII (Velasco, 1975). Consecuencia de lo anterior es que se produjo una importante reducción demográfica y territorial del área zoque.

La conformación del Estado nación implicó la fragmentación de territorios culturales. Hasta el día de hoy los zoques limitan con los nahuas y choles de Tabasco al noroeste, con los tsotsiles al este, al suroeste con los ikoots y zapotecos y al oeste con los mixes, repartidos en los estados de Chiapas, Oaxaca, Veracruz y Tabasco, siendo este último donde se localizan en menor cantidad, y en Chiapas donde se concentró la mayor cantidad de la población zoque. Los zoques de los Chimalapas son considerados como una microetnia separada del grupo etnolingüístico zoque (Barabas y Bartolomé, 1996).

El proceso de conformación territorial de los zoques chimalapas está ubicado a partir del año 1687, cuando Domingo Pintado compró 360 leguas cuadradas a la corona española, obteniendo así los títulos primordiales por la cantidad de 25 mil pesos oro, esto les hacía dueños de 900,000 hectáreas aproximadamente (García, 1999; De Teresa y Hernández, 2000).⁵ De aquí el nombre de Chimalapas, que en lengua zoque significa: *chima*-jícara, *lapa*-oro, para decir, “Jícara de oro”.⁶ Algunos comuneros cuentan así este acontecimiento:

⁵ Existen diversas versiones provenientes de funcionarios, académicos y activistas, que ponen en duda este hecho histórico, especialmente en cuanto a las jícaras llenas de oro se refiere. Sin embargo, pudimos encontrar algunas fuentes que nos permitieron considerar dicha posibilidad (Hoffmann, 2001). Para esta investigación tomamos en cuenta la versión que los *chimas* retoman y argumentan, en la que sustentan la defensa del territorio. Asimismo, los zoques tienen dos Resoluciones Presidenciales de 1967 que avalan las 594,000 hectáreas; resoluciones que les ha dado un valor legal y legítimo de saberse dueños de este territorio desde “tiempos inmemoriales” como zoques.

⁶ Otro significado de Chimalapa en náhuatl es el de *chimalli*, escudo; *a*, agua y *lapa*, entre; “Entre escudos de agua”. En este trabajo se reconoce la toponimia a partir de la referencia identitaria de la gente por su significado en zoque.

Los chimalapas son los dueños verdaderos, dueños de las tierras. Cuando la corona española en México fueron los gobernantes en el país, entonces los chimalapas compran esas tierras directamente a la corona española con una jícara de oro para que les devolverían sus propias tierras, porque los españoles estaban invadiendo las tierras de los chimalapas, entonces a través de algunos religiosos se organizan los chimalapas y van a la ciudad de México a entregarle una jícara de oro para que les entregaran sus montañas, sus tierras, y se quedó Santa María Chimalapa (entrevista. Benito Juárez, 15/04/02).

Santa María es el primer municipio que se fundó, anteriormente llamado Chimalapilla, un lugar que fue abandonado en 1737 consecuencia de una epidemia de viruela, trasladándose a lo que actualmente es la cabecera municipal, a 15 kilómetros al oeste del antiguo centro de población. El municipio de San Miguel se funda en 1780 por zoques provenientes de Copainalá, Chiapas:

Se entiende que los chimalapas se fueron refugiando, los expulsan de sus tierras y se fueron a meter allá por Copainalá, se fueron refugiando los señores más grandes de los Chimalapas, entonces por eso, cuando los chimalapas se reubican históricamente vienen de Copainalá, estado de Chiapas, se regresan a sus propias tierras. Por eso los chimalapas, como decía, estaban todos regados, pero cuando compran sus tierras regresan nuevamente a su territorio porque, así se entiende, son procedentes de Chiapas, por eso se dice que el patrón Miguelito que tienen en San Miguel es chiapaneco. Así se entiende históricamente, pero que son los mismos verdaderos que regresan a sus propias tierras (entrevista. Benito Juárez, 15/04/02).

La explotación de los recursos naturales en esta región data desde 1746, cuando ya se sacaba la madera de Chimalapas. Expediciones para explorar vías de comunicación y riquezas de la región fueron constantes durante el periodo colonial. A finales del siglo XIX, en la cabecera de

Santa María se asientan aserraderos de compañías extranjeras. En el siglo XX, en la década de 1930 llegan compañías madereras nacionales a la zona oriente.

De Teresa (2000) plantea los mecanismos que siguieron los procesos de poblamiento en la región. El primero, de 1800 a 1947, la autora lo caracteriza por un poblamiento espontáneo de los zoques, en la búsqueda de más y mejores tierras de cultivo. El segundo momento, de 1950 a 1995, se entrelazan las estrategias de los zoques y las políticas de colonización impulsadas por el gobierno para trasladar y establecer habitantes de otras regiones. A este segundo periodo corresponde la fundación de las comunidades de la zona oriente.

En 1967 se les otorgan dos Resoluciones Presidenciales por parte del gobierno federal, en las cuales les son reconocidas a los zoques chimalapas 594,000 hectáreas, divididas oficialmente en los municipios de Santa María, 460,000 hectáreas, y San Miguel Chimalapa con 134,000 hectáreas.

Algunas investigaciones han catalogado a los zoques como un grupo étnico en extinción (Barabas y Bartolomé, 1986), pues plantean que muchas de sus tradiciones y costumbres las han perdido, al adoptar prácticas culturales de sus vecinos los zapotecos y de los mestizos con quienes conviven en su territorio. Estos mismos autores también hablan de un proceso de “zapotequización” del Istmo y de los zoques (Barabas y Bartolomé, 1996: 251).

Para nuestro análisis retomamos lo que otros autores han planteado, en relación con la “zapotequización” y las fronteras culturales, Barth (1976: 10) dice que “[...] la interacción de un grupo no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia”. Por su parte, Díaz Polanco (1981) afirma que la historicidad del fenómeno étnico no puede agotarse en la constatación de que las etnias aparecen y se extinguen, pues de esa manera se deja de lado la importante cuestión de que ellas, mientras existen, también están sometidas a los procesos históricos de los conjunto de la sociedad.

Otros autores, por su parte, han planteado la conformación de una “etnia chima” (Nigh y Rodríguez, 1995: 170); sin embargo, una etnia en términos etnológicos se define e identifica a partir de la lengua y la historia, Luis Villoro refiere “al conjunto de individuos vinculados por el uso de una lengua o dialecto particular” (Villoro, 1998: 19). En este sentido, el pueblo étnico es el zoque. Sin embargo, tal categoría de etnia la utilizamos no más allá de esta diferenciación. Consideramos que el concepto de etnia⁷ conlleva una fuerte carga colonizadora y racista.

Los *otros/nosotros*: poblamiento de la zona sur oriente del municipio de San Miguel Chimalapa

En este apartado presentaremos al segundo actor, esto es la conformación del *otro/nosotros chimas*, constituido por el *nosotros*, zoques, y el *otros*, indígenas tsotsiles y mestizos que llegan a poblar la zona oriente.

Entre 1940 y 1950, con la política de colonización y los proyectos de desarrollo impulsados por el gobierno, llegaron a funcionar en esta zona más de veinte aserraderos, sobre todo de la familia Sánchez Monroy, y de Óscar Moguel y Juan Pérez, grandes terratenientes de Michoacán, Veracruz, Guerrero y Chiapas, que se mantuvieron en la región alrededor de veinte años.

A mediados de 1960, además de los trabajadores mestizos de los aserraderos, en la zona vivían zoques repartidos en los campamentos de Las Delicias, El Coralillo—hoy Ejido Díaz Ordaz—, La Ciénega de León y el Trébol—hoy comunidad Benito Juárez—, la mayoría propiedad de la familia Sánchez Monroy. El aserradero Rosamonsa, mejor conocido como La Ciénega de León, fue uno de los más importantes en la historia de los conflictos. Inició el trámite de titulación en 1949 y culminó en 1952, cuando el gobierno emitió los títulos de propiedad por 1,500 hectáreas (Cruz, 2000).

Los zoques que fueron a poblar estas tierras y a trabajar estos aserraderos procedían de comunidades como Río Blanco, El Palmar

⁷ El término fue acuñado por los franceses durante su dominio colonial sobre África, para dar cuenta de las especificidades y diferencias culturales entre pueblos. Está originado inequívocamente en la perspectiva cognitiva asociada a la colonialidad del poder (Quijano, 1992).

y Cuauhtémoc Guadalupe, del centro del municipio de San Miguel Chimalapa. Las causas principales por las que salieron de sus comunidades fueron porque entre las décadas de 1960 y 1970 llegaron al municipio y comunidades aledañas narcotraficantes y partidos políticos, provocando una cadena de violencia y desplazamientos en busca de empleo y de tierra a las ciudades cercanas y a la zona oriente del municipio.

En 1977, algunos trabajadores zoques y mestizos empiezan a organizarse y es así que, por medio de una acción colectiva que llamaron *la cadena*, expulsan a estas empresas madereras. La estrategia consistió en poner una cadena en el camino que llevaba al aserradero de La Ciénega de León, y otra en el camino al aserradero de Los Pericos, en la clausura de los aserraderos y el decomiso de máquinas, camiones y ganado. A otros mestizos, apoyar el movimiento de resistencia les permitiría tener acceso a la tierra y volverse comuneros.

Se organizaron y pusieron una cadena y con esa cadena ya no hubo paso, se suspendió el saqueo de madera, se decomisó los camiones cargados, toda la maquinaria de la compañía, se detienen todos los animales a cambio de la explotación. A eso se le llamó *la cadena*, al bloque que duró un año, fue la que dirigieron los señores grandes, mis papás, mis tíos (...) y las mujeres como mi mamá y algunas señoras grandes que estuvieron al frente (entrevista, Benito Juárez, 20/04/02).

Después de este movimiento, que duró más de un año, los aserraderos se declararon en quiebra, suspendieron todas sus actividades en 1977 y salieron de la región.

En 1979 las personas que habían participado en *la cadena*, zoques y trabajadores, quienes vivían en el campamento El Trébol, fundaron ahí mismo la comunidad Benito Juárez, trasladándose posteriormente a orillas del río Portamonedas. En 1984 se funda la comunidad de San Antonio —antes aserradero El Salto, propiedad de la familia Moguel— también por personas de origen zoque y mestizos que habían participado en *la cadena*, pero principalmente por tsotsiles y

tseltales migrantes de Los Altos de Chiapas, apoyados por el gobierno de Chiapas.

Una vez que lograron expulsar a los aserraderos de la región el conflicto por el territorio continuó con los ejidos chiapanecos que aumentaban en la zona, también apoyados por el gobierno de Chiapas. Ya que con el reparto agrario, del que se beneficia la región en la década de 1960, también obtenían títulos de propiedad ejidatarios, por vía de dotación y ampliación en lo que consideraban terrenos nacionales, pese a que históricamente se trataba del territorio comunal de los zoques chimalapas, amparados en sus títulos virreinales y que posteriormente fueron legalmente reconocidos en las resoluciones presidenciales de 1967.

Para cuando son expedidas estas resoluciones ya se encontraban con resolución tres ejidos chiapanecos colindantes con San Miguel: Rodulfo Figueroa —hoy municipio Belisario Domínguez—, Ramón E. Balboa y Nuevo Tenochtitlán. Siendo gobernador del estado de Chiapas el general Absalón Castellanos empieza a apoyar a los propietarios de los aserraderos y a los ejidos chiapanecos dentro de bienes comunales de San Miguel Chimalapa.

Los de Díaz Ordaz defendían su ejido como estado de Chiapas, los chimalapas reclamaban que son bienes comunales y los chiapanecos reclaman que son terrenos nacionales, estos ejidos son más antiguos pero los chimalapas son los dueños verdaderos de las tierras (entrevista, Benito Juárez, 25/08/02).

Fracturas, alianzas, disputas entre las dos partes, comuneros y ejidatarios, provocan en la zona una serie de enfrentamientos entre campesinos, policías y personas de fuera que tenían relación con el gobierno. Debido a los muchos intereses sobre los bosques, tierras y recursos naturales por parte de caciques chiapanecos, los *chimas* de la comunidad Benito Juárez han sido acusados de delincuentes y narcotraficantes, teniendo en varias ocasiones órdenes de aprensión, lo cual ha afectado la vida cotidiana de los comuneros, sus familias y las comunidades.

En la década de 1990 la zona sur del municipio de San Miguel se fue poblando de comunidades zoques. La comunidad Sol y Luna en 1991 se funda a dos kilómetros de distancia de las lagunas que llevan el mismo nombre, La Cristalina en 1995; ambas comunidades están constituidas en su mayoría por zoques provenientes de ciudades como Niltepec, Zanatepec, Tapanatepec y La Blanca, población zoque que en la década de 1960 había salido de comunidades del centro del municipio San Miguel Chimalapa.

Estas personas, después de estar algunos años en las ciudades vecinas, decidieron ir a fundar la comunidad Sol y Luna hacia el interior del territorio de los Chimalapas, “nosotros, como somos migueleños, tenemos derecho de trabajar” (entrevista, Sol y Luna, 15/04/04). Antes de levantar sus casas de láminas estuvieron viviendo siete meses en las “cuevas” hechas de piedra amontonada alrededor de las lagunas.

En el año 2000 se ven en la necesidad de reubicarse en la zona que conocían como “La Terminal”, cerca de la mojonera de la Piedra de Sol y Luna, que está a dos kilómetros antes de iniciar el camino de ascenso hacia las lagunas. Esta Piedra marca una de las mojoneras del territorio de los Chimalapas, sin embargo, actualmente sólo está la marca en el lugar identificado, pero sin piedra, ya que cuando estas tierras no estaban ocupadas algunas personas del municipio de Zanatepec se la llevaron.⁸ La comunidad se reubica del lado del límite perteneciente a los bienes comunales del municipio San Miguel Chimalapa. La intención era rescatar las tierras en donde estaba explotando la madera el Grupo Ganadero Santa Bárbara.

Esta zona del límite sur del territorio ya tenía propietarios desde antes de que llegaran los zoques migueleños a poblarla. Un supuesto propietario de estas tierras fue Rubén Cacho, quien se dice que vendió las tierras a ochenta personas del Grupo Ganadero Santa Bárbara. Con este propietario no tuvieron problemas, cuentan los comuneros: “sólo metía ganado, el problema fuerte fue cuando los de Santa Bárbara empezaron a sacar madera”.

⁸ Los comuneros platican que por dos pesos se la puede ver en el museo de la Casa de Cultura del municipio de Zanatepec.

El proceso de fundación de la comunidad de La Cristalina —5 de noviembre— es parecido al de Sol y Luna. Se funda en 1995 por zoques provenientes principalmente de Zanatepec y Niltepec y originarios del centro del municipio San Miguel. Esta comunidad es la de más difícil acceso. Antes de 2003 sólo se podía llegar a ella caminando o a caballo, mediante un recorrido de aproximadamente cinco horas.

Estas dos comunidades, Sol y Luna y La Cristalina, de relativa nueva creación, están catalogadas de muy alta marginación, lo cual se puede explicar, por una parte, por ser familias desplazadas de su lugar de origen y, por otra, debido a su reciente fundación, por lo que carecen de infraestructura y servicios básicos, en contraste con las ventajas que sí encontraron para la caza, la recolección y la pesca. Las dos comunidades actualmente están habitadas por zoques chimalapas y por población mestiza proveniente de otros estados.

En general, las características de identificación social y cultural que comparte la población al interior de las comunidades son: la costumbre, las fiestas patronales, los compromisos matrimoniales, la historia, el tequio, las asambleas generales y extraordinarias, las Comisiones y la defensa del territorio comunal. La lengua es un factor que diferencia a la población zoque, tsotsil y mestiza, así como las diferencias religiosas que llegan a ser muy marcadas en algunas de las comunidades, sin que hasta el momento sean la causa de mayores conflictos.

El territorio es definido por su población como todo aquello que abarca Chimalapas, esto es: las mojoneras, los deslindes, el medio ambiente, la tierra comunal, la selva, la fauna, la flora, los manantiales, el agua, la vivienda, los comuneros y la población en general. La tierra es considerada un aspecto dentro del territorio y es identificada con el trabajo, la vivienda, la parcela y las tierras de cultivo (Talleres. Benito Juárez, Sol y Luna y La Cristalina. 17/04/2002; 24/08/03; 15/08/04).

La organización social y política se da a través de sus Asambleas generales y extraordinarias; se hace tequio y se organizan en comités encargados de alguna obra de construcción específica como la de la iglesia, la escuela o los caminos. Una comisión más que han integrado a su organización es la comisión de defensa del territorio, para la cual designan a algunos comuneros para darle seguimiento a los conflictos agrarios.

Ésta es una parte de la historia cultural, social y política de la conformación de la zona oriente y sur del municipio de San Miguel, iniciada por los zoques para obtener reconocimiento de sus bienes comunales, donde ahora conviven indígenas de otras culturas y mestizos que han aceptado vivir bajo el régimen de bienes comunales.

Los otros: políticas de desarrollo, invasiones y saqueo de los recursos

En este apartado presentamos la conformación del siguiente actor del modelo de las relaciones triádicas, *los otros*, es decir, el “otro dominante”, aquellas personas externas al territorio que invaden, fundan ejidos, saquean los recursos naturales de los Chimalapas, así como las políticas agrarias y el desarrollo promovido por los gobiernos estatal y federal, ajenos a las necesidades de las comunidades. Es decir, la función política —de la seguridad— del territorio de los Chimalapas y los cambios y amenazas que ha sufrido en las últimas décadas, acentuados por políticas capitalistas que tratan de fragmentar el territorio.

Proyectos de desarrollo

Los proyectos de desarrollo han sido uno de los aspectos fundamentales que ha trastocado la vida de las comunidades chimalapas, además de agravar los conflictos agrarios en la región. Mencionaremos algunos de ellos.

A partir de la década de 1980 se plantearon para la región Chimalapas la construcción de una presa en el río del Corte, conocido como Chicapa-Chimalapa; y un proyecto carretero entre Palomares y Cintalapa que uniría Sayula (Veracruz) con Cintalapa (Chiapas), atravesando las selvas del Uxpanapa, Chimalapas y la Reserva del Ocote. Los *chimas* han logrado detener estos proyectos y que la carretera se desviara, pues consideran que el impacto que tendría en el medio ambiente, la economía y la cultura de las comunidades sería negativo, además de que nunca fueron consultados respecto de estos planes.

En 2001 se presenta el capítulo Plan Puebla Panamá (PPP), promovido por el presidente Vicente Fox, abarcando nueve estados

del sureste de México y siete países de Centroamérica (PPP, 2001).⁹ Actualmente este conjunto de proyectos contemplados inicialmente en el PPP es denominado Plan Mesoamericano.

Desde el discurso oficial, las comunidades *chimas* fueron acusadas de acelerar el deterioro ecológico de la región debido a sus prácticas tradicionales de producción y aprovechamiento de los recursos naturales. Es así como surge para la región la propuesta de declarar una Reserva de la Biosfera (RB) desde 1987, retomándola en 1998, para la cual se considera abarcar 400,000 hectáreas de selva en buen estado de conservación que se encuentran en el centro del territorio.

Aunque en la ley está presente escuchar la opinión de los pueblos indígenas, así como promover la participación y vigilancia de la población en la administración de dichas áreas, no ha sucedido tal cosa, a cambio han intentado ofrecer dinero a los comuneros para que acepten la RB, razón por la cual esta propuesta fue rechazada definitivamente por las comunidades en el año 2003 ante el delegado estatal de la Semarnat: “nuestras tierras y nuestra identidad no están en venta” (*Ojarasca*, 18/03/02).

En cuanto a la propiedad, la tenencia de la tierra y la situación del agro en México, un cambio sustancial que se desprende de estas políticas de corte neoliberal fue la reforma al artículo 27 constitucional, la cual implicó la finalización del reparto agrario, la parcelación de ejidos y bienes comunales y la certificación individual de la tenencia social de la tierra. Modificado el estatuto jurídico de las superficies ejidales y comunales y enmarcado por la Ley Agraria, se implementa el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede).¹⁰

⁹ Estados: Campeche, Tabasco, Guerrero, Veracruz, Oaxaca, Chiapas, Quintana Roo, Yucatán y Puebla. Países: Belice, Honduras, Nicaragua, Panamá, Costa Rica, El Salvador, Guatemala y México.

¹⁰ Procede se llamó hasta 2013, hoy es el Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR).

Las condiciones mínimas que la Procuraduría Agraria establece a los ejidos o comunidades para implementar el programa son: 1. que se encuentren regularizados en términos jurídicos; 2. que no presenten conflictos internos o de límites con otros; 3. que no presenten dificultades técnicas para su medición.

De este modo, en la región de los Chimalapas jurídicamente no podría llevarse a cabo el Procede, pues no se cumplen las condiciones, sin embargo, en febrero de 2004 fue anunciada por el presidente Fox¹¹ la implementación de estos programas para la región, como la opción para la seguridad de la tierra, dando por concluidos conflictos como el de Santa María con la Colonia Agrícola y Ganadera Cuauhtémoc e ignorando varios, como el de la zona oriente y los ejidos chiapanecos, sin ser atendidos otros problemas —como el saqueo de madera e invasiones— y demandas de las comunidades *chimas*, como el deslinde de sus tierras, reconocimiento de sus mojoneras y la resolución del conflicto agrario.

A estos programas de derechos ejidales se les suman actualmente los proyectos de explotación minera que están previstos en el municipio de San Miguel Chimalapa, Santo Domingo Zanatepec y San Pedro Tapanatepec, y concesiones principalmente para la explotación de oro, plata, cobre, zinc y plomo con una vigencia de hasta 50 años (Sistema de Administración Minera, Siam, 2014).

Ejidos chiapanecos y políticas agrarias

Los municipios de Santa María y San Miguel Chimalapa tienen un total de 37 comunidades y un ejido. Sus conflictos agrarios son: hacia el oriente con los ejidos del estado de Chiapas; hacia el sur con los municipios oaxaqueños de Zanatepec, Niltepec, Tapanatepec y Santo Domingo Ingenio; hacia el norte con los poblados del Uxpanapa.

Uno de los problemas más conocidos en la década de 1990 fue el de la Colonia Ganadera San Isidro la Gringa, un paraje que había sido invadido desde 1970, ubicado en el extremo noroeste del territorio, en el municipio de Santa María. Se constituye como Colonia

¹¹ Evento de entrega de tierras al municipio de Santa María Chimalapas, febrero de 2004.

aprovechando la indefinición de límites comunales y el conflicto con el estado de Chiapas, amparándose en un decreto presidencial de 31 de julio de 1987, posterior a la fecha de las resoluciones presidenciales, que declara como terrenos nacionales una superficie de 40,945 hectáreas (De Teresa, 2000). En 1994 fue devuelto a los comuneros de Santa María vía indemnización por catorce millones de pesos, los cuales se pagaron a 147 ganaderos.

Otro conflicto parecido se dio y se agravó entre 2003 y 2004 en el extremo occidente del mismo municipio, el de la Colonia Agrícola y Ganadera Cuauhtémoc, situación que se fue dando desde la década de 1950, cuando por resolución presidencial se reconocen 40,000 hectáreas a esta Colonia. Sin embargo, poco a poco, durante las décadas que siguieron, los ganaderos se fueron apropiando de 12,850 hectáreas de tierra del municipio de Santa María. Para reclamar la propiedad sobre estas hectáreas, los indígenas zoques inician un juicio agrario en 1996 en demanda de la nulidad del acta de deslinde y plano de la Colonia Cuauhtémoc.

Finalmente en 2004 se logra la devolución de las hectáreas invadidas al municipio de Santa María vía indemnización por 126 millones de pesos a los ganaderos de la Colonia Cuauhtémoc y se soluciona un conflicto que llevaba 47 años, considerado “foco rojo” por la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) y que desde principios del año 2003 se había agravado con enfrentamientos, desplazados, y el saldo de un muerto.

Los problemas más alarmantes hasta el día de hoy en el territorio de los Chimalapas son con ejidos chiapanecos asentados en los límites con el estado de Chiapas. Los bienes comunales de Chimalapas enfrentan conflictos con 29 de ellos: siete en los límites de San Miguel y 22 en Santa María. En San Miguel tres ejidos cuentan con resolución presidencial anterior a la resolución de los *chimas*: Ramón E. Balboa, Rodolfo Figueroa y Nuevo Tenochtitlán; dos con resoluciones posteriores: Flor de Chiapas y Gustavo Díaz Ordaz; y dos con acción agraria en trámite en el Tribunal Superior Agrario: Nuevo Tenochtitlán (Ampliación) y Fénix Monte Sináí.

Iliana Amoroz Solaegui Zoques Chimalapas. Reconfiguraciones...

Los 22 ejidos asentados en Santa María enfrentan controversia por la tenencia de la tierra y abarcan una superficie aproximada de 50,000 hectáreas del territorio del municipio de Santa María, mientras que los ejidos asentados del lado del municipio de San Miguel abarcan 16,000 hectáreas. En total suman 66,000 hectáreas en disputa agraria que representa 30% de las 594,000 hectáreas que comprenden en total los bienes comunales del territorio de los Chimalapas.

El gobierno de Chiapas permanentemente reclama 160,000 hectáreas en favor del estado, incluyendo los ejidos. Toda la zona en conflicto se encuentra incluida en lo que Chiapas denomina “Zona noroeste de Cintalapa”, adjudicándose de paso las 300,000 hectáreas conservadas de selva:

Entre 1992 y 1994, en los informes elaborados por la Comisión de Límites del Estado de Chiapas se declara que existe una “selva Chimalapas-Cintalapa” que cuenta con alrededor de 300 mil hectáreas en condiciones “totalmente inalteradas” (...) dentro de una superficie total de 594 mil hectáreas. Esta amplia superficie comprende los municipios de Cintalapa y Ocozocuahtla en Chiapas, con una superficie de 178 mil hectáreas (30%) y el resto de la superficie (70%) a los municipios de San Miguel y Santa María Chimalapas (Cruz, 2010).

Se está cuantificando y caracterizando doblemente las tierras comunales del territorio Chimalapa por parte del estado de Chiapas. En 1995, el gobernador de entonces, Patrocinio González Garrido, unilateralmente modifica el artículo 3º de la Constitución estatal donde se especificaba todo lo relativo a los límites con el estado de Oaxaca, y es decretado por el Congreso local y publicado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (*Noticias*, 18/08/03).

Con esta situación, las invasiones y asentamientos ilegales en los bienes comunales de los Chimalapas continúan durante toda la década de 2000. En 2001 llegan diez familias a fundar la comunidad La Orquídea.¹² Son chiapanecos y su objetivo es instalarse en las tierras

¹² Paraje donde antes existía un aserradero, cerca de la comunidad Benito Juárez.

como ejido, sin reconocer los bienes comunales de San Miguel, a lo cual los *chimas* se oponen rotundamente y han insistido en su desalojo.

En 2003 se dan más invasiones de ganaderos y talamontes chiapanecos en el paraje La Hondonada y por la parte de La Ciénega,¹³ en los límites del conflicto, donde se dan constantes enfrentamientos. Por otra parte, el gobierno del estado de Chiapas constantemente ha expedido permisos forestales a personas de Cintalapa y la población de los ejidos en bienes comunales para explotar bosques y recursos naturales dentro de los bienes comunales del municipio de San Miguel.

Hacia el sur del municipio de San Miguel los conflictos que afectan a las comunidades, principalmente a Sol y Luna y La Cristalina, son invasiones que se intensificaron a partir de 2004 y actualmente siguen en negociación. En este límite del territorio cada vez son más personas que reclaman ser dueñas de tierras de los Chimalapas: por un lado, el municipio de Zanatepec, por otro, el Grupo Ganadero Santa Bárbara del mismo municipio y, por otro más, los ejidos de Pascual Fuentes —El Jícaro—, y el Ejido Plan de Ayala, de Tapanatepec, este último posee titulación por medio del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede) en los bienes comunales de los Chimalapas, pero con fecha posterior a las resoluciones presidenciales.

En 2004 ganaderos del Grupo Santa Bárbara, apoyados por el presidente del municipio de Zanatepec, reclamaban el predio El Horizonte de 240 hectáreas, que decían tener los *chimas* en posesión, recurriendo incluso a acciones de presión para que les sean devueltas.¹⁴ Las comunidades *chimas*, para hacer frente a esta ofensiva, fundan otra comunidad en los límites de este predio en disputa: La Esperanza, para tratar de detener la invasión; sin embargo, por divisiones y falta de apoyo del municipio de San Miguel terminó siendo desalojada por las mismas autoridades municipales.

Es hasta 2011 que los *chimas* y los bienes comunales del territorio zoque chimalapa viven la intensidad de las invasiones chiapanecas.

¹³ Aserradero donde inició el movimiento de *la cadena*. Actualmente está abandonado por encontrarse en los límites del conflicto.

¹⁴ Los pequeños propietarios y ganaderos bloquearon el 11 de marzo de 2004 la carretera Panamericana a la altura de Zanatepec, reclamando se les devolvieran las tierras que estaban invadiendo comuneros *chimas*.

Este año, el entonces gobernador de Chiapas, Juan Sabines, envía una iniciativa al Congreso estatal para declarar la creación de un nuevo municipio en la región, misma que fue aprobada por el Decreto número 008 expedido por el Congreso del estado de Chiapas en el que se crea el denominado municipio “Belisario Domínguez” —antes ejido Rodulfo Figueroa—, en jurisdicción territorial del pueblo zoque chimalapa, invadiendo sus bienes comunales y los límites del estado de Oaxaca.

Lo que vuelve a dejar claro que en Chimalapas el conflicto fundamental es de carácter agrario, que implica la falta de deslinde de las 594,000 hectáreas del territorio zoque chimalapa reconocidas en las resoluciones presidenciales de los dos municipios así como el reconocimiento de la propiedad comunal del territorio zoque chimalapa. Mientras que el estado de Chiapas insiste en un problema de límites interestatales, reclamando como suyas poco más de 160,000 hectáreas de tierras que pertenecen a los Chimalapas, encontrándose estatalmente dentro de Oaxaca.

Hasta entonces los *chimas* no habían tenido respuesta alguna a sus demandas de atención al conflicto agrario por parte del gobierno del estado de Oaxaca. En esta ocasión contaron con el apoyo del Poder Ejecutivo del Oaxaca. Crearon la “Estrategia Integral Conjunta para la Defensa del Territorio y los Bienes Naturales Comunes de los Chimalapas”, quienes interpusieron controversias constitucionales ante el mencionado decreto.

Sin embargo, la crisis social, el rezago y la marginación de los habitantes de la zona oriente —sin energía eléctrica, servicios de salud, ni educativos—, así como su demanda agraria principal, siguen siendo relegadas o condicionadas. Al día de hoy, el gobierno de Oaxaca se manifiesta públicamente a favor de la defensa de los Chimalapas, incluso promoviendo una inversión social millonaria para fortalecer el desarrollo social y productivo de la región.¹⁵

La realidad en las comunidades *chimas* de la zona oriente de San Miguel es una fuerte presión y condicionamiento por parte del

¹⁵ “Retira Cué su compromiso en defensa de los Chimalapas”, 9 de junio, 2014. Disponible en: <http://www.tiempoenlinea.com.mx/index.php/oaxaca/10708-reitera-cue-su-compromiso-en-defensa-de-los-chimalapas>.

gobierno de Oaxaca para que acepten al nuevo municipio chiapaneco en sus bienes comunales, les han condicionado servicios de energía eléctrica, educación, salud, necesidades que desde hace mucho debieron atenderse. Por otro lado, el gobierno les ha prohibido a los comuneros la libre expresión para difundir la información de lo que está pasando al interior de la región (entrevista comuneros, Oaxaca, 17/07/14).

Estas dinámicas institucionales, ajenas a las realidades de las comunidades y con total indiferencia, alevosía y ventaja, ocasionan que se incrementen la tensión y confrontación entre ejidatarios y comuneros y en la vida cotidiana de las comunidades en su lucha por sobrevivir.

Nosotros/nosotros: la defensa del territorio

En este apartado presentamos al cuarto actor de las relaciones triádicas: el *nosotros/nosotros*, constituido por el *nosotros* los zoques, y por los *otros/nosotros*, las personas que no son zoques pero que viven en el territorio y lo defienden; quienes en conjunto se identifican como *chimas*. En las relaciones entre estos dos actores incide el tercer actor antagonista, el *otro dominante*, los actores externos que amenazan y agreden el territorio.

Es así como el *nosotros/nosotros* constituye un proceso de identidad colectiva con un referente territorial, que incluye procesos de etnicidad y constitución política de los *chimas*, lo que les permite un posicionamiento identitario y político frente a los *otros*.

Sin duda, el hecho histórico que marca la defensa de esta parte del territorio chimalapa y de las comunidades que a partir de entonces se establecen es la expulsión del aserradero de la familia Sánchez Monroy en la década de 1970, cuando realizan la acción colectiva de *la cadena*. Esta acción se logró en alianza con los trabajadores zoques y mestizos de los aserraderos.

Los proyectos de desarrollo que han podido detener los zoques *chimas* en la década de 1990 fueron el proyecto de presas Chicapa-Chimalapa; el desvío de la carretera de cuatro carriles; los proyectos forestales financiados por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Banco Mundial; además de que detuvieron la iniciativa

e imposición en reiteradas ocasiones de una Reserva de la Biosfera, que desde 1987 se ha planeado para ocupar 400,000 hectáreas de los Chimalapas (Informe a OIT, 2001). Han impedido, al mismo tiempo, que la región sea militarizada, pues con el pretexto del “conflicto entre los límites de estados” se insiste desde el gobierno federal en la presencia del ejército.

Entre las estrategias para defender su territorio, los *chimas* de las comunidades de Benito Juárez, Sol y Luna y La Cristalina en 2001 propusieron un Plan Integral de Desarrollo, donde plantean la creación de un Área Comunal de Manejo, Conservación y Aprovechamiento de los Recursos Naturales como alternativa a la Reserva de la Biosfera, e incluso a la Reserva Ecológica Campesina (REC), esta última en conjunto con la organización Maderas del Pueblo desde hace ya bastante tiempo, donde proponen que las comunidades puedan manejar, administrar los recursos naturales, sin instituciones, y con ONG intermediarias.

Hasta ahora no se ha logrado declarar la Reserva de la Biosfera propuesta por el gobierno, pero tampoco ha habido interés de las instituciones en la Reserva Ecológica Campesina, mucho menos en el Plan Integral de Desarrollo que los *chimas* elaboraron, donde demuestran que la población puede cuidar de la biodiversidad y de su territorio.

Las comunidades *chimas*, en la cuestión agraria, han insistido y demandado a las autoridades agrarias el deslinde de sus tierras por 594,000 hectáreas, mismas que reconocen las resoluciones presidenciales de 1967 y que sería la solución, para los *chimas*, a las invasiones y deterioro de la región. Ante la indiferencia de las instituciones, han intentado hacerlo por su cuenta en reiteradas ocasiones.

Un intento se dio durante 2003 y 2004, cuando el conflicto con los ganaderos de Zanatepec en la zona sur se agudizó. A través de una comisión de negociación entre instituciones, comuneros e invasores, se acuerda iniciar el brecheo del lado sur del territorio, de las mojoneras La Jineta a La Caseta. Sin embargo, ahora el problema ya no era solamente conseguir iniciar el brecheo, sino decidir con base en qué Plano se haría. A finales de la década de 1990 les fue presentada, a

los comuneros *chimas*, la Carpeta Básica de Derechos Agrarios a cargo de la entonces Procuraduría Agraria (PA), donde, para sorpresa de las comunidades chimalapas, en el Plano Definitivo, que marca los límites del territorio, no se reconocen las 594,000 hectáreas ni las mojoneras que ellos defienden, a lo que los *chimas* respondieron con la propuesta del *Plano Proyecto*, elaborado de acuerdo con las resoluciones presidenciales de 1967. La Jineta es una de las mojoneras que delimita el territorio hacia el sur, punto para llegar en línea recta a la mojonera El Ocotillo, al otro extremo sur.

En un recorrido se encontraron tres mojoneras de La Jineta, ubicadas en lugares distintos, con fechas diferentes, la tercera que identificaron los *chimas* como la suya estaba destruida. Este descubrimiento favorecía a los ejidos —que tenían incluso títulos de propiedad expedidos por el Procede— y a las invasiones de ganaderos.

Con este movimiento de mojoneras, son aproximadamente trece mil hectáreas de los bienes comunales las que se encuentran en conflicto con ejidatarios y ganaderos del municipio de Zanatepec y demás municipios vecinos hacia el sur (ver Mapa 2). Ante la negativa de las instituciones y los supuestos propietarios, los *chimas* deciden contratar a un ingeniero por su cuenta —aunque sin validez oficial— para marcar los puntos colindantes entre las mojoneras que delimitan el territorio hacia el sur. El estudio se basó en la resolución presidencial de 1967, en Acta de Deslinde de 1991 y el Plano Proyecto de 1996.

En dicho estudio se identificaron las mojoneras que los *chimas* reconocen, y concluye:

Al trasladarse a la mojonera de La Jineta, a La Jineta 2 y a la del Ocotillo 1 y 2, se forma un área que abarca aproximadamente 2,580 hectáreas, dejando al poblado de Sol y Luna fuera de los terrenos comunales de San Miguel Chimalapa. Se da constancia de la falta de validación social y técnica de los vértices y linderos en esta zona, las razones históricas y los motivos e intereses que lo generaron no pueden ser explicados con estos métodos. Pero es evidente que ha existido en este tramo (El Ocotillo- La Jineta) un replanteamiento en la ubicación de mojoneras o de los vértices a finales de 1980 y

Conclusión

En la historia de conflictos en el territorio de los Chimalapas, cada actor tiene la propia, parafraseando a Ana María Alonso: historias contrarias populares que surgen en el espacio creado por la disyunción entre las representaciones oficiales y los significados incrustados en la experiencia de vida de las personas (Alonso, 1988); cada grupo tiene su propia versión de los hechos, cada uno dice tener la razón; se contraponen, se enfrentan, negocian; el gobierno aparece como mediador y reconciliador, en el peor de los casos como represor, pero no reconoce la gran responsabilidad que tiene en estos conflictos al sobreponer planos de uno y otro lado, donde las mojoneras y las fronteras se mueven de acuerdo con los intereses de un grupo de poder, afectando principalmente a los y las indígenas y campesinos que habitan la región y paralizando la resolución del conflicto agrario.

Pese a la presión que actualmente está viviendo la población de las comunidades de la zona oriente del municipio San Miguel Chimalapa, para que acepten al recién creado municipio chiapaneco Belisario Domínguez, el actuar de los gobiernos estatales de Chiapas y Oaxaca ha sido presionar a los comuneros, dividirlos, condicionarles los programas sociales y servicios básicos. Las comunidades *chimas* siguen demandando el respeto a sus bienes comunales, porque esas tierras y ese territorio pertenecen por derecho ancestral a los zoques.

Grandes intereses parecen estar en juego en la región de los Chimalapas, intereses políticos y económicos puestos en sus bosques cada vez más deforestados, en sus montañas de grandes alturas hoy aprovechadas por los narcotraficantes, en sus recursos naturales, la fauna y la flora que corren el riesgo de extinguirse. La gente sigue estando en segundo plano, acusada y amedrentada por cortar un árbol, por vender palma camedor, por portar armas para la cacería, por hablar, acusados de narcotraficantes o de “peleoneros” por defenderse.

En este proceso de expansión capitalista, saqueo y despojo, el proceso de defensa del territorio para los *chimas* sigue siendo una prioridad irrenunciable e irremplazable, como lo demuestra su organización en las últimas décadas. La defensa del territorio por parte de las y los *chimas* adquiere dimensiones globales, al llevar implícita la defensa de

lo colectivo y la defensa de la vida. A contracorriente, las comunidades *chimas* tendrán que seguir resistiendo, constituyendo su autonomía, defendiendo su territorio como territorio zoque chimalapa, como bien común y colectivo.

Bibliografía citada

- Almeyra, Guillermo y Rebeca Alfonso, 2004, *El Plan Puebla Panamá en el Istmo de Tehuantepec*, Universidad de la Ciudad de México, México.
- Alonso, Ana María, 1988, “Los efectos de verdad: representaciones del pasado y el imaginario de comunidad”, en *Journal of Historical Sociology*, vol. I, núm. 1, marzo, pp. 35-57.
- Báez-Jorge, Félix, 1973, *Los zoques popolucas*, INI, Conaculta, México.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé, 1986, “Rebeliones e insurrecciones indígenas en Oaxaca”, en Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé, *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Conaculta, México.
- Barth, Fredrik, 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, 1993, *Historia zoque*, INAH (Serie de historias étnicas núm. 7), Oaxaca.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, 1996, *La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca*, INAH, INI, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1994, *México Profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.
- Bonnemaison, Jöel, 1981, “Voyage autour du territoire”, en *L’Espace Géographique*, núm. 4, pp. 249-262, Doin, 8, place de l’Odéon, París-VI.
- Clark, John y Michael Blake, 1993, “Los Mokaya”, en Esponda, Víctor (compilador), *La población indígena de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Coronado Malagón, Marcela, 2004, *Procesos de etnicidad de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec: una relación triádica entre la resistencia y la dominación*, Tesis de Doctorado en Antropología de la

Iliana Amoroz Solaegui Zoques Chimalapas. Reconfiguraciones...

- Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH, México.
- Cruz Coutiño, Arturo, 2000, “Historia del aserradero más grande de Chiapas”, en *Revista del Sur*, Chiapas.
- Cruz Monje, Rosalinda, 2010, “*El proceso de frontera-frente en la zona de El Chayotal de las montañas del noroeste de Cintalapa, Chiapas, 1950-2004*”, en Nahmad, Salomón, Margarita Dalton y Abraham Nahón (coordinadores), *Aproximaciones a la región del Istmo. Diversidad multiétnica y socioeconómica en una región estratégica para el país*, CIESAS, Culturas Populares, Conaculta, Secretaría de Culturas y Artes, Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca.
- De Teresa, Ana Paula y Gilberto Hernández, 2000, *Los vaivenes de la selva. El proceso de reconstitución del territorio zoque de los Chimalapas*, UAMI, Semarnap, Conacyt, México.
- Díaz Polanco, Héctor, 1981, “Etnia, clase y cuestión nacional”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 30, octubre-diciembre, pp. 53-65, Editorial ERA, México, D.F.
- García, Miguel Ángel, 1999, “La historia Chimalapa: una paciente y tenaz lucha indígena por un rico territorio en disputa”, en *Revista Chiapas*, núm. 8, IIE UNAM, ERA, México.
- García, Miguel Ángel, Ana Silvia Ortiz y Rosendo Montiel, 2000, *Chimalapas: nuestra experiencia en ordenamiento ecológico participativo*, Department for International Development-Maderas del Pueblo del Sureste, A. C., México.
- Hoffmann, Odile, 2001, “Del territorio étnico a la ciudad: las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XIX”, en *Grupo de Investigación Territorialidades, Territorio y Cultura, Territorios en conflicto y cambio sociocultural*, Universidad de Caldas, Colombia.
- Lee, Thomas A., Jr., 1983, “Frans Blom y la antropología contemporánea de los mixe-zoques y los mayas”, en Lorenzo Ochoa y Thomas Lee (editores), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas*, Universidad Nacional Autónoma, Brigham Young University, México.
- Lowe, Gareth W., 1983, “Los olmecas, mayas y mixe-zoques”, en

Iliana Amoroz Solaegui Zoques Chimalapas. Reconfiguraciones...

- Lorenzo Ochoa y Thomas Lee (editores), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Brigham Young University, México.
- Plan Puebla Panamá, 2001, *Manual de Organización de la Coordinación General*, Secretaría de Relaciones Exteriores, Secretaría para América Latina y El Caribe, Disponible en <http://www.sre.gob.mx/images/stories/docnormateca/manadmin/2012/mocgppp.pdf>
- Nigh, Ronald y Nemesio Rodríguez, 1995, *Territorios violados: indios, medio ambiente y desarrollo en América Latina*, INI, Conaculta, México.
- OIT, 1987, *Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, Organización Internacional del Trabajo, OIT.
- PNUMA, 2000, *Corredor Biológico Mesoamericano*, en <http://rolac.unep.mx/>
- PPP, 2001, “Propuesta de proyectos para la región”, Plan Puebla Panamá, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, México.
- VECH, 1990, *Tequio por los Chimalapas*, Vocalía Ejecutiva para los Chimalapas, Gobierno de Oaxaca, México.
- Velasco Toro, José, 1975, “Perspectiva histórica”, en Villa Rojas (coordinador), *Los zoques de Chiapas*, INI, SEP, México.
- Quijano, Aníbal, 1992, “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en *JCM y Europa: la otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima, Perú.
- Villoro, Luis, 1998, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, UNAM, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo núm. 3, México.
- Wichmann, Søren, 1995, *The relationship among the mixe-zoquean languages of México*, University of Utah Press, Salt Lake City, US.

Hemerografía

- Gómez, Emanuel, “Los Chimalapas, el futuro de la selva zoque”, Suplemento *Ojarasca-La Jornada*, 18 de marzo de 2002, México.

Iliana Amoroz Solaegui Zoques Chimalapas. Reconfiguraciones...

“Se queda Chiapas con 28 ejidos de Oaxaca, Oaxaca”, *Noticias*, 18 de agosto de 2003, Oaxaca.

“Retira Cué su compromiso en defensa de los Chimalapas”, *Tiempo en Línea*, 9 de junio de 2014, Disponible en <http://www.tiempoenlinea.com.mx/index.php/oaxaca/10708-reitera-cue-su-compromiso-en-defensa-de-los-chimalapas>

Secretaría de la Reforma Agraria, SRA, “Comunicado de prensa 080”, 22 de agosto de 2003.

Documentos de archivo

Estudio Técnico para el reconocimiento de la ubicación de puntos *Ocotillo-La Jineta*, Servicios Forestales y Ambientales. Responsable técnico, ingeniero José Luis Naranjo Arias. Responsable operativo, biólogo Víctor Manuel Tena Carranza. Asistente técnico, T.F. Gerobuam Hernández Jiménez, marzo, 2004.

Sitio web

Informe de los *chimas* a la Organización Internacional del Trabajo, OIT, 2001, disponible en <http://www.geocities.com/chimalapasmx/oit/contraiforme.htm>

Sistema de Administración Minera, SIAM, disponible en <http://www.siam.economia.gob.mx/> (fecha de consulta: 23 de octubre de 2014).

**TRAS LAS HUELLAS DE UNA TRADICIÓN:
LA VIRGEN DE IZAMAL EN YUCATÁN. HISTORIA,
CAMBIOS, PERMANENCIAS Y ADAPTACIONES DE UNA
IMAGEN DE DEVOCIÓN**

**IN THE FOOTSTEPS OF TRADITION: THE IZAMAL VIRGIN.
HISTORY, CHANGES, CONTINUITY AND ADAPTATIONS
OF AN IMAGE OF DEVOTION**

Bertha Pascacio Guillén¹

Resumen: Las imágenes devocionales están rodeadas de tradiciones y leyendas que validan su importancia, función y el papel sociocultural que juegan dentro de las sociedades que las custodian. El caso de la Virgen de Izamal, la imagen de mayor devoción en la península yucateca, no es la excepción; esta efigie que generó un culto de gran importancia desde finales del siglo XVI hasta nuestros días ha atravesado junto con el pueblo yucateco una serie de vicisitudes ante las cuales se ha ido adaptando, reinventando y transformando. Esto ha creado a su alrededor una serie de leyendas que nos permiten conocer la forma en que una imagen de devoción proporciona una respuesta social y psicológica que la lleva a convertirse en un icono de larga duración.

Palabras clave: devoción, imagen de culto, religiosidad, respuesta psicológica.

¹ Maestra en historia del arte; actualmente cursa el doctorado en historia del arte. Profesora de asignatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Temas de investigación: imágenes devocionales y arte sacro en la península de Yucatán.

Correo electrónico: sakilja@gmail.com

Fecha de recepción: 07 10 14; Fecha de aceptación: 25 02 15.

Abstract: Devotion images are surrounded by traditions that validate their importance, function and sociocultural role within societies that guard them. The case of the Virgin of Izamal, with greater devotion in the Yucatan Peninsula, is no exception; this effigy generated an important cult that has spanned from the late sixteenth century to the present day. Among Yucatec people this cult has experienced a series of vicissitudes but has been adapting and transforming; indeed creating a number of legends around it. Now we know how an image of devotion provides a social and psychological response, becoming an icon of long duration.

Keywords: devotion, cult effigy, religion, psychological response.

Introducción

La península de Yucatán es una región de gran riqueza cultural y religiosa. En los diferentes cultos a las imágenes sacras se pueden observar los matices que reviste la religiosidad popular; son devociones llenas de colorido y folklore que inundan las calles con súplicas, sonrisas, olores y sabores, todo alrededor de una imagen que se piensa y sabe milagrosa, donde las múltiples emociones acompañan a los fieles en su largo peregrinar con la simple finalidad de ver y sentir, de caminar entre los santos, cruces, cristos y vírgenes, para después rememorar durante los trances difíciles el hecho de que se ha estado en contacto con lo divino.

Ello nos lleva a preguntarnos hasta dónde una imagen religiosa provoca o evoca; aunque la respuesta a tal interrogante no es fácil, se puede considerar como una invitación a reflexionar sobre la importancia de estudiar la pervivencia de una imagen de culto activo, ya que al ser esta testigo de los procesos históricos de los hombres dan cuenta de la gran riqueza cultural e ideológica del pueblo que la custodia, llegándose a convertir en símbolo de identidad.

Recordemos que para los diferentes pueblos de la península yucateca, los santos, vírgenes y cristos no son sólo imágenes religiosas adscritas a una iglesia. Para ellos, son entidades cuyos límites van más allá de las

ermitas, santuarios y templos, son miembros activos del pueblo, los más importantes, a los que se les rinde culto y respeto. No se trata sólo de figuras engalanadas con grandes ropones y suntuosos ornamentos, son considerados “hermanos”, “padres” y “madres”.

Por ello, el conducir la mirada hacia el estudio de las imágenes de culto nos permite analizarlas como sujetos alrededor de los cuales se crean, crecen, modifican, adaptan y permanecen tanto las devociones como los pueblos. Este interés por los cultos religiosos y el área maya me llevó a estudiar la efigie mariana más importante de la península de Yucatán: Nuestra Señora de Izamal, también conocida por sus devotos como Mama Linda. Un caso interesante del empleo y funcionalidad de una imagen que a partir del último tercio del siglo XVI ha sido objeto de un culto muy importante que abarcó desde la península de Yucatán hasta Tabasco, Chiapas y Guatemala, el cual pervive hasta la actualidad.

La Virgen de Izamal. Historia de una imagen y su pueblo

Su historia comenzó alrededor de 1560, con base en las crónicas religiosas de Bernardo de Lizana, Francisco Vázquez y Diego López Cogolludo.² Cuentan que en este año fue ordenada por fray Diego de Landa a fray Juan de Aguirre, imaginero de origen español, que en esa época representaba a la naciente escuela de escultura guatemalteca, misma que años después cobraría gran prestigio en todo el territorio novohispano (Lizana, 1995).³ Se trataba de una imagen de talla entera, con ropaje estofado, de rostro color blanco, algo pálido, muy majestuoso

² Fray Bernardo de Lizana en su obra *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y conquista espiritual*; fray Francisco Vázquez en *Crónica de la Provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala de la orden de N. Seráfico padre San Francisco en el reino de la Nueva España*; fray Diego López Cogolludo, quien en su *Historia de Yucatán* explica que el origen de la imagen se remite a 1561, con la visita de fray Diego de Landa a Guatemala, con motivo de un Capítulo celebrado en esta ciudad.

³ Cabe aclarar que en el *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*, Lizana escribe que la imagen de la Virgen es llevada en 1558; en el estudio introductorio de René Acuña, éste nos especifica que el autor tiene numerosos errores en cuanto a las fechas, e incluso López Cogolludo lo corrige en variadas ocasiones. La fecha que se escribe acá es la que se menciona en Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán 1561-1565, publicado por Scholes y Adams (1938).

y grave, con advocación de Inmaculada Concepción (Florencia y De Oviedo, 1995), tallada a semejanza de la denominada Virgen del Coro del convento de San Francisco de la ciudad de Antigua Guatemala.

Una efigie que desde antes de su llegada al modesto pueblo de Izamal manifestó su milagrosidad al no permitir que la caja en la que ella viajaba, ni los naturales que la cargaban, se mojaran durante todo el tiempo que duró su traslado a la que sería su casa: Izamal (Lizana, 1995). Aunque en la misma arca fueron dispuestas dos imágenes, una con advocación de Inmaculada Concepción y otra de Nuestra Señora de la Natividad —destinada al convento grande de Mérida—, no se dudó en atribuirle a la de Izamal tales milagros, dejando en claro que de las dos hermanas ella era la que realizaba grandes prodigios (Vázquez, 1944).⁴

Al poco tiempo de su arribo al pequeño pueblo de indios causó tal fervor que se creó un culto caracterizado por grandes peregrinaciones y procesiones realizadas en diferentes épocas del año, a las que asistían gentes de todos los grupos étnicos, clases sociales y regiones geográficas, por lo que pronto decidieron llamarle cariñosamente “Mama Linda”, por ser la madre de todos que no hacía distinción al socorrer a los necesitados.

Empero, la importancia de dicha imagen no sólo se fundamentó en estos favores que otorgaba, sino también en el hecho de que fue objeto de rivalidades y envidias por parte de las villas cercanas (Lizana, 1995).⁵ Con los años, a esta dinámica se sumaron otras discusiones relacionadas con la importancia de los milagros y la relevancia que había cobrado dicha devoción que durante casi todo el virreinato se mantuvo bajo la custodia de la orden franciscana.

⁴ Para saber más detalles sobre la imagen de Nuestra Señora de la Natividad llevada a Mérida junto con la Inmaculada de Izamal, se puede consultar el texto de Francisco Vázquez (1944).

⁵ Lizana explica que Landa, además de esta efigie, manda construir otra de Nuestra Señora de la Natividad, imagen que los franciscanos de Mérida deciden conservar en el convento de San Francisco de dicha ciudad. Este acontecimiento conllevó a que los vecinos de Valladolid se sintieran relegados en importancia, por lo que alegaron que la otra imagen no debía quedarse en un pueblo de indios, sino que debía reubicarse en una Villa de españoles, como era la de ellos.

Muchos fueron los factores que influyeron en su auge, pero dos aspectos son los que sobresalieron: primero, durante tiempos prehispánicos, en esta ciudad existió un antiguo centro de peregrinación, elemento que muy posiblemente permitió la continuidad de prácticas religiosas desde inicios de la colonia, por parte de la población indígena de la zona y regiones aledañas. En segunda instancia, la majestuosidad del conjunto religioso cuya edificación, comenzada en 1553, constituyó una prueba de la ambición constructiva de los franciscanos, quienes concibieron a través de su arquitectura un símbolo de la nueva fe, edificada de manera simbólica, dramática y literalmente sobre las ruinas de las antiguas creencias (Bretos, 1992).

Aunque la tradición popular afirma que desde la llegada de la escultura de la Virgen el convento fue considerado santuario por las numerosas peregrinaciones que anualmente recibía desde finales del siglo XVI, fue sin duda en 1648 cuando se declaró a este sitio como baluarte devocional de la provincia de Yucatán, debido a la intervención de la Inmaculada Concepción de Izamal, para erradicar la epidemia de fiebre amarilla que había assolado la capital y numerosas poblaciones de la región. Al dar muestras de ser una gran intermediaria, los pobladores la consideraron como la imagen más milagrosa de la provincia, siendo éste el primer acto con el que la Virgen izamaleña afirmaría su importancia y poder al ser nombrada Reina y Patrona de Yucatán.

En el transcurso del siglo XVII, los continuos actos de fe llevaron a la construcción de una historia devocional rica en milagros y tradiciones, alejada de las imágenes aparicionistas que en ese momento abundaban en el territorio de la Nueva España. Pronto, la Virgen Inmaculada de Izamal se convirtió en un icono alrededor del cual se manejaron relaciones de poder político, religioso, socioeconómico y simbólico, tanto para los regulares como para los grupos mayas de la península de Yucatán (Medina y Quiñones, 2006).

Sin embargo, para consternación de sus devotos, la milagrosa imagen quedó reducida a cenizas tras un incendio acaecido en el viernes santo de 1829, dejando al pueblo desolado ante tan lamentable pérdida. Gracias a un documento denominado *Diligencias practicadas*

a consecuencia del incendio acaecido en la iglesia parroquial de Izamal, fechado pocos días después del siniestro, tenemos noticia de que la respuesta del gobierno eclesiástico del obispado de Yucatán fue rápida, al destinar dinero para reponer la imagen con “otra de igual o mejor escultura” que la que se había perdido aquella madrugada fatídica; a la par que pedían a la feligresía que buscarse consuelo en la Virgen María, enfatizando que sólo se había perdido el receptáculo (AGN, 1829, BN, vol. 157, exp. 7: 28).

Pese a la sugerencia del obispado, cuenta la tradición oral que la población peninsular pronto se dio a la tarea de encontrar una digna sustituta. No buscaban remplazarla con otra imagen, su deseo iba más allá de la materialidad de una simple escultura: ¿qué mejor que sustituirla por su hermana?, ya que ¿quién entendería mejor que ella el dolor de su pueblo y aceptaría prestarle su cuerpo a la Madre de Izamal para que le siguieran presentando sus respetos?

Así, el pueblo yucateco comenzó la búsqueda de la segunda imagen llevada por Diego de Landa a Mérida, considerada como la hermana de la original, que fue encargada y tallada al mismo tiempo, cuyo destino había sido el convento grande de San Francisco de Mérida, y que para esas fechas se encontraba en manos de doña Narcisa de la Cámara, quien la había heredado de su abuela tercera que, se cree, la tenía en su posesión desde 1700 (González, 1999).⁶ Una efigie que permitió que el pueblo yucateco pudiera continuar la devoción, organizando festejos, peregrinaciones y procesiones tres veces al año.

Con este acto se ratificó que para los fieles de Mama Linda lo importante no era la antigüedad de la escultura sino la devoción, que gracias a la imagen trasladada desde Mérida se logró perpetuar bajo

⁶ Aunque existen numerosas interrogantes respecto a que si la imagen que conservaba en su poder la señora Narcisa de la Cámara era en realidad la segunda pieza escultórica llevada por Diego de Landa en 1560, con advocación de Nuestra Señora de la Natividad, no es la finalidad de este artículo entrar en esa discusión, por lo que me basaré estrictamente en lo que dicta la tradición oral que sustenta el hecho de que sí se trataba de la hermana de la primera escultura que se depositó en Izamal. Ahora bien, hay que hacer notar que en caso de haberse tratado de esa imagen de la Natividad, la escultura tuvo que ser modificada, quitándole al Niño Jesús de los brazos y juntándole las manos, para dejarla en posición orante como suele representarse a la Inmaculada Concepción, advocación de la efigie izamaleña.

el precepto de que el sentido simbólico e identitario que provoca el culto es más fuerte que el receptáculo en sí mismo. Un hecho que suscitó el establecimiento de un símbolo de larga duración que puede perderse y sustituirse, confirmando de esta manera una de las prácticas religiosas más significativas de la región y la más antigua de la península de Yucatán.

Los rostros de la Virgen. La tradición en la historia de Mama Linda

Cuando analizamos la historia de la Virgen de Izamal, salta a la vista que existe una gran discordancia entre los datos históricos y lo establecido por la tradición oral, denominada por los pobladores de la región “tradición yucateca”.⁷ Las narraciones transmitidas de una generación a otra permiten comprender los vacíos que hay en torno a esta importante imagen religiosa, las cuales se entienden como verdades incuestionables; existen dos tradiciones, a saber: 1) la que menciona que Diego de Landa

⁷ Desde que inicié mi trabajo de campo en Yucatán (2006) hasta la fecha, he podido notar que los pobladores de esta región denominan “tradición yucateca” a una serie de narraciones que tienen como finalidad dar explicación o llenar vacíos existentes de la historia regional. En específico, en Izamal, son las que hacen referencia a la procedencia de su Virgen y la relación de ésta con Diego de Landa, dando por sentado que al ser un testimonio que se pasa de generación a generación es verdadera e incuestionable.

No se conoce con certeza el origen del término “tradición yucateca”, pero bien pudo tener su inicio tras el siglo XIX, cuando numerosos literatos e historiadores ilustrados yucatecos buscaron reconstruir la grandeza del pasado prehispánico y la historia de Yucatán tras el dominio español, por lo que se dio pie a la conformación de la idea de la “yucateñidad” o lo que es yucateco y diferente de los otros. El especialista en arte, Heinrich Berlin (1952), empleó este concepto en su texto *Historia de la imaginaria colonial en Guatemala*, cuando se refiere a la tradición oral que dicta que la segunda imagen llevada por Diego de Landa a Yucatán, y que sustituyó a la escultura de la Virgen de Izamal original, estaba en manos de una señora particular que la donó a la Iglesia, para continuar la devoción. Recientemente es un tema que ha sido analizado desde diferentes perspectivas por investigadores como Steffan Igor Ayora Díaz y Gabriela Vargas Cetina (2010), quienes coordinaron una serie de artículos compilados en el libro: *Representaciones culturales: imágenes e imaginación de lo yucateco*.

No obstante, es necesario profundizar en este concepto y dedicarle un texto propio, ya que podría acercarnos más a la forma en que los pueblos entienden sus tradiciones y reconstruyen su pasado, mas como no es la finalidad del presente escrito sólo me limitaré a dejar constancia del mismo, con la intención de que posteriormente pueda trabajarse en profundidad.

llevó a Yucatán dos imágenes marianas, siendo además el responsable de comenzar el culto de la que fue destinada a Izamal;⁸ y 2) la imagen que se resguarda actualmente en el templo de Izamal es la hermana de la primera imagen que se perdió en el incendio del siglo XIX, por lo que se trata de la antigua Virgen de la Natividad, llevada por Landa a Mérida en 1560, que fue modificada para sustituir a la izamaleña.⁹

Aunque el traslado de ambas imágenes a Yucatán por parte del franciscano tiene su fundamento en los relatos de las crónicas de Bernardo de Lizana y Francisco Vázquez, lo que causa muchas dudas es el hecho de que la escultura que actualmente se resguarda en el convento izamaleño dista mucho de ser una talla guatemalteca del siglo XVI. Entonces, ¿a qué responde esta “tradicción yucateca”?, ¿es un mecanismo creado para continuar este culto tan importante en la vida sociocultural y política de la región, o acaso una forma de resistencia al cambio?

La respuesta pude hallarla al analizar una de las tradiciones orales más importantes para los feligreses: a lo largo del año, Mama Linda presenta tres caras distintas. Así, el primer rostro se puede observar en el mes de mayo, cuando los devotos la describen como un niña que está entrando a la adolescencia, con un gesto en la cara que resulta grácil, dulce, tierno y sonriente; se trata de la Virgen Niña que aún va

⁸ Sobre su participación en el culto no hablaré en el presente artículo, dado que existe una discusión al respecto en un trabajo previo. Para conocer más se puede consultar Bertha Pascacio Guillén, *“Mama Linda”: Reina y patrona de Yucatán. Análisis histórico de una imagen de culto* (2013).

⁹ A nivel artístico, esta “hermandad” entre las imágenes puede inferirse a partir del hecho de que fueron talladas a la par, por el mismo artífice; aspecto que hace referencia tanto a la autoría como a que fueron manufacturadas dentro de una temporalidad común y que provenían de un mismo taller. Sin embargo, en el área maya, el parentesco entre las imágenes devocionales puede estar sujeto al hecho de que comparten una misma génesis histórica, un territorio devocional e incluso por tener una leyenda o mito que establece lazos entre ellas. Para conocer más al respecto, se pueden consultar las obras de Francisco Fernández Repetto y Genny Negroe, *Izamal festivo* (2006); Mario Humberto Ruz, “La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya” (2006); Félix Baéz-Jorge, *La parentela de María: cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica* (1999); Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios* (1992); Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma* (1996); Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo* (1989); Juan R. Bastarrachea Manzano, *Organización social y de parentesco entre los mayas peninsulares* (1970), entre otros.

a convertirse en mujer, cuyas facciones todavía no se han endurecido ni madurado.

Para agosto, ya se le describe como una mujer que acaba de entrar en la etapa de madurez; sus facciones la hacen lucir mayor, reflejando que han pasado los años en ella y que está lista para ser esposa y madre; es el periodo en que su cuerpo físico, especialmente su rostro, marca que la juventud ha llegado y los años infantiles han quedado atrás; se trata de la Virgen Joven. El tercer rostro, para los devotos, se hace patente en diciembre, durante su festividad principal, donde luce ya como una mujer que ha sido madre, ya madura, con un gesto cordial pero sensato, signo de que ha obtenido experiencia y sabe lo que implica la maternidad, puesto que ya dio a luz al hijo de Dios, convirtiéndose así, ante los ojos de sus fieles, en la Virgen Madre.

De esta forma, para los devotos, la Virgen no sólo vive los estadios de una mujer: niñez, juventud y adultez, sino que también manifiesta estas etapas en su rostro, que a lo largo del año va cambiando; las fotografías, según dicen ellos, lo demuestran. Siendo interesante además que durante la fase de adultez, durante su maternidad, su historia se une a otra leyenda de gran valía para su pueblo: la Virgen que está en la iglesia, la traída de Mérida, cambia el cuerpo con su hermana, la de Izamal, para que le festejen; así, la escultura se vuelve un mero recipiente que recibe el “alma” del icono original y vuelve a ser Mama Linda, la que llegó a la vida de los yucatecos en el siglo XVI.

Si analizamos estas leyendas y cotejamos la información con el hecho de que al examinar las diversas litografías, estampas, pinturas y fotografías de la Virgen a lo largo de su existencia, encontramos grandes diferencias que nos permiten establecer la existencia de tres esculturas que han ostentado el título de María de Izamal, tenemos entonces que cada uno de los rostros que describen los feligreses corresponde a cada una de las esculturas que han estado en el santuario ostentando dicho título.

Tenemos idea de cómo fue la primera escultura con advocación de Inmaculada Concepción que llegó a Izamal en 1560, gracias a una vera efigie, fechada en 13 de julio de 1769, cuya procedencia es desconocida y que actualmente se encuentra en la pinacoteca Juan Gamboa Guzmán

de la ciudad de Mérida, Yucatán, como se puede ver en la Figura 1 que aparece a continuación.

En el óleo se puede observar una Virgen ampona, ricamente ataviada con un lujoso vestido de color verde oscuro, decorado con ricos broches de piedras preciosas con forma de flor; ostenta además festones de perlas, que le proporcionan lucimiento y simetría al conjunto. Complementa su atuendo un manto de la misma tonalidad, finamente decorado con pequeñas flores y un galón que también muestra piedras preciosas.

Figura 1. Vera efigie de la Virgen de Izamal. Pintura al óleo. Autor anónimo, 1769. Pinacoteca Juan Gamboa Guzmán, Mérida, Yucatán



Fuente: fotografía de Bertha Pascacio Guillén.

Por las características de su indumentaria, posiblemente se trata del regalo llevado en 1647 por fray Antonio de Ramírez tras su viaje a España, que se dice era: “[...] un vestido riquísimo, que se le ponen en las principales festividades[...]” (López, 1957: 720). La escultura está engalanada además con aretes y cuentas de perlas; un broche de rubí, dos cruces y tres esferas también de perlas, así como una rica corona real adornada con piedras preciosas.¹⁰

¹⁰ “Muchas han sido, y son, las Vírgenes veneradas en México y casi todas fueron

La imagen, en actitud orante, con las manos juntas tal como suele representarse a la Inmaculada Concepción, está cubierta casi en su totalidad por la vestimenta, que sólo deja ver sus manos y el pequeño rostro ovalado. Su mirada la dirige hacia el frente en un gesto sobrio y majestuoso; sus ojos alargados se enfatizan por la rectitud de la nariz, delimitada desde el nacimiento de las cejas; destaca su menuda boca enmarcada por la pequeña quijada; elementos que hacen que sus facciones se muestren suaves e infantiles. Destacando sobre todo la policromía del rostro y manos, que es algo pálida.

Esta escultura es la que describe Diego López Cogolludo en su *Historia de Yucatán*, publicada en 1688, donde enfatiza que se trata de una imagen de altura de cinco cuartas y seis dedos, de rostro majestuoso y grave de color blanco pálido, con las manos juntas sobre el pecho y levantadas (López, 1957). Pese a que originalmente tenía vestido tallado y estofado, tras su intervención en 1648, para erradicar las numerosas calamidades y la epidemia de fiebre amarilla, recibió muchas joyas y dones, por lo que el padre guardián de Izamal, en aquellas fechas fray Antonio Ramírez, mandó hacer en España un vestido riquísimo que se le colocaba a la imagen en sus festividades principales (López, 1957); situación que le hizo ganarse el sobrenombre de “Niña opaléntísima” (*Novena...*, 1824: 15-16).

Tras el incendio de 1829, la segunda imagen que ostentó el título fue la de la Virgen de la Natividad, originalmente destinada desde su llegada al convento de Mérida, la cual como dicta la tradición sustituyó a la efigie izamaleña. Por el tipo de advocación, tuvo que ser modificada para convertirla en Inmaculada, quitándole al Niño Jesús de los brazos y cambiando la postura de éstos para dejarlos en posición orante, como suele representarse a la Purísima Concepción.

dueñas en una época de ricos tesoros en alhajas; prueba de ello son los poquísimos que aún quedan, pero es sobre todo en los cuadros donde vemos a Nuestra Señora cubierta de perlas y diamantes. Nuestra Señora de la Concepción de Izamal en el remoto Yucatán, está pintada con un vestido bordado con festones de perlas y muy alhajada. [...] y que sus muchas y ricas joyas se le dieron en Mérida en 1648 después de una epidemia por los milagros obrados, tanto que Alejandro VII e Inocencio IX la reconocieron como patrona de este pueblo. En el siglo XVIII los reyes de España le regalaron una corona que fue robada en 1888. Ahora lleva una moderna y no conserva ninguna de sus alhajas” (Martínez, 1973: 62).

Fig. 2. La Santísima Virgen de Ysamal (sic). Litografía. Autor anónimo, s. XIX. Museo del convento de San Antonio de Padua, Izamal, Yucatán



Fuente: fotografía de Bertha Pascacio Guillén.

Al respecto, comenta Heinrich Berlin (1952), que de haberse intervenido la imagen, ésta sufrió una restauración radical para convertirla en Inmaculada Concepción. Antonio Gallo, contestando a dicho autor respecto al cambio que padeció la efigie y en defensa de ésta, menciona que:

La dificultad que pone Berlin de tratarse —si fuera realmente la segunda imagen mandada por Aguirre a Izamal— de una Virgen del Nacimiento, no nos parece definitiva. Estas Vírgenes de Nacimiento podrían transformarse fácilmente en una Inmaculada como la que se contempla hoy en día. [...] Su cara graciosa y sus manos secas y estilizadas podrían confirmar una atribución manierista (Gallo, 1979: 76).

Existen ciertos rasgos que nos permiten establecer dicha intervención: la rigidez en su posición, especialmente en el área de los brazos; el hecho de portar un cinto, que es el símbolo empleado para representar la maternidad de María y uno de los elementos característicos de la advocación de la Natividad. Así como las similitudes de la talla del rostro que permite asociarla con una efigie antigua de origen guatemalteco; por lo que bien pudo tratarse de la segunda pieza encargada por Landa a fray Juan de Aguirre.

Tenemos entonces, gracias a una litografía realizada por L. Turgis le Jeune, fechada entre 1845-1850, la referencia de cómo fue esta segunda pieza de imaginería.¹¹ En ella se puede observar una talla de bulto, dispuesta completamente de manera frontal. De rostro delicado y de rasgos finos; porta corona real de plata sobre la cabeza, cubierta por un manto adornado con diminutas flores.

En el cuello tiene un broche a manera de relicario, mientras su vestido está ricamente adornado por flores y guindas a base de hojas de malta y cardos marianos. Lo que más llama la atención en esta imagen es el escorzo de los brazos, que se nota fueron modificados para colocarlos en posición orante como se suele representar a la Inmaculada, no logrando disponer las manos hacia arriba, por lo que mantiene en general una postura rígida, forzada.

Presenta además la luna en cuarto menguante propia de esta advocación, con rostro antropomorfo y decorada con piedras preciosas, elemento que no aparece en la pieza de imaginería. La Virgen se posa sobre una peana circular, ricamente adornada con flores, cubierta además por un palio de plata y un baldaquín sobrio.

Al comparar esta pieza con la vera efigie de la primera escultura que ostentó el título encontré algunos elementos afines, especialmente en lo que al tratamiento del rostro se refiere, notando solamente que la segunda imagen es un tanto más fina en sus facciones, lo que nos acerca a las descripciones realizadas por Diego López Cogolludo y Francisco de Florencia.

¹¹ Quien data y aporta la información respecto a esta litografía es Arturo Taracena en su artículo “Las vírgenes guatemaltecas del obispo Diego de Landa. Reflexiones e iconografías sobre la Virgen de Izamal” (2012).

Por las características que exhibe la litografía, se puede inferir que se trata de la talla de Nuestra Señora de la Natividad, llevada por Landa a Mérida. Ello, teniendo presente que en la gran mayoría de las imágenes de esta advocación, así como en los otros títulos donde la Virgen lleva al Niño Jesús en brazos, es muy común que se le represente de pie, con el rostro hacia el frente, los brazos sosteniendo al Niño o, en su defecto, con un brazo hacia el frente y el otro sosteniendo a Jesús infante sobre su antebrazo o mano, que son los elementos característicos de dicha iconografía.

Son justamente estas características que la asocian con la posibilidad de ser madre las que probablemente hicieron que los devotos la vieran como una virgen joven, con la madurez suficiente para ser madre y concebir al hijo de Dios; la virgen que ya había abandonado la infancia y abrazado la madurez.

Años más tarde, la nueva escultura recibiría como prueba de adopción devocional un regalo muy especial, al ser: “[...] honrada con la corona que los Reyes de España mandaron durante el siglo XVIII, misma que fue robada en 1888; posteriormente, una moderna corona la honró de nuevo, colocándosela don Crescencio Carrillo y Ancona, obispo de Yucatán.[...]” (Dulanto, 1968: 91)¹². Con este acto y el pasar de los años, la feligresía se recuperó de las heridas ocasionadas por su gran pérdida, surgiendo alrededor de esta nueva efigie toda una serie de leyendas y mitos que reafirmaban la identidad de la misma, a la vez que justificaban su presencia en tanpreciado baluarte de fe.

Pero entonces, ¿qué pasó con esta segunda imagen? Cuando se pensaba que el culto había superado todas las adversidades gracias a la presencia de esta nueva escultura, la devoción a la Virgen izamaleña pasaría otras pruebas. Se presentaron nuevos infortunios que impedirían la recuperación vertiginosa de su antiguo esplendor, esto como consecuencia de los diversos conflictos que se vivieron en la península yucateca en las décadas posteriores: la independencia de Yucatán de la corona española, la guerra de castas, la entrada en vigor

¹² Para reponerla, el obispo Crescencio Carrillo y Ancona conforma una comisión destinada a recolectar donativos, de forma que se le manda hacer una pieza trabajada en Europa, a la usanza de la pérdida, misma que le fue colocada el 2 de febrero de 1890.

de las Leyes de Reforma y, por último, la separación de Campeche (González, 1999).

De estos eventos, el que sin duda marcó un parteaguas en la ideología peninsular fue la denominada Guerra de Castas, que abarcó de 1846 a 1910.¹³ Dentro de esta contienda social, Izamal jugó un papel activo, especialmente durante la primera década, debido a que los mestizos y criollos encabezados por José del Carmen Bello la tomaron en múltiples ocasiones como sede y defensa:

[...] Izamal es una plaza verdaderamente militar, sobremanera fuerte, porque á más del elevado atrio parroquial y su pórtico que constituye una fortaleza, existen todas las demás colinas artificiales, que no solo dan á la ciudad un carácter de majestad histórica, sino que con mil hombres y la artillería que allí había mandado colocar el General en jefe desde Mérida, se podía defender perfectamente contra la muchedumbre de indios que le asediaba [...] (Carrillo, 1883: 149-150).

El 20 de mayo de 1848, los mayas comandados por su líder Cecilio Chi cercaron la ciudad de Izamal, esperando un gran ataque por parte de los indígenas que los tenían acorralados y para evitar problemas mayores, los soldados hicieron abandonar la población el 28 de ese mismo mes. Los rebeldes entraron a la ciudad, permaneciendo en ella sólo un momento; de este hecho se tiene el siguiente testimonio: “Entramos,

¹³ La llamada Guerra de Castas se caracterizó por ser un movimiento social de los mayas en contra de los mestizos y criollos, que duró más de cincuenta años, en pugna por recuperar las tierras y riquezas perdidas durante la conquista española. El elemento de unión fue el núcleo religioso, que al no ser sofocado produjo al paso del tiempo una nueva religión, con su propia iglesia, credo y un culto muy peculiar que atrapó a casi toda la población indígena de la región; una religión que se formaría alrededor de las cruces parlantes. Tuvo su origen en diversos factores, pero se podría considerar como el principal el antiguo odio que los mayas sentían hacia los forasteros o *dzules*, por la explotación de la que fueron víctimas los naturales por parte de los encomenderos. Sumado a ello, se encontraba también: la opresión de la que fueron objeto por parte de la Iglesia y del Estado, el reclutamiento indígena a manos de los ladinos, quienes recurrentemente los utilizaron en sus batallas políticas, así como la contribución económica que aumentó con la presencia de los clérigos seculares, quienes elevaron las obvenciones que pagaban los indígenas por recibir los sacramentos (Reifler, 1989).

señor, le dijo, pusimos a la Virgen frente al Oriente, le colocamos unas cuantas monedas por ofrenda, imploramos su protección, y luego nos retiramos trayendo cada cual lo que pudo recoger” (Peniche, 1980: 74).

El caso de Izamal fue único, debido a que los saqueos y el incendio fueron de menor alcance que los que se ejecutaron en otras poblaciones:

Respetuosos del lugar para asombro de las fuerzas del capitán Lozano Ruz y del teniente coronel Tomás Peniche, quienes pudieron recuperar la plaza sin ninguna resistencia. Se ha pensado que este retiro de las fuerzas rebeldes se debió al inicio de la época de lluvias, dándose un repliegue general ante la necesidad de sembrar sus milpas y sementeras (González, 1999: 60-61).

¿Será esto cierto o sus acciones correspondieron al hecho de que dicha ciudad era el baluarte de la Virgen a quien durante más de dos siglos los mayas habían rendido devoción y respeto? Recordemos que esta imagen era considerada la madre de todos sin excepción de raza o color, que constantemente realizaba múltiples milagros a sus devotos; además de que muchos de los mayas rebeldes gustaban asistir a sus festividades y peregrinaciones, ya que la consideraban su patrona y abogada.

Al paso de los años, Izamal siguió fungiendo como uno de los puntos principales de defensa para el gobierno yucateco durante los continuos ataques acaecidos por manos de los mayas rebeldes. En 1849, en un intento de que el pueblo se arraigase en la fe católica, el obispo José María Guerra escribió al Papa Pío IX para expresarle: “[...] que se unía a través del voto y oraciones de toda su diócesis a la intención de declarar el dogma de la Inmaculada Concepción” (González, 1999: 60).

Pese a los esfuerzos del obispo por impulsar el dogma mariano, la declaración llegó hasta el 8 de diciembre de 1854, mediante la bula *Ineffabilis Deus*, que dio la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, por lo que los yucatecos que la tenían como Reina, Patrona y Señora especial de Yucatán, celebraron el triunfo con gran regocijo (Carrillo, 1878).

Un reconocimiento que el obispo firmó sobre el altar de Nuestra Señora de Izamal, como símbolo de la devoción y respeto a tan

venerada imagen (Carrillo, 1895: 1046). Sin embargo, en 1857, tras el establecimiento de la Constitución General, la Iglesia en México comenzó a sufrir una gran persecución consecuencia de la Reforma anticatólica, que tenía como finalidad la expropiación de los bienes eclesiásticos, así como la supresión y secularización de la orden franciscana, por lo que muchas de las congregaciones fueron despojadas de sus bienes y capitales (Carrillo, 1895).

Izamal no fue la excepción, pero poco se sabe de lo ocurrido en esta población. La siguiente noticia que se tuvo fue en 1859, cuando se promulgó el denominado Plan de Izamal con el que el coronel Pedro Acereto desconoció el gobierno de Liborio Irigoyen, trasladando el Ejecutivo a dicha entidad durante 1860. A partir de estas fechas y hasta 1863, esta población sería la protagonista de numerosas luchas armadas que tenían como objetivo desestabilizar el gobierno estatal de Irigoyen.

En 1861, por decreto gubernamental se despojó a los regulares del seminario de la Universidad Pontificia (Carrillo, 1895): “Reducieron al interior de los templos las imágenes sagradas y los actos del culto. Prohibieron las procesiones, y obligaron, en fin, á los sacerdotes a despojarse de sus vestiduras peculiares y distintivos eclesiásticos” (Carrillo, 1895: 1049). Un año después se decretó la supresión de los Cabildos catedralicios y la expulsión de los pocos misioneros que quedaban en la península yucateca (Carrillo, 1883):

[...] Así, en la política de hecho, la Augusta Virgen María no es ya la Patrona y la Reina de nuestro pueblo, porque el Estado rompió los vínculos de unión con la Iglesia, y redujo el culto católico, el culto popular, el culto histórico, el culto nacional, a nivel de falsos cultos, de los cultos extraños, relegándolo á la condición de privado y doméstico, según lo que en la escuela liberal se llama libertad de cultos y libertad de conciencia.[...] (Carrillo, 1878: 69).

¿Será acaso que, en este tiempo de gran convulsión social, la Virgen izamaleña se perdió nuevamente? De ser así, en 1875, cuando el entonces obispo Leandro Rodríguez de la Gala junto con el presbítero Crescencio Carrillo y Ancona buscaron impulsar el culto a Nuestra

Señora de Yucatán hallaron que Mama Linda, la imagen de mayor devoción en esta región, no se encontraba en su santuario.

Ante el vacío que hay sobre qué sucedió con esta segunda escultura izamaleña, me di a la tarea de buscar elementos que permitiesen reconstruir su historia, hallando la narración de un viajero que resulta muy ilustrativa:

De pronto oí algunos disparos y gritos que parecían acercarse a la casa vivienda. Estando cerca del territorio de los indios bravos, por un momento pensé en una de sus incursiones. Inmediato salí, feliz de tener la ocasión de empuñar mi revólver, y vi a un indio muy alto, llevando una caja sobre la espalda... Alrededor de él, como 15 de sus congéneres bailaban, saltaban, gritaban descargando sus fusiles, mientras que el último de la fila tenía una botella de aguardiente sobre la nariz.

-¿Qué es eso? –pregunté asombrado.

-Es la Mama Linda.

-Pero, ¿qué es eso de la Mama Linda?

Tuve la explicación. La Mama Linda, la gentil Mama Linda es la Virgen. Como en este país de separación de la Iglesia y del Estado, no todos los pueblos pueden tener una estatua, entonces la Mama Linda viaja un mes por aquí, dos meses por allá. [...] la procesión escaló las anchas escaleras de la vieja pirámide, en la cima de la cual está construida la pequeña iglesia de Aké, que tomó el lugar de un antiguo templo de Kukulkán; descansamos ahí durante una media hora. La caja se abrió, y la Mama Linda recibió la adoración de todos. Nada era tan curioso como ver a los bebés indígenas desnudos, levantados por las mujeres, besar maravillados el vestido de adornos de oro de la pequeña madona. Al poco tiempo, la Virgen viajera volvía a partir con su tumultuosa escolta (Chambón, 1892: 42).

Este texto publicado en 1892 corresponde a un francés llamado Ludovic Chambon, cuya fecha precisa de su viaje a Yucatán no se conoce, pero por lo que anota en su libro acerca de las pérdidas en la población

yucateca a causa del vómito negro, el estado anticlerical y su encuentro con Thompson, pudo haberlo escrito entre 1885 y 1890.¹⁴

Su relato nos brinda un poco de luz respecto a las diferencias entre las imágenes presentadas durante la última mitad del siglo XIX. Él explica que la escultura mariana que pudo observar era llevada en una caja por un indio muy alto, posiblemente alguien que superaba los 165 cm;¹⁵ si consideramos que se trataba de la segunda escultura que encargó Landa en Guatemala, la cual según las fuentes era idéntica a la del Coro y a la primera Inmaculada de Izamal, tendríamos que se trataba de una efigie que medía aproximadamente 115 cm, de tal forma que podía ser transportada con facilidad por un sujeto con las características antes descritas.

Para los mayas, las imágenes religiosas, en especial las de la Virgen María, son de suma importancia dentro de su cosmovisión. No se trataba de simples esculturas que fueron empleadas durante su evangelización; para ellos, se convirtieron en el centro rector a través de las cuales se organizaba su vida, relaciones sociales, comerciales y políticas. De esta forma, el poseer un icono de tal envergadura significó haber recuperado el control y poder de la región.

Tomando en consideración estos aspectos, no sería extraño que incluso ellos mismos hubieran sacado de su santuario a la Virgen izamaleña, para llevarla a visitar las poblaciones durante la restricción de cultos religiosos públicos ordenados por las Leyes de Reforma, buscando con eso evitar futuros males en sus comunidades.¹⁶ Lo que

¹⁴ Edward Herbert Thompson, célebre arqueólogo y diplomático estadounidense, quien inspirado por los libros de John L. Stephens llegó en 1885 a Yucatán con la intención de estudiar la historia y civilización de los mayas, pasando la mayor parte de su vida en esta región.

¹⁵ Respecto a la estatura promedio de los diferentes grupos mayas, existen trabajos que nos permiten establecer una idea al respecto, lo cual llevó al establecimiento de la propuesta que se hace en el presente trabajo. Para más información, se pueden consultar los trabajos de Vera Tiesler Blos, "La estatura entre los mayas prehispánicos. Consideraciones bioculturales" (2001); Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios...*; Morris Steggerda, *Maya Indians of Yucatán* (1941), entre otros.

¹⁶ Además hay que recalcar que desde tiempos prehispánicos Aké, junto con Ucí y Cansahcab, eran poblaciones que estaban conectadas por los *sacbeob*, caminos construidos para mantener una estrecha comunicación con las poblaciones periféricas, a la vez que simbolizaban la importancia política y económica de la ciudad, en este caso

sí causa curiosidad es que este acontecimiento narrado por Chambón ocurre entre 1885 y 1890, casi siete años después de que Carrillo y Ancona presentara una nueva escultura de la Virgen de Izamal.

Por lo cual, propongo la tesis de que, para las décadas de los 60 y 70 del siglo XIX, Mama Linda fue sacada en diversas ocasiones de su templo con la finalidad de que visitase los pueblos de sus devotos, convirtiéndose en un imagen peregrina. Existen dos razones por las que pudo quedar en manos de los mayas: la primera, porque éstos trataron de evitar su pérdida, como sucedió con la Virgen de Tabí a comienzos de la Guerra de Castas (Reed, 1971); la segunda, porque posiblemente fue entregada por los religiosos que quedaron en la región, a manera de mecanismo de control para evitar el abandono de la fe, bajo la idea de que algún día volverían a recuperar el antiguo esplendor de sus misiones.

En 1876, cuando el presbítero Carrillo y Ancona intentó impulsar de nuevo el culto inmaculista en Yucatán, la Virgen de Izamal estaba perdida o en manos de la sociedad maya que la mantenía en continuas peregrinaciones, negándose a devolverla a los religiosos por considerarla ya como de su propiedad y, por tanto, suponer que debía permanecer bajo su custodia; por ello, el religioso decidió colocar una tercera escultura en el santuario de Izamal, invitando a los feligreses a unirse bajo los preceptos de una Virgen tan importante para la historia regional, nuevamente bajo el cobijo de la Iglesia católica.

Esta tercera imagen es la que actualmente podemos observar en el templo de San Antonio de Padua en Izamal y de la que habla Carrillo en su libro *La civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán* (1878), texto con el que buscó reactivar la devoción a esta efigie. Se trata de una escultura de bulto, de rostro ovalado con finas facciones que le dan un aire de solemnidad; destaca su ligera papada que sobresale a manera de delicado bulto, así como el mentón que está acentuado por un grácil hoyuelo.

Izamal, que era considerada centro rector de suma importancia para la región norte de la península.

Figura 3. Izquierda. Nuestra Señora de Izamal (Yucatán). Litografía. (CCA) (R)



Figura 4. Derecha. Virgen de Izamal. Convento de San Antonio de Padua, Izamal, Yucatán. (BP, 2009).

Su cabeza, inclinada ligeramente hacia la derecha, sigue la curvatura del cuerpo enfatizado por el *contrapposto* del lado izquierdo, mientras sus manos, en posición orante, se juntan hacia el lado opuesto—siguiendo una sutil línea curva—; presenta, además, los atributos iconográficos con los que suele representarse a la Inmaculada Concepción: corona real, aureola con estrellas, media luna, sierpe pisada a sus pies y globo terráqueo.

Está dispuesta en medio de un rompimiento de gloria, sobre una vista panorámica del santuario de Izamal. Desconozco si se trata de una escultura tallada de bulto redondo policromada y estofada, o si fue hecha para vestir. En especial llama la atención el hecho de que la indumentaria está muy pegada al cuerpo, así como la rigidez de los pliegues y ondulaciones que tratan de asemejar la caída de las telas.

Va cubierta por un velo que deja ver parte del cabello, mientras su manto está decorado con motivos florales. Porta un relicario y un corazón de plata finamente adornados. Sostiene los extremos de su manto sobre los antebrazos, dejando descubierta la parte central del vestido, mostrando la cinta atada sobre su vientre. Se posa sobre una peana ricamente adornada con flores.

Pese a tratarse de una efigie de la Inmaculada Concepción, su presencia traería consigo múltiples cuestionamientos relacionados con las diferencias que se podían observar en esta pieza con respecto a sus predecesoras.

Cambios y continuidades. Tras los pasos de una tradición

Con la presencia de una tercera imagen se hizo necesaria la creación de dos mitos, que se han compartido de generación en generación al grado de convertirse en “tradiciones” que validan la imagen que se resguarda actualmente en el convento: a) la Virgen presenta tres rostros distintos a lo largo del año, y b) se trata de la hermana de la Virgen izamaleña, que le ha prestado su cuerpo para que le festejen sus devotos.

La credibilidad de estas argumentaciones tiene su fundamento en el proceso del imago social, que ha permitido la pervivencia de la imagen sacra, adaptándola y moldeando los acontecimientos bajo los preceptos de una “tradición yucateca”, misma que le ha proporcionado continuidad con el pasado,¹⁷ resultando de gran importancia porque de haberse

¹⁷ Por imago social podemos entender al prototipo inconsciente de personajes que orienta electivamente la forma en que el sujeto aprehende a los demás; se elabora a partir de las primeras relaciones intersubjetivas reales y fantaseadas con el ambiente familiar; las relaciones del individuo con su ambiente social y familiar. La imago designa la pervivencia imaginaria de alguno de los participantes en aquella situación. Con frecuencia se le define como una representación inconsciente, pero es más que una imagen, un esquema imaginario adquirido, de manera tal que puede objetivarse en sentimientos, conductas e imágenes.

Por otra parte, hago alusión al término ‘tradición inventada’, propuesto por Eric Hobsbawm, el cual se refiere a todas las tradiciones que han sido construidas, instituidas o que emergen a lo largo de un periodo de tiempo breve y datable, logrando arraigarse con rapidez dentro de una sociedad. “Por tradición inventada debemos entender una serie de prácticas regidas habitualmente por unas normas aceptadas explícita o tácitamente y por un ritual de naturaleza simbólica, que tratan de involucrar a partir de su reiteración constante, determinados valores y normas de comportamiento, lo

sabido que la efigie considerada durante siglos como la más milagrosa de Yucatán se había perdido nuevamente, habría ocasionado serias consecuencias dentro del pensamiento de los feligreses que ya consideraba el incendio de 1829 como un indicador de futuras desgracias.

En este contexto, el conjunto de “tradiciones inventadas” constituyó un recurso trascendental para dotar de respuestas la presencia de una tercera imagen, permitiendo su aceptación y adaptación, dentro del contexto de un culto antiguo que se negaba a ser olvidado, sobre todo por la importancia económica, social, cultural, política y religiosa que centurias atrás implicó, tanto para los religiosos como para la sociedad. Con el paso del tiempo, la imagen de Izamal se convirtió en un icono producto más que de representaciones heredadas, de posibilidades heredadas de representaciones (Jung, 2002); donde el valor del ideal religioso superó al soporte, perpetuando el culto más allá de las fronteras del objeto que constituyó su punto de partida.

Estas tradiciones, al ser aceptadas por la sociedad yucateca, se convirtieron en un conjunto de convenciones y rutinas que fueron formalizadas con la finalidad de instruir a los nuevos miembros en tales prácticas (Hobsbawm, 2001); se crearon hábitos que poco a poco se fueron interiorizando en la memoria colectiva y, por ende, en la psique del individuo, transformándose con el paso del tiempo en un proceso automático, invariable, que permitió hacer frente a cualquier contingencia.

De esta forma, aunque las esculturas que han representado a la Virgen de Izamal guardan notables variaciones en forma y estructura, para los devotos lo importante es que la efigie actual constituye un medio a través del cual ha podido pervivir el culto, argumentando que sólo se trata de un cuerpo diferente que contiene a la misma esencia; por lo que ante la pérdida de la efigie original, el sustituirla no constituyó problema alguno.

La devoción del pueblo asimiló que la esencia o “alma”, como ellos le llaman, puede cambiar de cuerpo sin problema alguno, que la

que auténticamente implica un vínculo con el pasado. De hecho, allí es donde es posible, esa continuidad normalmente se intenta establecer con un pasado adecuado. [...] El pasado histórico en el que se inserta la nueva tradición no necesita ser longevo hasta remontarse al origen de los tiempos [...]” (Hobsbawm, 2001: 203-206). Para mayor información respecto a este término, también puede consultarse el texto de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (edits.), *La invención de la tradición* (2002).

divinidad es eterna pese a los deseos de los hombres. Debido a esto, el culto pudo pervivir ante un evento tan drástico, ya que la respuesta que generó la imagen fue psicológica, ocasionando una emoción en quien la veneraba, quedando fuera de estos límites el valor del soporte, porque lo que “ella producía” era mayor a la importancia o diferencia estética que era percibida a través de los sentidos.

No obstante, esta esencia sólo puede traspasarse a un objeto que guarde cierto vínculo con el original, ya sea que compartan una misma raíz histórica, un territorio devocional o un mito de origen, aspectos que le confieren su carácter y validez dentro de la cosmovisión maya, tal como era el caso de la Virgen de la Natividad que se encontraba en Mérida. En esta sociedad, como muchas otras en el mundo: “Lo que importa es la respuesta, que se basa en la idea de la presencia, no en el hecho de la representación” (Freedberg, 1992: 46).¹⁸

En la aceptación de la imagen llevada por Carrillo y Ancona podemos apreciar el respaldo de una cultura donde pervive la intención y creencia de que la transferencia de los espíritus es parte esencial de la vida de una imagen; donde la efigie es trascendente en la medida de lo que representa y contiene, mas no por el valor estético que le podamos inferir, en otras palabras: el poder de su respuesta.

Así, la Virgen María, traída por los franciscanos, de carácter noble, protectora y materna, bajo el título de Izamal, se convirtió en un símbolo de larga duración que puede quemarse y sustituirse. Un icono a través del cual se ha logrado perpetuar una devoción cuyo sentido simbólico e identitario ha sido más fuerte que la imagen en sí misma, al permanecer investida de un significado que va más allá del individuo, amalgamando una colectividad alrededor de una fuerza superior, caracterizada por lo que ha tenido de sagrada.

¹⁸ “[...] Los historiadores del arte dejan a un lado los síntomas del poder de las imágenes cuyas raíces son más profundas que las de la atracción o rechazo estético más o menos anodinos. Nada nos cuesta creer que en las culturas primitivas se considere que las imágenes participan de la vida de aquello que representan o incluso de la vida de otras cosas a las que no representan [...]” (Freedberg, 1992: 50).

Consideraciones finales

En Yucatán, las imágenes devocionales no sólo participan de la vida activa del pueblo que las custodia, sino que también son miembros dinámicos que intervienen en los procesos históricos y culturales del mismo. La Virgen de Izamal, desde su llegada a esta pequeña población del oriente de Yucatán, fue la encargada de acercar a los mayas a la devoción de la Madre de Dios, para lo cual fue colocada en la iglesia del convento edificado sobre las antiguas ruinas del santuario precolombino dedicado a Itzam Ná, deidad maya que realizaba milagros relacionados con la salud y la fecundidad, prodigios que pronto asumió la imagen mariana como propios.

Su presencia dio paso a la creación de un culto regional que al poco tiempo permitió el establecimiento del primer santuario de la península yucateca, el cual fue administrado por los franciscanos, quienes emplearon a éste como modelo y eje para la instauración de otras devociones a lo largo de esta geografía peninsular.

La pérdida de la efigie en 1829 significó para los feligreses un mal augurio, por lo que se creó toda una serie de hitos en el imaginario social que llevaron a la búsqueda de un reemplazo digno de su importancia religiosa y social. Implicó, entonces, no sólo la sustitución de una imagen para llenar un vacío en el altar, sino una sustitución que implicaba la existencia de un alma o esencia a la que sólo se le podía otorgar un receptáculo tan especial como lo era ella misma, buscando para sus fines la imagen con la que guardaba un íntimo lazo de parentesco: su hermana gemela.

La existencia de esta hermandad y el vínculo que se conoce conservan los gemelos por compartir el mismo vientre —en este caso haber sido manufacturadas en el mismo sitio, por el mismo escultor y bajo el mismo modelo—, logró solidificar en el imaginario colectivo la posibilidad del “préstamo del cuerpo”, que permitiría la pervivencia del alma original, mimetizándose en una sola persona; sin duda alguna, el lazo de parentesco, al igual que sucede entre los humanos, permitió que fuesen arropadas por la sociedad para quien el receptáculo pasó a un segundo plano, siendo más importante el conservar la esencia que en él se contenía.

Fue precisamente esta respuesta a la pérdida lo que permitió que décadas después, ante el extravío de esta hermana sustituta, se creara nuevamente una tradición oral que permitiese otra vez la pervivencia de la imagen, adaptando y moldeando las diferencias existentes entre las tres efigies mediante un discurso con el cual el pueblo las validaba. En esta ocasión, el imaginario colectivo optó por justificar los cambios en la efigie como parte del crecimiento de la Virgen, la cual al ser un ente vivo, debe atravesar por los estadios propios de una mujer: niñez, juventud y adultez.

Al pasar de los años, las diferencias entre la segunda imagen y la llevada en el siglo XIX se hicieron imperceptibles, se reactivó el culto y con ello nuevos hábitos alrededor de ésta. Poco a poco se fueron interiorizando en la memoria colectiva, transformándose en un proceso que permitió hacer frente a cualquier contingencia. Se crea con ello un icono de larga duración que puede reinventarse y adaptarse a los cambios que la pátina del tiempo le otorgue.

Bibliografía citada

- Ayora Díaz, Steffan Igor y Gabriela Vargas Cetina (editores), 2010, *Representaciones culturales: imágenes e imaginación de lo yucateco*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán.
- Báez-Jorge, Félix, 1999, *La parentela de María: cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.
- Bastarrachea Manzano, Juan Ramón, 1970, *Organización social y de parentesco entre los mayas peninsulares*, Tesis de Licenciatura, ENAH, México.
- Berlin, Heinrich, 1952, *Historia de la imagería colonial en Guatemala*, Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala.
- Bretos, Miguel, 1992, *Iglesias de Yucatán*, Producción Editorial Dante, Yucatán, México.

- Carrillo y Ancona, Crescencio, 1878, *La civilización yucateca o el culto de la Virgen María en Yucatán. Disertación histórico-religiosa sobre el culto de la purísima Virgen entre los yucatecos desde la conquista, y sobre su influencia social hasta nuestros días*, Imprenta de Miguel Espinoza Rendón, Mérida, Yucatán.
- Carrillo y Ancona, Crescencio, 1883, *Vida del V. Padre fray Manuel Martínez. Célebre franciscano yucateco, ó sea estudio histórico sobre la extinción de la orden franciscana en Yucatán y sobre sus consecuencias*, Gamboa Guzmán y Hermano, Impresores-editores, Mérida, Yucatán.
- Carrillo y Ancona, Crescencio, 1895, *El Obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX*, Tomo 2, Imprenta de Ricardo B. Caballero, Mérida, Yucatán.
- Cepeda, Félix Alejandro, 1905, *América mariana ó sea Historia compendiada de las imágenes de la santísima Virgen más veneradas en el Nuevo Mundo*, Tomo 1, Imprenta de José Sáenz Moneo, México.
- Chambon, Ludovic, 1892, *Viaje a un México pintoresco. Yucatán, Campeche y Chiapas*, Joaquín Porrúa, S.A. de C.V., México.
- Dulanto, Enrique, 1968, "Izamal, santuario mariano del sureste", en *Artes de México*, año XV, núm. 113, pp. 85-91.
- Fernández Repetto, Francisco y Genny Negroe, 2006, *Izamal festivo*, Instituto de Cultura de Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.
- Florencia, Francisco de y Juan A. de Oviedo, 1995, *Zodiaco Mariano*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Freedberg, David, 1992, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Cátedra, Madrid.
- Gallo, Antonio, 1979, *Escultura colonial en Guatemala. Evolución estilística de los siglos XVI-XVII-XVIII*, Dirección General de Cultura y Bellas Artes, Guatemala.
- González Cicero, Stella Ma., 1999, *Nuestra Señora de Izamal. Reina y patrona de Yucatán*, Fomento Cultural Banamex, A. C., Mérida, Yucatán.
- Guiteras Holmes, Calixta, 1996, *Los peligros del alma*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (editores), 2002, *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Hobsbawm, Eric J., 2001, "Inventando tradiciones", en *Historia Social*, núm. 40, Fundación del Instituto de Historia Social, Madrid, pp. 203-214.
- Jung, Carl, 2002, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Obra completa, vol. 9/1, Edición de la Fundación C. G. Jung, Editorial Trotta, Madrid.
- Lizana, Bernardo de, 1995, *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal. Y conquista espiritual de Yucatán*, Edición facsímil de René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- López Cogolludo, Diego, 1957, *Historia de Yucatán*, 2 vol., edición de Ignacio Rubio Mañé, Editorial Academia Literaria, México.
- Martínez del Río, Marita, 1973, "Joyas coloniales y románticas", en *Artes de México*, Alhajas mexicanas, núm. 165, pp. 49-75.
- Medina, Martha, Teresa Quiñones, 2006, "Peregrinando por los santuarios de la península de Yucatán", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXVII, Universidad Autónoma de México, México, pp. 165-180.
- Novena de la Sacratísima Virgen de Itzmal. Esto es, a obsequio de la milagrosa imagen de Nuestra Señora, que bajo este nombre se venera en su santuario del pueblo de Itzmal...*, 1824, Oficina del Sur, Mérida, Yucatán.
- Pascacio Guillén, Bertha M., 2013, "*Mama Linda*": *Reina y patrona de Yucatán. La virgen de Izamal, análisis histórico de una imagen de culto*, Tesis de Maestría en historia del arte, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Peniche Vallado, Leopoldo, 1980, *Promotores e historiadores de la rebelión maya de 1847 en Yucatán*, Fondo Editorial de Yucatán, Mérida, Yucatán.
- Reed, Nelson, 1971, *La guerra de castas de Yucatán*, Ediciones Era, México.
- Reifler Bricker, Victoria, 1989, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas*, FCE, México.

- Ruz, Mario Humberto, 2006, "La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya", en Mario Humberto Ruz (editor), *De la mano de los sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Scholes, France V. y Eleanor B. Adams, 1938, *Don Diego Quijada Alcalde Mayor de Yucatán 1561-1565*, Tomo 1, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, México.
- Steggerda, Morris, 1941, *Maya Indians of Yucatán*, Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C.
- Taracena, Arturo, 2012, "Las vírgenes guatemaltecas del obispo Diego de Landa. Reflexiones iconográficas sobre la Virgen de Izamal", en Miguel Lisbona Guillén y Antonio de Higuera Bonfil (coordinadores), *El vigor de las imágenes. Miradas interdisciplinarias*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Universidad de Quintana Roo, México.
- Tiesler Bloss, Vera, 2001, "La estatura entre los mayas prehispánicos. Consideraciones bioculturales", en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. 10, núm. 1, pp. 257-273.
- Villa Rojas, Alfonso, 1992, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Vázquez, Francisco, 1944, *Crónica de la Provincia del santísimo nombre de Jesús de Guatemala de la orden de N. Seráfico padre San Francisco en el reino de la Nueva España*, Tomo 2, Tip. Nacional, Guatemala.

Documento histórico

- Archivo General de la Nación, 1829, Diligencias practicadas a consecuencia del incendio acaecido en la iglesia parroquial de Izamal. Yucatán, Regio Patronato Indiano, Bienes Nacionales, vol. 157, exp. 7, 28fs.

**LA REGLA AGUSTINA: AMOR COMO APETITO. BREVE
HISTORIA DEL ABANDONO DEL ESPÍRITU AGUSTINO POR
LOS HERMANOS PREDICADORES EN CHIAPAS**

**THE AUGUSTINIAN RULE: LOVE AS APPETITE. BRIEF
HISTORY OF THE ABANDONMENT OF THE AUGUSTINIAN
SPIRIT BY THE FRIARS PREACHERS IN CHIAPAS**

Adriana Di Giacomo¹

Resumen: Agustín de Hipona funda todos sus estudios teológicos en el amor. La regla agustina es un código de normas adoptado en diferentes contextos monásticos y también por los dominicos desde la fundación de la orden. Esta regla motiva hacia el amor caritativo y la espiritualidad de la vida comunitaria, compuesta por vida contemplativa y vida activa.

El presente artículo propone analizar el espíritu agustino de los hermanos predicadores durante el trabajo de evangelización en Chiapas, y mostrar, a partir de la definición agustina del amor, entendido como *appetitus*, un desvío de la espiritualidad de la orden hacia la codicia, el falso amor que se agarra al mundo.

Palabras clave: antropología de la religión, dominicos, evangelización, poder.

¹ Maestra en disciplinas de las artes de la música y del espectáculo, línea de especialización en Etnomusicología, Facultad de Letras y Filosofía de Universidad de Roma Tre, Italia. Maestrante en el Programa de Posgrado en Música, campo de conocimiento en Etnomusicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: adrianadigiacomolibero.it
Fecha de recepción: 07 10 14; Fecha de aceptación: 11 03 15.

Abstract: All of Augustine of Hippo's theological studies are founded in love. Augustinian rule is a code of norms adopted in different monastic contexts and by the Dominicans ever since the order was founded. This rule motivates towards charity love and community life spirituality, composed of contemplative life and active life.

This article proposes an analysis of the Augustinian spirit of the Friars Preachers during the work of evangelization in Chiapas, and it shows, from the Augustinian definition of love, understood as *appetitus*, a deviation of the Dominican spirituality to cupidity, the false love that involves the world.

Keywords: anthropology of religion, dominicans, evangelization, power.

Génesis de la orden de los hermanos predicadores

Contemplari et contemplata aliis tradere,² contemplar y dar a otros lo contemplado: ésta es en síntesis la regla de los hermanos predicadores, conocidos como dominicos.

La Ordo Fratrum Praedicatorum fue fundada en Toulouse por Domingo de Guzmán con el fin de contrarrestar la herejía de los albigenses en plena Baja Edad Media. En 1216 fue confirmada por el Papa Honorius III en las bulas *Religiosam vitam* y *Nos attendentes*, con la aprobación de una serie de privilegios como el derecho a predicar y a escuchar confesiones en cualquier lugar sin tener autorización por parte del obispo de la diócesis local. La finalidad de la orden de los hermanos predicadores se expresa a partir de las palabras del Papa Honorio III, que en la carta a Santo Domingo, afirma: "Aquel que sin cesar fecunda su

² Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, libro II-II, q.188, a.7. "La vida contemplativa en absoluto es superior a la vida activa, que se aplica a actos corporales. No obstante, la vida activa, por la que alguien comunica a los demás, mediante la predicación y la enseñanza, lo que antes ha contemplado, es más perfecta que la vida exclusivamente contemplativa, porque aquella vida presupone la abundancia de la contemplación. Y por ese motivo eligió Cristo tal género de vida" (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, libro III, q.40, a.1).

Iglesia con nuevos hijos, queriendo asemejar los tiempos actuales a los primitivos y propagar la fe católica, os inspiró el piadoso deseo de abrazar la pobreza y profesar la vida regular para dedicarnos a la predicación de la palabra de Dios, propagando por el mundo el nombre de nuestro Señor Jesucristo”.³ Entre las disposiciones conciliares lateranenses,⁴ recogidas en 71 cánones, está también la imposición de carácter disciplinar a las órdenes religiosas de adoptar una de las reglas ya existentes. Los dominicos eligieron la regla de San Agustín.

Lo que propongo a continuación es una lectura comentada de la regla agustina, sobre la cual se erige la regla de los frailes predicadores, útil para entender el origen de su espiritualidad, la influencia en su trabajo de evangelización y para rastrear las congruencias e incongruencias del apostolado dominicano en Chiapas a partir de su misma regla.

La regla agustina

“Hermanos carísimos: Ante todo, amemos a Dios, y después también al prójimo, porque estos son los mandamientos principales que nos han sido dados” (Hipona, 1995: 560). Eso es el íncipit de la regla agustina, llamada por los agustinólogos *Praeceptum* o *Regula tertia* o *Regula ad servos Dei*,⁵ Regula de los servidores de Dios. La esencialidad fue la característica que hizo de la regla agustina una regla versátil en diferentes contextos monásticos. Unos de éstos fue la orden dominica en la que los frailes construyen su identidad religiosa conformándose a esta regla, la cual consta de un prólogo y de ocho capítulos.

El prólogo es esencialmente una repetición —recordación— de lo que estaba ya en el Antiguo Testamento: “amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Levítico 19: 18) conectado con el nuevo mandamiento de la ley de Jesús de Nazaret “les doy un mandamiento nuevo: que se amen unos a otros; como yo los he amado” (Jn 13, 34). *Como yo los he amado* es la novedad del mandamiento, es decir, la práctica del amor al

³ Honorio III, carta a Santo Domingo, fecha 18 de enero de 1221 en MOPH (Monumenta Ordinis fr. Praedicatorum Historica) XXV, p. 144.

⁴ El Concilio de Letrán IV fue convocado bajo el Papa Inocencio III en 1215.

⁵ Para la escritura de este ensayo me basé en la versión de la regla de San Agustín publicada por Teodoro C. Madrid en *Obras completas de San Agustín XL*.

prójimo se hace posible sólo después del perfecto amor de Cristo, sólo después del amor de Dios es posible amar al mismo Dios y al prójimo. La imitación de Cristo en el amor permite amar en un círculo perfecto de amor que regresa hacia Dios y desde Dios por medio de sus criaturas hacia el prójimo.

Dante Alighieri en el V Canto del Infierno de *La Divina Comedia* escribió uno de los versos más célebres de la literatura italiana: “Amor, ch’a nullo amato amar perdona”, Amor, que a nadie amado, amar perdona (Infierno: V, 103). El amor que obliga a quien es amado a reamar; es un verso que habla de la existencia infinita y eterna del amor, de su forma circular. El contenido ético cristiano de este verso nos ayuda a entender el concepto teológico agustino del amor descendente de Dios hacia sus criaturas. El amor desde Dios llega al hombre y desde el hombre regresa hacia Dios y al prójimo. El hombre es amado por Dios; recibiendo este don está obligado por el amor a reamar.

El ser humano, imagen de su creador, es conductor del movimiento circular del amor; no puede amar al prójimo si antes no ama a Dios, un Dios que, a su vez, se hace visible a los hombres a través del amor de los unos a los otros. El amor ágape es según la teoría cristiana la virtud teologal superior a todas las virtudes teologales. Hablar de amor en la teología cristiana equivale a hablar de caridad. Por esta razón en los textos bíblicos las palabras *caridad* y *amor* son sinónimas. En el *Comentario a la primera carta de San Juan*, el obispo de Hipona nos introduce a otra analogía: Dios es Amor, el amor no entendido como alta virtud o como un componente de Dios, sino como el Ser mismo. La manifestación del Dios-Ágape es el amor universal para los hermanos. Amigos y enemigos, pobres y poderosos, personas lejanas y cercanas, a todos toca el Amor Caritas en una universalidad inclusiva.

Si leemos la misión dominica a la luz de esta parte de la regla agustina, entenderemos cuán importante es el amor a Dios y el amor social, aquel amor que reconoce en los vestidos del prójimo el vestido de Dios. El mismo amor a Dios es amor social, y su negación sería reducir el amor a aquel dirigido exclusivamente a sí mismo. La orden dominica sería, en la génesis de su regla, una misión de vida guiada por el amor/caridad, identificada en la carta paulina como amor

“paciente que muestra comprensión, que no tiene celos, no aparenta ni se infla. No actúa con bajeza ni busca su propio interés, no se deja llevar por la ira y olvida lo malo. No se alegra de lo injusto, sino que se goza en la verdad. Perdura a pesar de todo, lo cree todo, lo espera todo y lo soporta todo” (1 Co 13, 4-7).

De caridad tenían que vivir los hermanos de la orden de los predicadores. Primero Santo Domingo vistió de pobreza su vida, imponiendo esta misma conducta a sus frailes: “Les impuso usar vestidos pobres y no llevar nunca consigo dinero en los viajes, sino vivir en todas partes de limosnas. Hizo que esto se introdujera en su regla, o sea en las constituciones” (ACB, tg. VII, n. 3).⁶

Profesando los votos de pobreza, castidad y obediencia, regidos por la antigua regla que era impuesta a todos los miembros de cualquier orden mendicante, los dominicos renunciaban a tener todo tipo de posesión material, poner todo al servicio y disposición de la comunidad y vivir sólo de la caridad. Así está escrito en el primer capítulo de la regla agustina, que regula fin y fundamento de la vida común (Hipona, 1995). Pensada como una forma de vivir en comunión con Cristo y de ser un sólo cuerpo, unánime. Cristo llama a una vida en comunidad, llama a formar los miembros de un único cuerpo, la iglesia, que es Él mismo, “porque así como, siendo el cuerpo uno, tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo único, así es también Cristo” (1 Co 12, 12). La comunidad es llamada a conformarse y ser el cuerpo de Cristo. “Para que cada convento sea una verdadera comunidad, los frailes se deberán tratar y acoger unos a otros fraternalmente como miembros de un mismo cuerpo, diferentes ciertamente por su propia índole o por sus cargos, pero todos iguales por el vínculo de la caridad y de la profesión” (LCO n. 4, I).

Con los votos de pobreza, castidad y obediencia los religiosos pertenecientes a las órdenes mendicantes querían imitar y adherir a la vida de Cristo, conformándose a la Iglesia pobre de los primeros evangelistas. El segundo capítulo de la regla de San Agustín impone la oración en la vida contemplativa y apostólica de los frailes: “sed

⁶ ACB, citado en González Fuente, Antolín, *El Carisma de la vida dominicana* (1994: 218).

constantes en la oración” (Hipona, 1995: 566). La oración entendida como ejercicio espiritual se convierte en lugar íntimo de encuentro con la divinidad. La vida contemplativa de la orden dominica se construye de alabanza y del estudio de la sagrada escritura.

En el *De Trinitate*, Agustín ofrece una reflexión del hombre concebido por la creación de Dios con razón, voluntad y libertad. En una recíproca conexión estas tres facultades forman una unidad, en clara referencia a la imagen de la trinidad divina. El potencial de buscar y de amar el Sumo Bien es congénito en el hombre, pero tener el potencial no significa que el hombre busca y ama a Dios. El hombre también podría decidir dirigir su razón, voluntad y libertad hacia el pecado. El ministerio de la voluntad es la elección, la cual emerge como fuerza de amor. A la voluntad le es dado el mandato de dirigir la razón hacia la libertad plena que es Dios. Un hombre es plenamente libre sólo cuando entre el bien y el mal elije el bien, para hacer eso es necesaria una vida contemplativa que pueda permitir al hombre estar *sub lege* y *sub gratia* —bajo la ley y bajo la gracia.

Pilar no sólo de la orden dominica sino de toda la Iglesia católica, el teólogo y filósofo Tomás de Aquino explica el significado y el valor de la vida contemplativa como el signo más eficaz de la caridad. El entendimiento de la verdad divina es el fin último de la vida contemplativa:

La vida contemplativa, aunque consiste esencialmente en el entendimiento, tiene su principio en la voluntad, en cuanto que el amor de Dios impulsa a la contemplación. Y dado que el fin corresponde al principio, de ahí que el término y el fin de la vida contemplativa haya que buscarlo en la voluntad, en cuanto que se encuentra deleite en la visión del objeto amado, y el deleite del objeto visto enciende más ese amor. Por eso dice San Gregorio, en *Super Ezech.*, que, cuando se ha visto a quien se ama, se enciende más ese amor. Y ésta es la perfección última de la vida contemplativa: que no sólo se ve sino que también se ama la verdad divina (ST, II-II, q. 180, a.7).

¿Cómo conciliar la misión evangelizadora de la orden dominica, que es más bien considerada vida activa, una actividad exterior, dirigida hacia un “otro” externo, con la vida contemplativa que en la alabanza y en el estudio de la palabra dirigida hacia la verdad, impone un silencio místico, un reposo de los movimientos exteriores?

En palabra de Santo Tomás: “una Orden fundada para la contemplación y para transmitir a otros lo contemplado mediante la enseñanza y la predicación que aquella que fue fundada únicamente para la contemplación” (ST, II-II, q.188, a.7).

Santo Tomás considera que no hay una interrupción completa y consecuente entre vida contemplativa y vida activa. Él encuentra un equilibrio eficaz en el ministerio de la palabra, es decir, en la predicación, que no es nada más la expansión, actividad externa de lo contemplado.⁷ En el ejercicio de las virtudes morales de los frailes dominicos, alabar a Dios es conocerlo; también tiene importancia relevante la lectura y el estudio contemplativo de la sagrada escritura. Ambos son alimentos de la vida apostólica, de la vida activa de la predicación, verdadera misión de la orden dominica. “La vida propia de la Orden; una vida apostólica en sentido pleno, en la cual la predicación y la enseñanza deben proceder de la abundancia de la contemplación”.⁸

En la predicación, entendida como enseñanza de la verdad divina revelada con la contemplación, los frailes dominicos realizan una síntesis entre el trabajo misionero y su vida intelectual. La orden monástica, manteniendo en la enseñanza/predicación su tradición en el estudio de la palabra y en la contemplación, se vuelve Alma Máter —alma madre— para la conversión de los “otros” y para la defensa de la fe.

⁷ Tras el interés de Santo Tomás por la relación de la vida contemplativa con la vida activa se lee la tensión veintañal del siglo XIII entre los maestros seculares y los órdenes de los franciscanos y dominicos. Los privilegios concedidos por los pontífices a las órdenes mendicantes minaban el tradicional sistema eclesiástico que ejercía su poder con base en el número de almas que les eran encargadas.

Para profundizar en el argumento, leer D.L. Douie, *The conflict between the seculars and the mendicants at the University of Paris in the thirteenth century* (1954).

⁸ Liber const. et ordin., n. 1 § IV.

Siguiendo la lectura de la regla, el tercero, cuarto y quinto capítulo son un verdadero manual de vida práctica para las órdenes (Hipona, 1995). Profundo conocedor del ser humano, Agustín da advertencias sobre las pasiones naturales en las cuales pueden caer los frailes, y exige la práctica de una vida moderada, la observancia del ayuno y la mortificación corporal como unos entre otros métodos para disciplinar y someter tanto el espíritu como la carne. Se trata de una disciplina dual —de espíritu y de carne— que implica sobre todo la castidad, tema central en todas las órdenes mendicantes. La regla nos dice que sin castidad de cuerpo y pensamiento se abandona el estado de pureza a que aspira la vida consagrada. En el pensamiento de Agustín, el ser humano no es un ser de absoluto bien, ésta es la esencia de Dios. Agustín, defendiendo la corporeidad del hombre y su unión sustancial con el alma, nos habla de *mixtura* —de alma y de cuerpo—. Merece la pena citar un fragmento del cap. XXIV del último libro que compone la obra agustina *La Ciudad de Dios*, verdadero poema de exaltación de la belleza plena del cuerpo humano. Agustín escribe:

Pues aun en el mismo cuerpo, aunque en ser mortal, le tengamos común con las bestias y sea más débil que muchas de ellas, ¿cuán grande hondad de Dios se descubre, cuán grande providencia campea del Sumo Criador? ¿Acaso los lugares propios de los sentidos, y los demás miembros, no están tan ordenados y bien organizados en él; la misma figura y la constitución de todo el cuerpo no está modificada de manera que muestra haberse hecho para el ministerio de un alma racional? Porque no como a los animales irracionales, qué van inclinados á la tierra, crió Dios al hombre, sino que la forma del cuerpo, elevada al cielo, le está diciendo que atienda y procure las cosas celestiales (Hipona, 1994: XXII, 24).

En la concepción agustina el hombre, creado a semejanza de Dios, es al mismo tiempo bueno por ser criatura de Dios, por gozar y responder a su amor, es decir, el cuerpo del ser humano sumiso y orientado hacia Dios se entiende como un cuerpo sacralizado; pero también es malo, porque la naturaleza humana es corruptible con el pecado, entendido

como privación del Sumo Bien. La pretensión de la regla agustina es, sin duda alguna, elogiar un modelo de vida virtuosa que crece y se fortalece en la vida en común a imitación de la primera comunidad cristiana: “Y la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común [...]. Así que no había entre ellos ningún necesitado; porque todos los que poseían heredades o casas, las vendían, y traían el precio de lo vendido, y lo ponían a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad” (Hechos 4, 32-35).

Un comportamiento íntegro se manifiesta no solamente en el empleo de las cosas necesarias y en la cura de las cosas comunes, sino también en el cuidado de la palabra y el perdón de las ofensas, como se encuentra descrito en el sexto capítulo de la regla: “quien ofende a otro con injuria, insulto o hasta delito grave, acuérdesse de remediar cuanto antes lo que hizo, y el ofendido de perdonar sin más” (Hipona, 1995: 584).

Los tres votos de la vida monástica son fácilmente reconocibles en el texto agustino. Se habló de la pobreza, de la castidad, y falta mencionar la obediencia. Se establecen dos personajes a los cuales se tiene que obedecer, al Superior Local y al Superior Mayor. La obediencia que se pide es la misma que se da a un padre. Por medio de la obediencia a la regla, los frailes de la familia dominica se consagran a Dios. Para cumplir con ella es necesaria la mortificación que eleva a la condición de siervo, “así como el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos” (Mateo 20, 28).

La regla agustina es un código de normas que aclara y orienta la vida comunitaria, es una doctrina teológica esencial, pero al mismo tiempo concreta, capaz de armonizar en la caridad/amor las promesas de pobreza, castidad y obediencia. En otras palabras, fue la más compatible, y por esta razón la orden de los frailes predicadores la adoptó. En ella vieron la síntesis de la primera comunidad cristiana, la génesis de la vida dominica construida sobre el rezo, la contemplación, el estudio, la vida comunitaria, los votos religiosos llamados a cumplir, la búsqueda de la verdad, la predicación, el trabajo de evangelización.

Rápido trazo histórico

Después de su confirmación los frailes predicadores empezaron a ramificarse en toda Europa, privilegiando la elección de ciudades donde surgieron las primeras universidades: París, Boloña, Salamanca. Establecer conventos en las ciudades permitió a los dominicos desempeñar un papel de control de la creciente población urbana y poder usar su rigurosa preparación teológica y bíblica como arma para objetar las doctrinas heréticas, evangelizar y ganar feligreses. Sobre todo, la orden dominica en Europa se volvió conexión entre la Iglesia secular y los gobiernos locales.

Desde su fundación, la historia de la Iglesia está llena de herejías y de cismas. Herejía, del griego *áiresis*, significa “elección” de un nuevo camino, vía diferente de la que profesa la Iglesia; por cisma se entiende más bien “separación”, sin que esta separación aporte sustanciales cambios en la doctrina o en los dogmas⁹ de la Iglesia católica. Los más conocidos cismas son: el que separó a la Iglesia de oriente, bizantina, de la Iglesia de occidente que quedó fiel a Roma (Cisma de Oriente 1054); y el Cisma de Occidente, con la presencia por cerca de cuarenta años (1378-1417) de dos papas, en algún momento también tres. Una iglesia partida en dos bloques adversarios generó nuevas confusiones y desilusiones entre los fieles.

En el siglo XIV un fuerte sentimiento anticlerical, o más bien antipapista, impregnó la sociedad del viejo mundo, conduciéndola más tarde a la tempestad luterana, que vio al principio del siglo XVI la separación de Roma de gran parte de los cristianos de la Europa centro-septentrional. Razones morales pero también políticas y económicas alimentaron la protesta antipapista. La Iglesia acumuló a lo largo de los siglos beneficios feudales concedidos por los soberanos a los clérigos, además de las numerosas propiedades, herencias recibidas por los fieles como donaciones —ofrendas— y penitencias. Toda la Iglesia, desde el

⁹ En la teología católica el dogma —decreto público— asume el significado de verdad de fe indiscutible e inmutable, basándose en dos elementos: la revelación y el magisterio de la Iglesia.

alto clero aristócrata hasta las bajas órdenes mendicantes, conoce y se fortalece en el poder y en la riqueza, desviándose hacia un profundo deterioro espiritual y moral.¹⁰

Frente a un descontento general y ante la amenaza reformista luterana, la Iglesia respondió caminando por dos vías: la contrarreforma, que lucha contra las herejías para restaurar la unidad de la fe;¹¹ y todavía antes que ésta, la reforma católica, una renovación interna de la misma Iglesia (Jedin, 1967). En el mismo mundo católico se manifestó la exigencia de una renovación de la Iglesia. Las órdenes religiosas advirtieron la urgencia de restaurar la disciplina y la moral dentro la Iglesia y reponerle la espiritualidad primigenia. En este contexto histórico, en esta necesidad de reforma, partieron desde el convento de San Esteban de Salamanca, *la casa dominica más ilustre de España* (De Vos, 2010: 10), las distintas expediciones hacia el nuevo mundo, respondiendo al sueño de aquel tiempo, de volver a una Iglesia pobre, como la de la primera comunidad.

Como sugiere Jérôme Baschet, 1492 no es una fecha que demarca y separa la Edad Media vista como oscurantista de los siglos XVI y XVII considerados Tiempos Modernos. Leyendo la Edad Media y la Edad Moderna como caras de una misma moneda, en una parte de su tesis defenderá “la idea de que la Conquista y la colonización no se deben a una sociedad europea liberada del oscurantismo y del inmovilismo medievales y ya entrada en la modernidad. Más bien son resultado de una dinámica de crecimiento y expansión, de una lenta acumulación de progresos técnicos e intelectuales, propios de los siglos medievales” (Baschet, 2009: 30).

En el imaginario de los frailes dominicos, la Nueva España fue un espacio heterotópico —por espacio real— en el cual proyectar la utopía de la comunidad ideal, la idea de un mundo alternativo. El Nuevo

¹⁰ Entre las fuerzas que alimentaron la protesta religiosa está aquella de los hombres de cultura. Con tal propósito la voz de Erasmo de Rotterdam, en su *Elogio de la locura* de 1509, denuncia ideas y actitudes de poetas, filósofos, teólogos, religiosos y monjes, en contraste con el auténtico espíritu evangélico de los Padres de la Iglesia.

¹¹ Fue con el Concilio de Trento (1545-1563) que la iglesia quiso dar una respuesta precisa a las herejías, definiendo con autoridad la doctrina de la iglesia de Roma y promoviendo una reforma interna moral, espiritual y disciplinar.

Mundo como cada espacio heterotópico fue interpretado por los frailes dominicos como contra espacio frente al Viejo Mundo, con la intención de superarlo y purificarlo (Foucault, 2008), un contra espacio donde injertar la utopía de la ciudad celeste. Un lugar “otro” donde crear una nueva comunidad liberada del sentido de muerte de las guerras y la corrupción del Viejo Mundo. La contraposición de estos espacios implica una cita de la división agustina entre dos ciudades, la terrenal que vive en la codicia y la celeste que vive en la caridad, dos ejemplos de comunidades divididas por dos amores: amor propio y amor a Dios (Civ. Dei. XIV, 28).

La ciudad terrenal, analogía del Viejo mundo, nace por el hombre lleno de sí mismo, de su desprecio por el prójimo, que es la gestación de todo tipo de mal. La ciudad celeste, analogía del Nuevo Mundo, nace por el hombre salvado gracias al amor de Dios y proyectado al próximo. El hombre cuando ama con amor *caritas* —fundado en Dios—, sale del orgullo propio que le hace ver sólo a sí mismo, e inicia a fijarse en el otro (Hipona, 2002). El amor del hombre elevado hacia Dios es un amor que viene purificado por obra de Dios de la soberbia, la envidia, la ira, la pereza, la avaricia, la gula, la lujuria, y por eso es un amor horizontal al prójimo. El Nuevo Mundo, visto con los ojos de los frailes dominicos, parece haber sido tierra de imaginación y de deseo, una tierra lejana de las pestilencias, guerras, cismas y herejías, donde el sueño utópico, de la *Ciudad del Sol*,¹² encuentra su esperanza.

Según el cronista dominico fray Francisco Ximénez, en su *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, los dominicos arriban a Chiapas el 12 de marzo de 1545 sustituyendo prácticamente a los mercedarios, que llegaron a Ciudad Real en 1537 (Ruz, 1992: 107) sin desempeñar casi nunca el papel evangelizador, monopolio de los dominicos por lo menos hasta la llegada, en la década del 1570 (Viqueira, 2002) de los primeros franciscanos a Ciudad Real —actual San Cristóbal de Las Casas—. En aquel tiempo el descubrimiento del

¹² *La Città del Sole*, escrita entre 1602 y 1603 por Tommaso Campanella, describe la imagen de una de las más famosas sociedades utópicas. Una ciudad ideal organizada según una forma de comunismo jerárquico, donde cada ciudadano es feliz de trabajar por el bien común y de ser gobernado por un Príncipe Sacerdote llamado Sol, imagen tradicional de Dios.

Nuevo Mundo refuta la tesis basada en las antiguas escrituras (Salmo 19,5),¹³ que sostenía que la palabra de Cristo se difundió en todo el mundo como obra de los Apóstoles. Para los dominicos Chiapas era una tierra árida de predicación evangélica. Movidos por su ideal misionero del *Contemplari et contemplata aliis tradere* afrontaron con audacia una navegación difícil y peligrosa¹⁴ hacia una tierra que consideraban virgen.

El trabajo de evangelización

El primer verdadero trabajo evangelizador en Chiapas fue responsabilidad de los frailes de la orden dominica, los cuales realizaron, por lo menos en un primer momento, un trabajo pastoral basado en un método pacífico, es decir, convertir a los indios con la sola arma de la persuasión. La conquista pacífica fue pensada y preparada por el dominico fray Bartolomé de Las Casas.

Este fraile tiene el mérito de haber llevado consigo, desde España a Chiapas, la Leyes Nuevas,¹⁵ un *corpus* de disposiciones reales que ponía fin a la esclavitud de los indios y a los abusos arbitrarios existentes en el sistema de encomienda (De Vos, 1988: 67).

A su llegada, en Ciudad Real los dominicos habían entrado en hostilidad con los encomenderos y otros colonizadores, esta tensión fue sentida por ellos como una urgencia a aprender la labor de evangelización en lugares distintos, formar a los naturales en la verdadera doctrina cristiana y liberarlos de la idolatría demoniaca.

Así informa Fr. A. Remesal en *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, (1992): “lugares hay muy populosos en donde podamos fundar conventos y salir de allí a predicar la tierra los unos cerca de los otros; y si muriese algún religioso o cayere enfermo, fácil cosa será enviar

¹³ Resuena su eco por toda la tierra y su lenguaje, hasta los confines del mundo”.

¹⁴ Una buena parte de los frailes que salieron de Salamanca en 1544, encontraron la muerte en el mar entre las costas de Campeche y Tabasco (Viqueira 2002, De Vos 2010).

¹⁵ Las *Leyes y Ordenanzas recientemente hechas por su Majestad para el gobierno de las Indias y el buen trato y conservación de los indios* fue promulgada por el emperador Carlos V en Barcelona el 20 de noviembre de 1542.

con brevedad a otro en su lugar, antes que lo que él ha doctrinado y enseñado a los indios se les olvide y tenga lugar el demonio de volverse entre ellos”.¹⁶

Para organizar el difícil trabajo misionero, los dominicos eligieron diferentes puntos estratégicos en la región. La primera elección cayó sobre la ciudad de Chiapa —Chiapa de Corzo—, “ubicada en un paso obligado del camino que unía el altiplano guatemalteco con Tabasco, Oaxaca y el centro de México” (Viqueira, 2002: 181). Más adelante se encontraba la población de Zinacantán, favorable por su cercanía a Ciudad Real y Copanaguastla en el valle meridional. En 1546, para poder ampliar la evangelización también en el área de los zoques, los predicadores se asentaron en Tecpatán (Viqueira, 2002).

En un breve lapso de tiempo, levantaron conventos¹⁷ en Zinacantán,¹⁸ Copanaguastla, Chiapa de los Indios, Tecpatán, Comitán y Ocosingo. Los conventos desde siempre fueron, para toda la orden dominica, exteriorización de aquella vida comunitaria que se proponía: ser un solo cuerpo, un fuerte signo de unidad, de potencia y de reconocimiento. Razón por la cual nunca fueron construidos en lugares fortuitos, más bien es observable que los dominicos, desde su primer arraigo en Europa hasta su llegada a Chiapas, demostraron una particular habilidad en el penetrar rápidamente la dimensión espacial de las sociedades humanas y saber sacar sus ventajas.

Para poderse acercar a los indios y persuadirlos de abrazar la fe en un nuevo Dios misericordioso, los frailes predicadores pensaron bien en evangelizar en las lenguas nativas. Gracias a las posiciones claves de los centros de población elegidos, los dominicos aprendieron las lenguas de mayor difusión en Chiapas; tzotzil, tzeltal, chiapaneca y zoque. Se elaboraron pequeños diccionarios, doctrinas y confesionarios en lenguas, para facilitar el trabajo pastoral.¹⁹ Debido a la pronta

¹⁶ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, I, p. 415, citado en Dolores Aramoni Calderón, *Los Refugios de lo Sagrado*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México (1992: 136).

¹⁷ La palabra “convento” es usada en su acepción de sede de un priorato o de una vicaría.

¹⁸ Este priorato fue trasladado en 1547 a Ciudad Real, un año después de su fundación.

¹⁹ Parte de estas elaboraciones fueron publicadas por Mario Humberto Ruz en: *Las*

cristianización de las élites indias,²⁰ las autoridades locales fueron respetadas y prestigiadas por los naturales, así en poco tiempo los dominicos pudieron conquistar la confianza de buena parte de las poblaciones y lograr la expansión de la nueva fe en los centros más ricos de Chiapas (Viqueira 2002: 130-131). Los frailes predicadores pusieron nombre de santos a cada pueblo, construyeron iglesias, administraban sacramentos, organizaron mayordomías y cofradías, iniciaron fiestas de santos patronos y funciones ceremoniales útiles para promover una de las devociones más importantes para la espiritualidad dominica: la devoción a la Virgen María, que desde la fundación de la orden fue considerada un modelo educativo ideal para la divulgación de la fe católica.

El trabajo de evangelización no abarcó sólo el ámbito estrechamente religioso. Los dominicos desempeñaron un papel importante en la imposición de la corona española en Chiapas. En particular lograron obtener, con la presencia de jueces de comisión²¹ y del visitador de la Audiencia, la aplicación de las Leyes Nuevas.²² En 1549 los dominicos crearon un nuevo mapa territorial, trasladando y congregando en un mismo pueblo diferentes poblaciones indígenas, de diferente entidad sociopolítica y en algún caso de distintas lenguas y cultos religiosos.²³ Como buenos arquitectos, los dominicos construyeron un verdadero espacio urbano, según Viqueira, de “inspiración renacentista” (Viqueira, 2002: 344). Su Ciudad del Sol propone separaciones y jerarquías, designa vida moral y política.

Lenguas de Chiapas Colonial. Manuscritos en la Biblioteca Nacional de París. Volumen Uno: Lenguas mayenses (1989a); Las Lenguas de Chiapas Colonial. Manuscritos en la Biblioteca Nacional de París. Volumen Dos: La lengua zoque (1997); y junto a C. M. Baez, Las Lenguas del Chiapas colonial. Volumen Tres: La Lengua chiapaneca (2004).

²⁰ Sin embargo a lo largo del tiempo, los frailes predicadores descubrieron el papel central que esta misma élite tuvo en el seguimiento de las prácticas religiosas de los naturales, juzgadas idolátricas.

²¹ En Chiapa la aplicación de las Leyes Nuevas se obtuvo bajo el juez visitador Gonzalo Hidalgo de Montemayor (Aramoni, 1992; De Vos, 2010).

²² La Leyes Nuevas, además de abolir la esclavitud de los indios y el sistema de encomiendas, impulsaron hacia una política de congregación de la población indígena en poblados.

²³ En los pueblos de indios, los naturales pudieron mantener diferenciadas y vivas sus identidades, aunque sí resulta difícil creer que no pusieran alguna resistencia.

Lo primero dieron lugar a la iglesia, mayor o menor, conforme al número de vecinos. Junto a ella pusieron la casa del padre, delante de la iglesia una plaza muy grande, diferente del cementerio, enfrente la casa de regimiento o consejo, junto a ella la cárcel y allí cerca el mesón o casa de comunidad, donde posasen los forasteros. Todo lo demás del pueblo se dividía por cordel, las calles derechas y anchas, norte a sur, este, oeste, en forma de cuadra (Remesal).²⁴

Se enfrentaron así las dificultades de control político, económico y de evangelización de los indios, ligadas a la dislocación de las poblaciones originarias. En estos pueblos indios no se permitía entrar a los españoles ni a los mestizos ni los negros; de esta manera los frailes dominicos tenían el control de todo: pago de tributos, división de herencia y de todo tipo de bienes.

Los frailes, a lo largo de su historia de evangelizadores, evolucionaron hasta cambiar la que fue su vocación misionera: la evangelización de los indios y su conquista espiritual por medio de la persuasión pacífica. A su llegada a Chiapas los dominicos tenían experiencia de la labor evangelizadora en la Europa medieval, y de su labor misionera empezada en 1526 en México (Ulloa, 1977: 96). A pesar de eso las dificultades no tardaron en sobresalir. La escasez y las pestilencias alcanzaron también a los dominicos de Chiapas.

A partir de ese momento descubrieron las idolatrías de los naturales, las creencias prehispánicas hibridadas con creencias católicas que continuaban en cerros, cuevas y ríos.²⁵ Impusieron una política del miedo, estrategia utilizada por la Iglesia desde la época medieval

²⁴ Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, libro VIII, cap. I, vol. II, p. 243.it, citado en J.P. Viqueira, "Las identidades colectivas en Los Altos de Chiapas", p. 344, en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Tusquets editores/El Colegio de México, México (2002: 334-374).

²⁵ Al respecto Dolores Aramoni, en *Los Refugios de lo Sagrado*, nos introduce sapientemente en los términos de organización y realización de los juicios contra los indios denunciados por idolatría. También destaca las marcas de interpretación de los indios sobre la enseñanza cristiana y la continuidad de la religiosidad prehispánica.

y seguida por la orden dominica en su tarea de evangelización de Chiapas, y buscaron introducir en el sentido común de los indios conceptos como la salvación eterna y la caracterización de la figura demoniaca.²⁶ Para hacer frente a sus concretas exigencias, olvidándose de la observancia de la caridad, los hermanos predicadores empezaron a cobrar por misas, por administración de sacramentos, a asegurarse donaciones, a apropiarse de tierras y estancias.²⁷ En la obra de evangelización de Chiapas, la aspiración de los dominicos de crear una comunidad incorrupta por el mal, que viviera según la caridad y que antepusiera como prioridad el amor al prójimo, cambió en un tipo de amor dictado por el egoísmo individual y la defensa de la misma vida terrenal.

Si bien haría falta un estudio sistemático y agudo de las fuentes primarias que podrían llenar los huecos y reconstruir en términos prácticos la labor evangelizadora de Chiapas y lo que significó,²⁸ podríamos interpretar la congregación de pueblos indios como una obligación agresiva y simbólicamente violenta que implicó una transformación forzada de las geografías humanas, de las relaciones sociales que conllevan y la sobreexplotación de la población nativa, agravada por las mortales proliferaciones de enfermedades epidémicas (Viqueira, 2004: 106-108).

En un largo cuento de M. H. Ruz, una maravilla en la que haciendo hablar a la memoria de un río como un viejo y fatigado abuelo, el Río Grande, éste recuerda y narra:

²⁶ Para una amplia consideración sobre el tema específico y para comprender más las circunstancias de la diócesis de Chiapa, véase la reconstrucción propuesta por María del Carmen León Cazares en *La Presencia del demonio en las Constituciones Diocesanas de Fray Francisco Núñez de La Vega* (1993).

²⁷ La disposición tridentina *De los regulares y monjas*, contenida en la sesión XXV, permitió a las órdenes mendicantes de poseer, sólo en forma colectiva, bienes. Ver: *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (1785) capítulos II, III y XXII, con textos de los decretos en original y traducción al español por Ignacio López de Ayala.

²⁸ Estudio que podrá ser facilitado gracias al trabajo, dirigido por Juan Pedro Viqueira, de ordenamiento del Fondo Diocesano del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas.

[...] Los dominicos, ya dueños del antiguo valle de Nejudilo y algunos de los de Llanos se dedicaron a levantar sus haciendas. Cómo cambian las cosas. Bien recuerda que eran frailes de la misma orden los que promovieron la libertad de los indios esclavos, y un siglo después obligaban a los naturales a trabajar para ellos, en tierras cada vez más extensas. Por algo quedó el nombrecito de La Frailesca. Ni se lo hubiera imaginado fray Bartolomé (Ruz, 2004: 53).

Amor como apetito

Como hemos sustentado anteriormente, la orden dominica, así como muchas de las órdenes mendicantes medievales, fundamentó su regla en la regla agustina. Toda la obra de San Agustín debe ser interpretada considerando sus dos mundos de pertenencia: el mundo helénico que lo impulsa siempre a la interrogación filosófica, y el mundo cristiano que lo orienta hacia las cartas paulinas y a los salmos.

Hannah Arendt analizó la riqueza y complejidad de la obra agustina,²⁹ profundizando en el concepto de amor contenido en ella, entendido como *appetitus*, apetito, única definición que el Santo dio del amor. Hay que subrayar que la autora en todo su estudio presenta el amor siempre como fenómeno de existencia temporal. Es en la primera parte donde se describe sutilmente el sentimiento amoroso visto como inclinación, deseo de algo.

El amor en San Agustín representa la posibilidad de poder poseer lo deseado. El apetito, núcleo primordial del amor, consiste en este estado de inquietud del ser humano empujado por el deseo a poseer, una fuerza que lo mueve hacia algo alcanzable, pero una vez alcanzado queda comprometido por el riesgo de ser perdido. Arendt nos ofrece una lectura del amor agustino como un apetito comprendido entre el deseo de vida y el miedo de la muerte.

El viviente sometido a la corrupción y a la codicia muere en el miedo de no alcanzar nunca el objeto del deseo propio o de perder lo que se

²⁹ Análisis presentado como tesis en la Universidad de Heidelberg en 1928 y publicado en 1929 por la editorial Springer de Berlín bajo el título: *Der Liebersbegriff bei Augustin* (El concepto de amor en San Agustín).

ama. Solamente una vida sin muerte no tiene miedo. El *bonum*, bien, del amor es para Agustín sólo lo que no se puede perder (Arendt, 2004:). Hay, por lo tanto, una distinción entre mundanidad —temporal— y eternidad —utopía— que lleva el Santo a distinguir dos tipos de amor: el *cupiditas*, codicia, temporal, el falso amor ese que se agarra al mundo; y el *caritas*, caridad, utópico o amor justo, que aspira a la eternidad. Un análisis que demuestra la posibilidad para el hombre de llenar el apetito sólo si este último está dirigido hacia aquel Dios que es vida eterna. Solamente el hombre que quiere en la caridad existe en la eternidad, perdiendo la mortalidad que caracteriza el amor codicia.

Según el pensamiento agustiniano y por efecto en la doctrina de la Iglesia católica,³⁰ la primera disposición del ser viviente al amor caridad está relacionada con la acción de la escucha. Dios llama por nombre a Abraham y a él dirige la palabra, su manifestación es sólo voz, sonido; Abraham es un hombre que sólo escucha la palabra de Dios, dejándose remodelar en una nueva creación. Cuando el individuo se abre a la escucha de Dios, eligiendo vivir según el amor *caritas*, realiza plenamente el encuentro profundo con Cristo. “Todo aquel que ama, es nacido de Dios, y conoce a Dios. El que no ama, no ha conocido a Dios; porque Dios es amor” (1Jn 4, 7-8). El encuentro con Dios, encuentro con el amor, asume un carácter particular en el sentido de que establece una alianza. Con la elección del amor caridad de Dios el ser en su condición de individuo, atrapado en la soledad y en el egoísmo del amor codicia, un amor agotado por el afán, se eleva a la condición de hombre criatura de Dios que se abre al otro en una relación de comunión y alianza. El hombre que habita en el amor de Dios se convierte en lugar habitado por el amor caritas de Dios, un amor puro, sin mancha. “Dios es amor; y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él” (1Jn 4,16).

Este concepto central del pensamiento cristiano pone el acento en el amor/Dios, realidad en la cual permanecer. Jesús primero permaneció

³⁰ En las enseñanzas y en la interpretación bíblica de Agustín de Hipona radica y se construye la doctrina de la iglesia católica. Conjunto de escritos que le hicieron merecer el título de Doctor y Padre de la iglesia. También H. Arendt en su libro *La vida del espíritu* (2002) afirma que a Agustín de Hipona se debe la transformación de la fe cristiana en religión.

en la cruz sin miedo a la muerte, permaneció en Dios, analogía del amor/caridad, y en esta permanencia derrotó la muerte/amor codicia. El amor caritas de Jesús que se somete a una muerte en la cruz restablece una nueva alianza entre Dios y su pueblo, “porque fuerte es como la Muerte el Amor” (Cnt 8,6) es el canto que se proclama en el capítulo octavo del libro bíblico *Cantar de los Cantares*. La muerte y resurrección de Jesús restablece la filiación divina del pueblo de Dios. Como Hijos del Dios, *ab aeterno e in eternum*, desde siempre y para siempre, el pueblo recibe en herencia la eternidad de la vida. “Así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la Gloria del Padre, así también nosotros empezamos una vida nueva” (Rm 6, 4). Se trata de una resurrección que se refiere no sólo al alma sino también al cuerpo. El Dios de la resurrección “no es un Dios de muertos, sino de vivos” (Mc 12, 27). El concepto de la resurrección de los hombres en alma y cuerpo es una consecuencia intrínseca fuertemente vinculada al tema de Dios creador del hombre, creador de su cuerpo y de su alma. En la doble naturaleza de Jesús, humana y divina, reposa para la tradición cristiana la doble realidad del hombre, de su cuerpo y de su alma.

Convencido de que el hombre está compuesto por alma y cuerpo, Agustín lee la necesidad de atender los apetitos de la carne como una caída del hombre en la corrupción, en el pecado. Con la desobediencia de Adán el hombre reconoce su cuerpo desnudo, es decir, con el pecado ocurre la separación del alma y el cuerpo, y la muerte entra en el hombre. Así que el amor se vuelve *cupiditas*, codicia, o *caritas*, caridad, según lo que le da apetito. Solo la sumisión del cuerpo al espíritu, la crucifixión de mi deseo terreno, alcanzable por medio de la permanencia del hombre en el amor caritas de Dios, permite la superación de la muerte. “Lo que tú siembras debe morir para recobrar la vida” (1Co 15, 36); asimismo en la comunión con el amor caritas de Dios el hombre viejo muere para resurgir a la vida en el hombre nuevo, restituido en un cuerpo incorruptible (1 Co 15, 42-43).

El tema central que siempre se reitera es el de la comunión con Dios. “Todos mueren por estar incluidos en Adán, y todos también recibirán la vida en Cristo” (1Co 15, 22). Los hombres que aman con amor caritas permanecen en Dios y uno en los otros, renuncian

al individualismo del falso amor, que conduce a la muerte, para ser en común-uniión con Dios (Ro 8, 11). La muerte es la que delinea el confín entre el amor para las riquezas temporales y las riquezas eternas, únicas incorruptibles. Si consideramos que la fundación de una comunidad es un asunto contiguo al asunto de la muerte —por ejemplo la misma comunidad cristiana nació con la muerte de Jesús crucificado, en la comunión/*koinonìa* los cristianos recuerdan y reciben su cuerpo, ofrecido en sacrificio—, valorizaremos el aspecto de la deuda en el don. El don (*munus*) es lo que establece una deuda, pues crea obligaciones entre sujetos deudores y sujetos acreedores. Se puede decir que cada comunidad nace a partir de una obligación que une un grupo de personas y que los convierte en personas no plenamente dueñas de sí mismas. Lo que tiene en comunión una sociedad es el debido contrato (Esposito, 2006). No se trata de una relación de poder entre la voluntad del dominante que se apodera de la voluntad del dominado. Más bien, se pueden hablar en términos de mediación así como lo propone José Luis Escalona (2001) respecto a un análisis de las interacciones entre Estado nacional y contextos periféricos. Es decir, la actividad evangelizadora de los dominicos en Chiapas podría verse como un “espacio de interacción entre poblaciones, tanto en el contexto del culto religioso, como en el comercio y la comunicación en general” (Escalona 2001: 64). Incluso, con significado contradictorio y utópico entre las heterogéneas relaciones de poder.

Por una parte, los frailes predicadores ofreciendo su protección a los oprimidos, según la ley ideal de la primera comunidad fundada en el amor, dieron vida a mediaciones basadas en el intercambio desigual; a cambio de la protección y la evangelización, los nativos dieron fidelidad (Matheson, 1987), reproponiendo una característica de la relación de poder señor-vasallo (Baschet 2009) que genera un amplio abanico de relaciones de poder: político, de propiedad, de apropiación de tierras y de almas (Escalona, 2009). Una acción evangelizadora en el sentido de encrucijada de mediaciones delicadas y dinámicas entre indios y dominicos, así como de indios y autoridades civiles.

Por otra parte, los diferentes aspectos de la evangelización de Chiapas se configuran como el punto heterotópico de encuentro entre tres

utopías: la del mito cristiano del paraíso, la del mito de la ciudad ideal griega —*La República* de Platón— y la del mito popular del País de la Jauja, un lugar abundante de riqueza y comida donde no es necesario trabajar. Hay que tener en cuenta que la orden de los hermanos predicadores es medieval, entonces como marca de continuidad de este siglo retornan a la antigüedad inaugurándola en un nuevo comienzo. La utopía de un nuevo comienzo, según el modelo de la antigua y primera comunidad cristiana, a la larga enmascaró diversos mecanismos de apetitos codiciosos; la promesa de una Ciudad del Sol se convirtió en distopía, en la cual la voracidad fue el motor o impulso.

Reflexión final

Tal vez de forma imperceptible, como sucede siempre en las historias particulares, también la orden dominica empezó el abandono de aquel amor caritativo fundado en el principio simple de la condición salvífica del amor de Dios para abandonarse al desvío de un amor codicioso que mira al prójimo ahora como ser humano perverso. La índole humana constituida por una doble naturaleza es habitada por dos tipos de amores: amor caridad y amor codicia, en ella se entrelazan sin poderse separar y conviven alternando la supremacía del uno sobre el otro.

En el espacio íntimo de la inclinación del abandono reside la calidad del amor. En poco tiempo la historia de corrupción que aflige la condición humana se repite; el apetito *caritas* de los dominicos cedió su lugar al apetito *cupiditas*. El poder económico de los dominicos creció y se consolidó constantemente. Los frailes convertidos en principales terratenientes controlaron todo el territorio chiapaneco (Viqueira 2002: 131-134), detentando un papel de *conditio sine qua non* en la introducción de las instituciones políticas y religiosas españolas. Pareció como si todo lo malo del viejo mundo, corrupción, idolatría, guerras, pestes, hubiera alcanzado la vida nueva de aquellos hombres que huyeron de esta misma podredumbre. El recuerdo de los frailes predicadores anunciadores de la buena nueva, comprometidos con la defensa de los naturales oprimidos, se desvaneció. El sueño de una ciudad celeste murió para dar lugar a una nueva ciudad terrenal habitada por hombres sin *dilectio proximi*, amor al prójimo. Los

frailes dominicos en lugar de abandonarse a la caridad, abandonan la caridad.

En los hombres mendicantes, que por su regla hubieran debido vivir de y por el amor caritas, reconocemos la fragilidad del hombre normal, o mejor decir del hombre ordinario, víctima de su misma doble naturaleza, divina y malvada. Y si en el pensamiento filosófico-teológico el reino de Dios está en el hombre (Lucas 17, 21), también el mal, “porque la intención del corazón del hombre es mala desde su juventud” (Génesis 8, 21). Los dominicos, hombres entre los hombres, se abandonaron al mísero apetito de lo temporal hecho de miedo, soledad, soberbia, traiciones, dolor, de agresión y violando su predicación, abandonaron los significados y las promesas de fidelidad a su misma regla de vida. Eso quiere decir que en la condición humana hay una constante tensión que se discute entre lo malvado, que es dolorosamente estéril, y la caridad que es instinto a la vida. La *caritas* voz tierna, llena de armonía que dice y exhorta al hombre de ayer como de hoy: “vives todavía. Yo soy la vida. En mis ojos está tu cielo. Tú no estás solo. Tus lágrimas yo las protejo. Estoy en tu camino y te socorro. Sonríe y espera. Yo soy el amor. ¿Alrededor todo es sangre y fango? Yo soy divino, soy el olvido. Soy el Dios que predomina el mundo, desciende de las alturas y hace de la tierra un cielo. Vives todavía! Yo soy el amor”.³¹

Bibliografía citada

- Alighieri, Dante, 2007, *La divina commedia*, Mondadori, Milano.
- Aquino, Tomás de, 1970, *Summa theologiae*, vol. XXV, Salani, Roma.
- Aquino, Tomás de, 1994, *Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, 5 vols.*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Aramoni Calderón, Dolores, 1992, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

³¹ Traducción propia de la célebre aria “La mamma morta” de la ópera *Andrea Chénier* de Umberto Giordano con libreto de Luigi Illica. Recomiendo la preciosa interpretación de María Callas en el Teatro alla Scala de Milán, director de orquesta Antonino Votto.

- Arendt, Hannah, 2002, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona.
- Arendt, Hannah, 2004, *Il Concetto d'Amore in Agostino*, Se SRL, Milano.
- Biblia de Jerusalén Mod.2*, 1991, Traducción realizada por la Escuela Bíblica de Jerusalén, Alfredo Ortells, S. L., Valencia.
- Baschet, Jérôme, 2009, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, FCE, México D.F.
- Campanella, Tommaso, 1997, *La città del Sole*, Laterza, Roma-Bari.
- Catapano, Giovanni, 2008, "Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà", en *Etica & Politica/Ethics & Politics*, vol. X, núm. 1, pp. 12-27.
- De Vos, Jan, 1988, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, FCE, México.
- De Vos, Jan, 1994, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS, México.
- De Vos, Jan, 2010, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada. Misionero de Chiapas y Tabasco*, FCE, CIESAS, México.
- Douie, Decima Langworthy, 1954, *The conflict between the seculars and the mendicants at the University of Paris in the thirteenth century. A paper read to the Aquinas Society of London on 22nd June, 1949*, Langworthy, London.
- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, 1785, Traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala. Agregase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564 (segunda edición), Imprenta Real, Madrid, pp. 480-515.
- Escalona Victoria, José Luis, 2001, "Pluralismo y mediaciones: imaginario sociopolítico en Chiapas", en Salvador Maldonado (editor), *Dilemas del Estado nacional*, El Colegio de Michoacán, México, pp. 55-76.
- Escalona Victoria, José Luis, 2009, "Para una antropología del poder. Una agenda a partir de trabajos recientes sobre la finca y la comunidad en Chiapas", en *Anuario del Instituto de Estudios Indígenas* de Unach, T. V, XIII, México, pp. 15-52.
- Esposito, Roberto, 2006, *Communitas. Origine e destino delle comunità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino.

- Gerhard, Peter, 1991, *La Frontera sureste de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.
- González Fuente, Antolín O.P., 1994, *El carisma de la vida dominicana*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- Hipona, Agustín de, 1973, *De Trinitate*. Città Nuova, Roma.
- Hipona, Agustín de, 1994, *La Ciudad de Dios* (XII Ed.), Editorial Porrúa, S.A., México.
- Hipona, Agustín de, 1995, “Regula ad servos Dei”, en Teodoro Calvo Madrid (compilador), *Obras completas de San Agustín*, Tomo XL, Bibliotecas de Autores Cristianos, Madrid, pp. 531-591.
- Hipona, Agustín de, 2002, *Comentario a la primera carta de San Juan*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Jedin, Hubert, 1967, *Riforma cattolica o Controriforma?*, Morcelliana, Brescia.
- León Cazares, María del Carmen, 1993, “La presencia del demonio en las constituciones diocesanas de Fray Francisco Núñez de La Vega”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 13, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 41-71.
- Matheson, Craig, 1987, “Weber and the Classification of Forms of Legitimacy”, en *The British Journal of Sociology*, vol. 38, núm. 2, Jun., pp. 199-215.
- Platón, 1989, *La República*, Juventud, Madrid.
- Remesal, Antonio de, 1988, *Historia general de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Editorial Porrúa, S. A, México, D. F.
- Rotterdam, Erasmo de, 1842, *Elogio de la Locura*, Imprenta de José Tauló, Barcelona.
- Rubial García, Antonio, 1989, *El convento Agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, UNAM, México, D.F.
- Ruz Sosa, Mario H., 1989a, *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos de la Biblioteca Nacional de París. vol.1: lenguas mayenses (tojolab'al, cabil, mochó, tzotzil y tzeltal)*, versión paleográfica, introducción y notas de M.H. Ruz, CEM, IIF, UNAM, México (Serie Fuentes para el estudio de la cultura maya núm. 7).

- Ruz Sosa, Mario H., 1989b, *Chiapas Colonial: dos esbozos documentales*, UNAM, México, D.F.
- Ruz Sosa, Mario H., 1992, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglo XVIII y XIX)*, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, México, D.F.
- Ruz Sosa, Mario H., 1997, *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos de la Biblioteca Nacional de París. vol. 2, La lengua zoque*, versión paleográfica, introducción y notas de M.H. Ruz, Seminario de Lenguas Indígenas, IIF, UNAM, México.
- Ruz Sosa, Mario H., 2004, “Memorias del Río Grande”, en J.P. Viqueira y M.H. Ruz (editores). *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, D.F., pp. 43-70.
- Ruz Sosa, Mario H. y C. M. Baez, 2004, *Las lenguas del Chiapas colonial, vol. III: La lengua chiapaneca*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México.
- Ulloa, Daniel, 1977, *Los Predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, El Colegio de México, México, D.F.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, 2002, *Encrucijadas Chiapanecas. Historia, economía, religión e identidades*, Tusquets Editores, El Colegio de México, México, D.F.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, 2004, “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”, en J.P. Viqueira y M.H. Ruz (editores), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, D.F., pp. 103- 143.
- Viqueira Albán, Juan Pedro (dir.), 201, *Base de datos del catálogo del Fondo Diocesano del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Primera parte* (Carpetas 1 a 466), El Colegio de México, México, D.F.
- Viqueira Albán, Juan Pedro (dir.), 2013, *Base de datos del catálogo del Fondo Diocesano del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Segunda entrega*, El Colegio de México, México, D.F.

Adriana Di Giacomo

La regla agustina: amor como apetito...

Ximénez, Francisco, 1999, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, de la Orden de Predicadores*, 5 vols., Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Documento histórico firmado publicado

Honorio III, 1896, Carta a Santo Domingo, fecha 18 de enero de 1221, Monumenta Ordinis fr. Praedicatorum Historica 35 vol., Istituto storico domenicano di Roma, Italia (144).

Cita de artículo en revista electrónica

Foucault, Michel. "Topologías", *Fractal*, [en línea] 2008, (núm. 48) [fecha de consulta: 13 de octubre de 2013] Disponible en: <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>

Cita de un trabajo en disco compacto

Giordano, Umberto. "La mamma morta". [Grabado por Maria Callas, Maddalena; Orquesta del Teatro alla Scala; Antonino Votto, director]. En *Andrea Chénier*, [2 CD]. Live Recordings. Milán: Melodram, 1955. MEL26002.

JAN DE VOS: UNA SELVA DE LETRAS PARA CONJURAR OLVIDOS

De vez en cuando camino al revés;
es mi modo de recordar.
Si caminara sólo hacia delante,
te podría contar cómo es el olvido.
Humberto Akabal

El 24 de julio de 2011, hace poco más de tres años, la palabra escrita de Jan de Vos pasó a convertirse en el principal medio para conjurar su ausencia. Recorro pues a la escritura esta tarde para hacerlo de nuevo presente, por el simple placer de traer, aunque sea momentáneamente, a un amigo de vuelta, recordando su obra.



Con 37 años a cuestas y acarreando en su maleta su bagaje de dos años de la carrera de Derecho en Bruselas, estudios en Teología Católica y Protestante en las universidades de Lovaina y Tübingen, y de doctorado en Historia por la primera, Jan llegó a México en 1973.

Nacido en Amberes en el equinoccio de 1936, un 17 de marzo, era sin duda un digno ciudadano de su país: amaba la música como Jacques Brel, el buen decir y el mejor escribir, como Marguerite Yourcenar, la pasión por re-crear imágenes como los pintores flamencos, y el buen comer y beber, como todo belga que se respete. A ello aunaba, como alguna vez le dije, todo para ser un perfecto jesuita: culto, inteligente y vanidoso. Un defectillo que las mujeres encontraban harto justificado teniendo en cuenta su buena estampa, y que los amigos disimulábamos

a cambio del privilegio de su plática, siempre erudita, siempre cordial, siempre amena.

A los diez años de estar en México, trocó el púlpito y el confesionario que ocupaban su ministerio en el poblado tzeltal de Bachajón por la investigación y la pluma y, por fortuna para nosotros, puso sus cualidades al servicio de la historia de Chiapas.

Humanista revolucionario en el mejor de los sentidos, y recordando acaso aquella sentencia bíblica acerca de lo inútil que resulta edificar sobre arena, buscó fincar sus propios sueños en tierra historiográfica firme, desbrozando mitos y leyendas. Así, para espanto de no pocos chiapanecos, desbarató el mito de un pretendido suicidio colectivo de los otomanges de Chiapa en el cañón del llamado Río Grande en su libro *La batalla del Sumidero*; descarnó el papel de sectores autoritarios y corruptos de la Iglesia colonial en *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*, arremetió contra dogmatismos indios y mestizos en “Leyendo una leyenda maya: Juan López, rey de los indios” y “Leyendo una leyenda coleta: la maldición de fray Bartolomé”, y develó incluso las entretelas de la tan cacareada opción de Chiapas por la mexicanidad en “El sentimiento chiapaneco. Cuarteto para piano y cuerdas. Opus 1821-1824”, que más tarde transformaría en *El sentimiento chiapaneco. Ensayo sobre la independencia de Chiapas y su agregación a México* (1991).

En esa misma tónica de la re-escritura de una historia chiapaneca más plural e inclusiva, que tomase en cuenta tanto las versiones de los dominadores como las de los dominados, se inscriben textos como *Los enredos de Remesal. Ensayo sobre la conquista de Chiapas* (1992), su espléndido *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas* (1994), que forma parte de la serie Historia de los pueblos indígenas de México, y “Chiapas: tierra de indios, tierra de frailes” (1996), así como sus antologías acerca de las diversas estrategias indígenas para enfrentar distintas formas de dominio, con especial hincapié en aquellas que se tradujeron en resistencias armadas. Muestra de ello son textos como el de *La batalla del Sumidero*, al que ya me referí, *No queremos ser cristianos. Historia de la resistencia de los lacandones*, publicado en 1990 y *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales, documentada, recordada, recreada*, obra que conjunta,

de manera por demás original, documentos de archivo, fuentes bibliográficas, recreaciones de rituales aún en boga en la antigua Ciudad Real, la tradición oral que se mantiene principalmente entre los tzeltales de Bachajón y Cancuc, y obras de ficción de autores locales, nacionales y extranjeros, permitiéndonos asistir de cerca al ejercicio historiográfico. Este valioso texto, cuya publicación me ofreció para la serie *Documentalia* del CEPHCIS de la UNAM pocos meses antes de morir, fue finalmente coeditado con el CIESAS y vio la luz en octubre de 2011. Nunca imaginamos, ni él ni yo, que sería publicado como obra póstuma.¹

Sí alcanzó a ver, en cambio, *Camino del Mayab. Cinco incursiones en el pasado de Chiapas*, editado por el mismo CIESAS seis meses antes de su muerte, y en el cual se conjuntaron textos inéditos con re-ediciones de otros, alguno en versión más amplia. Allí, junto a una segunda versión de “Leyendo una leyenda maya” u otra sobre “El tesoro de Teopisca”, figuran ensayos acerca de la forma en que la provincia de Chiapa terminó formando parte del Reino de Guatemala durante la Colonia —aunque no se detiene allí—, la tensa situación que enfrentaba en la primera década del siglo XXI la “Misión de Bachajón”, sede de novedosos intentos por “inculturar” el evangelio acorde a los postulados de la Teología de la liberación, y la no menos tensa que caracterizaba por entonces la cotidianidad de la Selva Lacandona.

Los textos, acuciosos y eruditos como todo lo suyo, se vieron precedidos por una introducción, “La memoria interrogada”, que constituye una valiosa reflexión acerca de su quehacer histórico, las técnicas, métodos y la metodología que empleó para satisfacer su deseo de estudiar y comprender el devenir chiapaneco; metodología que presenta a manera de un decálogo que permita al historiador atender a lo que considera cuatro condiciones básicas en un estudio: posibilidad, originalidad, actualidad y utilidad. No hay desperdicio en su lectura, que incluye, a la manera del diario de Bronislaw Malinowski, ciertas confesiones de ignorancia y de fracaso, y gracias a la cual podemos asomarnos al proceso de creación de algunas de sus obras.

¹ E igualmente póstumas serán las notas autobiográficas que dejó entre sus papeles, tituladas *He vuelto a leer*, que he escuchado considera publicar el CIESAS.

Mero ejemplo de esto último es la solicitud que, narra, recibió de los campesinos de Nicolás Ruiz para que les apoyase en documentar su historial agrario, asunto que trata en “El tesoro de Teopisca”. En él da cuenta de cómo, tal y como lo habían hecho sus abuelos desde la época colonial, los descendientes del puñado de tzeltales que abandonaron Teopisca en 1868 defendieron exitosamente sus tierras contra la voracidad de las fincas mestizas aledañas, mientras que en épocas recientes no dudaron, dependiendo de la coyuntura, en cambiar de partido político, declararse municipio autónomo, enfrentar a las autoridades o responder a la represión —con saldo de muertos, heridos y encarcelados—, u ostentarse como “pueblo indígena” en 2001, cuando nadie hablaba ya el tzeltal ni era moneda corriente la “conciencia de identidad”, con tal de, al amparo del convenio 169 de la OIT, presentarse ante el Tribunal Internacional para acusar al Gobierno “de haberle violentado en sus derechos a la tenencia de la tierra”, aun cuando la pesquisa histórica demostró más bien lo contrario.

Por su originalidad y tratamiento destaca en el conjunto el ensayo “Vino nuevo en cueros viejos, o cómo los tzeltales soñaron, por segunda vez, con tener sus propios sacerdotes”, que tiende sin disimulo sus raíces hasta el periodo en que Jan se desempeñó como eclesiástico en Chiapas, y en el que da cuenta de los avances y escollos que sufrió la deseada “inculturación del evangelio” en el área de Bachajón, las diferencias entre jesuitas y dominicos en torno a cuestiones como el diaconado permanente, o la renuencia de los representantes de ambas órdenes para apoyar la existencia de estructuras clericales indias —aun cuando fuesen temporales, conforme al tradicional sistema de cargos— chocantes en un modelo de cristianismo que imaginaban estrictamente igualitario, a más del rechazo frontal de la jerarquía católica a la pretensión de conferir el orden sacerdotal a hombres casados. Resumen, en fin, de los avatares de una deseada Iglesia autóctona tzeltal y la posibilidad de rastrear sus antecedentes en la Iglesia alternativa que imaginaron otros tzeltales durante la famosa revuelta de 1712, como lo planteó en este sesudo y por momentos aguerrido texto al que dio formato de carta dirigida a uno de sus antiguos maestros en la Universidad de Tübingen, Joseph Ratzinger, mejor conoci-

do al momento del escrito como Benedicto XVI, supremo pontífice de la Iglesia católica.

No fue el único escrito que dedicó al tema; vinculados con él están otros previos como “El encuentro de los mayas con la teología de la liberación” (1997), “El arte de las artes: la evangelización vista por los misioneros del siglo XVI” (1998), “De la costumbre colonial a los credos modernos: el proceso de mutación religiosa entre los mayas de Chiapas y Guatemala” (2000) y “La Iglesia Católica en Chiapas” (2000). Todos ellos se nutrieron de su tiempo como estudioso de la teología y de su experiencia como agente de pastoral en la diócesis de San Cristóbal. De su sentimiento de pertenecer a un grupo étnico durante siglos subyugado —“como los indios”, según expresó alguna vez—, surgió en cambio su ensayo “Los flamencos y el Estado belga: crónica de una cohabitación difícil” (1998).

Preocupado por ofrecer versiones regionales de la cuestión fronteriza dedicó diversos escritos a la conformación de los límites entre Guatemala, Belice y México —en particular *Las fronteras de la frontera sur*, 1993, que ofrece una versión pro-mexicana de los hechos—, y los métodos que consideraba más apropiados para la recreación histórica de tan dilatado y complejo fenómeno, en particular a lo largo del siglo XIX. No dejó tampoco de lado esa otra porción de “frontera” que constituye el Caribe (1988).

No obstante, su pasión chiapaneca más acendrada la plasmó en sus escritos sobre la Selva Lacandona, paisaje que llegó a calificar como “herido de muerte”, pero que recreó desde que rebosaba de vida vegetal y animal, atreviéndose incluso a imaginar los sueños de quienes lo contemplaron antes que él. Como si en su rememoración, por momentos intimista, lo hubiesen guiado aquellos versos de Jorge Teillier en su *Crónica del forastero*: “El bosque se estremece soñando con los grandes animales que lo recorrían. El bosque cierra sus párpados y me encierra”.

La Lacandona adquiere así en sus textos el papel de protagonista en una obra de intenso dramatismo, y en la recreación de cuya ya larga agonía parecerían poder rastrearse formas plásticas surgidas de su tierra y su cultura natal.

En efecto, como es bien sabido, uno de los legados más importantes de los Países Bajos al arte universal lo constituye la tradición pictórica vinculada a los trípticos, a través de los cuales, como en un fotomontaje cromático, es factible acercarnos a la visión diacrónica de un suceso mitológico, histórico o a veces profético.²

Varias de tales obras de arte de la Baja Edad Media y el Renacimiento sobrevivieron a las tendencias pictóricas subsecuentes, aunque fueron muchas menos las que lograron trascender los límites del Siglo de la Luces. Entre los escasos trípticos flamencos que han llegado hasta nosotros destaca el justamente célebre *Jardín de las Delicias*, debido al genio creador de Hieronimus Bosch, El Bosco, quien muriera en 1516; tres años antes de que Hernán Cortés se recrease ante otra visión deslumbrante y en más de un sentido apocalíptica: Tenochtitlan refulgiendo en un lago.

La obra del holandés Hieronimus Bosch, al parecer originalmente solicitada por Hendrik III de la casa de Nassau, para su palacio en Bruselas, fue confiscada en 1568, junto con otras del pintor, a uno de sus herederos, Guillermo el Taciturno, durante la Guerra de Flandes, sostenida contra las fuerzas españolas. Con el tiempo pasaría a engrosar la rica colección atesorada por Felipe II en El Escorial.³

Aunque, como su nombre lo indica, el interés central de un tríptico reside en los tres lienzos que se pueden admirar una vez los paneles o “postigos” laterales abiertos, en realidad la obra consta de cuatro partes si tomamos en cuenta que las “puertas” del tríptico están por lo común decoradas en ambas caras. La obra de El Bosco despliega, pues, ante nuestros ojos admirados, cuatro momentos de un mismo suceso: el devenir de la humanidad. Dos de ellos bascularían hacia lo mitológico, uno se inscribiría en la temática histórica y el cuarto bien podría considerarse de corte profético.

² Esboqué algunas de las consideraciones siguientes en un comentario a tres obras de Jan publicado en 1992, con el título de “Un nuevo tríptico flamenco. Jan de Vos y la Selva Lacandona”, en *Cultura Sur* 18: 4-8, CNCA, México. Retomo de él algunas imágenes e ideas y ciertos párrafos.

³ El tríptico se lo apropió el duque de Alba, al mando de las fuerzas españolas, quien lo heredó a su hijo Fernando. Fue en la almoneda de los bienes de éste donde lo adquirió el rey Felipe. La obra ingresó al Escorial en julio de 1593 («Bosco», *Los grandes genios del arte*, núm. 25, Eileen Romano (dir.), Unidad Editorial, S.A., 2005).

En las caras exteriores de las puertas del tríptico —por cierto poco conocidas—, El Bosco —empleando la técnica del grisaille— plasmó en tonos verde-grisáceos su muy peculiar idea de lo ocurrido el tercer día de la creación: sobre un fondo negro, un gigantesco globo, transparente en su mitad superior, representa a un mundo cubierto de agua, de la cual se ven surgir plantas y árboles mientras que en el firmamento se separan las luces de las sombras.



El pintor, aludiendo a la figura divina que aparece en un extremo, escribió en el tablero dos versículos del Salmo 32: “Habló y fue hecho; ordenó y fue creado”. De haberlo conocido quizá hubiese empleado aquel poético párrafo del *Popol Vuh*: “Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo... Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión”.



El interior del tríptico es indudablemente más conocido: la escena del primer postigo, retomando la anterior, nos muestra a Dios Padre en el último momento de la Creación: la de Eva, cuya figura se ve equilibrada con un Adán yacente que la mira entre libidinoso y complacido. Al fondo y en torno, escenas de un idílico paraíso animal y arbóreo, ligado a la fuente de la vida, centro de la composición. Atrás, el árbol del conocimiento, en cuyo tronco se enrosca una serpiente. Encima y al pie, animales que en la iconografía de la época encarnaban elementos masculinos —aire y fuego— y femeninos —tierra y agua—, prefigurando, a decir de algunos estudiosos, las escenas que ocuparán la atención del pintor en el siguiente panel; señales ajenas a la paz paradisíaca que suelen interpretarse, por tanto, como aviso de pecado.



En la porción central de la obra, que dio título al cuadro, además de los cuatro ríos tradicionalmente vinculados con el Paraíso, se aprecia un pequeño estanque en el que se baña un grupo de desnudas bellezas mientras que a su alrededor se desarrolla una lúbrica cabalgata de hombres igualmente desnudos, montados en extraños animales, símbolos de lujuria y gozo terrenal. En la parte inferior, entremezclada con toda suerte de estructuras minerales, plantas y ciertos animales por lo común vinculados en la Edad Media con los placeres de la carne, fulgura una constelación de desnudos en actitudes pecaminosas o alegrías de ellas —como comer frutas, metáfora de la lascivia—. Las costras, pompas y conchas que envuelven u oprimen a varios personajes aluden, en opinión de ciertos críticos, a la prisión que a la postre significa el pecado para el hombre.

El último panel está dedicado a una infernal escena apocalíptica: mientras en el fondo arden las ciudades y agoniza la naturaleza envuelta en ríos de fuego, en el centro Satán, el devorador, da cuenta de los pecadores. Alrededor suyo se despliegan diversos tormentos destinados a castigar a los transgresores de los siete pecados capitales. Así, el mensaje didáctico completa su ciclo: la vida que emergió de las aguas es

consumida en el fuego; lo que ayer constituyó un placentero comienzo terminará mañana en un macabro holocausto. Desde el legendario pasado idílico hasta el apocalíptico futuro de destrucción.



Flamenco de origen, Jan de Vos parece haber recurrido, ignoro qué tan conscientemente, a la técnica del tríptico para dar cuenta de la vivencia histórica del mundo de la Lacandona; no por más local menos humano. En efecto, en los principales libros que publicó sobre la tierra lacandona y sus hombres, vemos plasmado el auténtico Jardín de las delicias que conocieron sus primeros habitantes —que al tiempo que le dieron nombre, Lacam Tun, fueron por él nombrados— y la forma en que el Paraíso terminó siendo subvertido por la conquista hispana (*La paz de Dios y del rey*, 1980), la explotación forestal (*Oro verde*, 1988) y la infernal devastación en que terminó traducándose una colonización feroz y desarticulada consentida, cuando no alentada, por sucesivos gobiernos federales y estatales (*Una tierra para sembrar sueños*, 2002).

En tales obras de Vos nos hace transitar del pasado mítico hasta el histórico ayer inmediato, sin ahorrarnos siquiera la nota futurista al aludir a lo que se cierne sobre la selva: un desolado mañana, en el que el antiguo nombre de Desierto de la Soledad estará más que plenamente justificado. Aniquilados sus habitantes originales, malbaratados y desperdiciados sus recursos naturales, la Lacandona no tendrá más destino que el de cualquier otro erial.

Quienes hemos trabajado en la selva durante los últimos años sabemos que su alarma —como la de tantos otros— era más que justificada, pero a diferencia de la de El Bosco, su compatriota, la pintura que de Vos deja entrever sobre el futuro de la selva tiene poco de profético y mucho de constataorio; la selva es cada día menos selva y cada vez más mera remembranza.

Varios son los momentos en que en la obra de Jan se esboza, con pinceladas a veces magistrales, lo que fue la selva en el pasado: está presente en la visión de fray Pedro de la Concepción —abril de 1695—, en el espléndido relato de Edwin Rockstroh; en las selvas pequeñas que forman la gran selva —ese lugar donde “no hay aquí ni allá, ni principio ni fin, ni arriba ni abajo”— de Jan Litte (*Viajes al Desierto de la Soledad*, 1980), e incluso en las cifras millonarias de lo reportado por las ventas de la caoba, “el árbol maderable más valioso de América”; ese que Felipe II mandó emplear en puertas, ventanas, estantes y escritorios de El Escorial, y que cubre en cenefas y arabescos de indudable belleza el techo de la basílica de Santa María La Maggiore, en Roma. Ese mismo, paradoja, con que algunos construyen letrinas en los asentamientos selváticos.

Pero la parte de la obra de Vos que corresponde al paraíso de El Bosco no se limita a los elementos naturales; junto a los ríos y lagunas que hacen las veces de fuentes de la vida; junto a las alimañas y serpientes, bastantes más reales que las del Génesis; junto a la caoba, árbol de las tentaciones, aparecen, ocupando de nuevo el centro del paisaje, los habitantes de ese paraíso para siempre perdido. Adán–Xulamná o Mixquitahau y Eva–Izquinchin o Ixmasatuhnol se hacen tangibles en el relato, donde pasan de actores del pasado legendario a víctimas del devenir histórico. Expulsados también del paraíso, los progenitores choltís lacandones acabarán sus días ya no cultivando la tierra con

su sudor o pariendo sus hijos con dolor —eso lo habían hecho desde siempre— sino que, “ya mansos y conquistados”, terminarían por desaparecer de los registros históricos, desterrados a Aquespala, San Román y Santa Catarina Retalhuleu.

La mitología lacandona, sin embargo, trascendió en el tiempo a sus actores, llegando incluso hasta nuestros días. En tal aspecto, el Jan de Vos historiador se impuso al Jan de Vos recreador literario del mito. Así, en el capítulo X de *La paz de Dios y del Rey*, y en la introducción a sus *Viajes al Desierto de la Soledad*, el autor nos habla del origen yucateco de los lacandones actuales y de la ignorancia histórica —muy conveniente— de las autoridades, que en 1972 alegaron la permanencia continua en el área —“desde tiempos inmemoriales”— de sus descendientes —por entonces menos de 600 personas—, para dotarlos con 614,321 hectáreas, provocando agudos conflictos con otros colonizadores.

Cuando los choltís lacandones, los pobladores originales, fueron expulsados del Edén —bastante mitificado, como todos los edenés—, inició para los nuevos usufructuarios de la selva, los colonizadores hispanos, la posibilidad de disfrutar del jardín de las delicias; una posibilidad de la que, por cierto, bien poco provecho obtuvieron las autoridades y los comerciantes de la época colonial, si exceptuamos las eventuales y no excesivamente productivas explotaciones de bálsamo, zarzaparrilla, achiote o cacao, que se situaron más bien en el área del Petén.

El verdadero disfrute, el de la riqueza arbórea de la selva, tendría que esperar por los tabasqueños y el siglo XIX para alcanzar su vértice hacia 1895 y venir a cerrarse apenas en 1949. De esa historia, de la cual tampoco están ausentes los mitos —incluido el de hacer responsables a los primeros madereros de la tala más agresiva—, trata *Oro verde*, un texto que si bien resulta de lectura bastante más densa que *La paz de Dios y del rey* por la enorme cantidad de cifras que en él se manejan, es complemento indispensable del anterior. La apertura de la Lacandona al gran capital es esbozada con minucia en ese libro, en el cual desfilan desde los primeros ensueños comerciales y falacias geográficas del colectivo Cayetano Ramón Robles —sin olvidar las tentativas del fraile dominico Pedro Artica, en 1775, por encontrar una salida al mar

para los productos de las haciendas que su Orden tenía en la zona de Ocosingo—, hasta la brutal tala llevada a cabo por la empresa Aserraderos Bonampak de 1964 a 1974.

Una vez abierta la selva, conquistados los ríos y zanjada la cuestión de límites con Guatemala, se inició el festín para los iniciados, como lo muestran los contratos de compraventa y deslinde de que da cuenta Jan. Las ganancias fabulosas que generó ese jardín de las delicias se resumen acertadamente en la frase de Louis Martín, cónsul de Francia, quien calificó en 1899 a la explosión forestal lacandona como “el mejor negocio del mundo”.

Españoles, franceses y norteamericanos, se sumaron con júbilo capitalista al coro tabasqueño: la selva daba para todos; incluso para las autoridades fiscales. Tan sólo en 1898 la aduana de Frontera, Tabasco, recibió 237,115 pesos por derechos de importación, exportación y uso de puerto. Seis años más tarde los 5,000,000 de pesos en mercancía despachados en este puerto le producirían al Fisco casi 400,000 pesos. Y eso que el de Frontera no era el privilegiado entre los puertos de embarque de madera. Sumando los totales anuales que proporciona de Vos para 1892-1910, tenemos que en esos 18 años se recibieron tan sólo en Nueva York 134,454 toneladas de caoba mexicana. Y junto a las cantidades de caoba exportada y sus ganancias, fantásticas para la época, aparecen las de palo de tinte y las de hule, también de importancia.

A diferencia de lo ocurrido en *La paz de Dios y del rey*, los individuos hacedores de la historia se le pierden a de Vos en *Oro Verde*, ahogados en un mar de hectáreas, pesos y toneladas, lo que a mi juicio constituye uno de los tropiezos más serios en la factura de este libro. Sin embargo, tal pérdida era de temerse en alguna medida pues la protagonista del texto ya no es más la legendaria y difamada “tribu” choltí lacandona, sino la codiciada caoba. Los hombres cedieron su lugar a la floresta; las puertas del tríptico se cerraron de nuevo para transportarnos otra vez a ese fantástico tercer día de la creación, cuando los árboles surgieron de las aguas, tal como los trozos de caoba de la Lacandona emergían de los ríos a las barras tabasqueñas de Santa Ana, Chiltepec, Dos Bocas y Tupilco; esas mismas por donde hoy fluye el petróleo, envenenando las costas.

El elemento humano que forjó la riqueza de los otros se muestra, más que en *Oro verde*, en *Viajes al Desierto de La Soledad*; compendio de testimonios documentales que lo complementa magistralmente y nos hace aprehender en su totalidad el drama arbóreo y el humano; acaso más literarios en los relatos de Traven, los de Little o Montañez y más científico en los de Charnay, Soustelle y Tambourell, pero igualmente aleccionador en todos ellos, sean sus autores topógrafos, monteros, arqueólogos, etnólogos o misioneros.

El drama final, que tejía su urdimbre en todos los relatos anteriores, se muestra con desenfado en un último libro, al que tituló *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona (1950-2000)*, en el que, apelando a imágenes oníricas, da cuenta de la irracional destrucción que en medio siglo han llevado a cabo madereros, campesinos y ganaderos. Se detiene en los continuos y crecientes flujos humanos que explican el crecimiento exponencial de los habitantes de la selva —más de 250,000 hacia el año 2010—; nuevos colonos originarios casi siempre de otros poblados chiapanecos, que se vieron obligados a dejar dada su lacerante pobreza. Procedentes de ecosistemas muy diversos, e ignorantes por lo general del manejo del medio selvático, más pronto que tarde, “se dieron cuenta de que bastan unos pocos años para aprender a servirse de la selva, pero que se necesitan siglos para aprender a convivir con ella”, como asentaría en su último texto dedicado a la Lacandona,⁴ donde apunta cómo se han iniciado nuevas migraciones, en números cada vez mayores, a las ciudades cercanas, al centro del país o incluso a Estados Unidos. Un nuevo flujo migratorio en marcha, en busca de otras tierras donde continuar sembrando sueños.

De la detallada descripción que de Vos ofrece sobre el fenómeno, en particular en el capítulo III de su libro, se desprende claro cómo se vincula la problemática con los decretos desarticulados, cuando no erráticos, emitidos tanto por los gobiernos estatales como por los federales, para pretendidamente normar el manejo del área. Muestra inicial de ello serían el decreto de 1972, que “inventó” la Zona Lacandona, adjudicándole más de 600,000 hectáreas, al que le seguiría

⁴ “Donde abunda(ba)n los monos sagrados o cómo se fue perdiendo en la Lacandona el arte de convivir con la selva”, *Camino del Mayab...* (2010: 210).

apenas seis años después el de creación de la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules, con 331,200 hectáreas, montadas en buena medida sobre las primeras. Titubeos, imprecisiones y errores que terminaron por favorecer una política anárquica de colonización —si es que de política alguna puede hablarse— que da clara cuenta de la incapacidad para diseñar programas que concilien de manera armónica el desarrollo sustentable de la selva y de sus moradores.

Hoy, la región es escenario cotidiano de desalojos, reubicaciones —voluntarias unas, otras no tanto—, indemnizaciones en efectivo y “compensaciones” territoriales; luchas partidistas; conflictos entre asentamientos “regulares” e “irregulares”, o entre católicos y conversos a ideologías de corte protestante, que pululan como hongos en los asentamientos selváticos. Luchas que dividen a sus pobladores y sustituyen antiguas alianzas comunales por un individualismo radical. Es, a la vez, albergue de contingentes armados tanto insurgentes como contrainsurgentes, vía para el tráfico de drogas e indocumentados, y laboratorio de numerosos proyectos —millonarios algunos— que una y otra vez parecen destinados al fracaso.

Del millón y medio de hectáreas de bosque original, apenas sobrevive una tercera parte. En las cenizas de las otras dos yacen sepultados muchos de los sueños que el historiador invoca en su texto. Un mismo *humus* sirvió para nutrir las expectativas de algunos que, tras años de esfuerzos por organizarse y dar la batalla, lograron, en cierta medida, convertir algunos de sus anhelos en realidades, mientras que en otros casos funcionó para incubar auténticas pesadillas, como fue el caso de no pocos de aquellos sueños de naturaleza conservacionista.

Si hemos de atenernos al símil elegido, el último panel de la obra pictórica-legendaria e histórico-literaria del flamenco de Vos se correspondería con la dantesca escena de destrucción plasmada por El Bosco en el postigo derecho de su obra: la Lacandona terminará siendo consumida por el fuego, las vacas, el café, la codicia de las empresas madereras, la insensatez humana y la incapacidad de las autoridades para proteger ciertas áreas de la selva a la vez que alentar la explotación racional de otras, atendiendo a su vocación eminentemente silvícola, a la cual sin duda pueden agregarse otras posibilidades de desarrollo,

incluyendo la turística y la científica, sin “someter la biodiversidad del trópico húmedo a la prospección con fines lucrativos”.⁵

De darse ese proceso de destrucción irreversible, junto con el entorno natural terminarán por desaparecer las formaciones culturales que florecieron a su amparo, aprendiendo a sustentarse de ella a la vez que velaban por su mantenimiento. Hoy, los choltís lacandones han pasado a ser un mero recuerdo en la mente de algunos investigadores, y la singular etnicidad de los lacandones de origen yucateco va corriendo ya igual suerte.

Sea como fuere, tendremos que continuar agradeciendo a Jan de Vos la magistral pintura secuencial que nos ofrece de la historia de la selva y todo lo que de denuncia contiene; habrá que reconocer su rigor metodológico, lo exhaustivo de sus fuentes y la fluidez de su relato. Pero, sobre todo, tendremos que agradecer a la Lacandona todo lo que ha posibilitado con su existencia, y la mejor forma de hacerlo es tomar conciencia del hecho y contribuir a rescatar y proteger lo que aún queda; poner manos a la obra a fin de intentar un remedio lo suficientemente plástico para atender a la vez las urgencias ambientales y las sociales. Aun a riesgo de frustrar el tríptico de Jan de Vos, debemos luchar para que su última escena, la de la destrucción final, no llegue nunca a pintarse completa.

Ésa es tarea que nos compete a todos, y en particular a sus colegas y alumnos. Porque Jan no fue sólo investigador y escritor, impartió clases y dirigió tesis de grado y posgrado, a la vez que nos instruyó a cuantos tuvimos el privilegio de escucharle. No se requiere de un pizarrón para ser maestro.⁶

Amante de la polémica y el debate, en las reuniones con amigos y colegas ponía en juego el antiguo esquema escolástico del *lectio, questio y disputatio*, y después de comentarnos algún nuevo asunto o documento descubierto, se enzarzaba en discusiones apasionadas, a veces rípidas, siempre eruditas, sobre la historia local, el dato puntual o los métodos historiográficos y las formas de comunicar los resultados.

⁵ “Donde abunda(ba)n los monos sagrados...”, op. cit., p. 215.

⁶ Parte de sus afanes docentes fue su preocupación por allanar el camino para quienes viniesen después, publicando catálogos donde compiló una inmensa cantidad de documentos que había podido ubicar en archivos como el General de Centroamérica y el General de Indias.

Señalaba, por ejemplo, lo descorazonador que le resultaba la dificultad de encontrar arqueólogos que se preocupasen por poner sus valiosos hallazgos a disposición de los no especialistas en manera atractiva —Carlos Navarrete es verdadera *rara avis*—, el inexplicable desinterés de muchos epigrafistas por aproximarse a la historia y la antropología cuando podrían sustentar en ella tantas hipótesis o desecharlas o, tema recurrente, nos reprochaba a los antropólogos el meternos a hacer historia a menudo sin un manejo adecuado de la metodología, pero por lo común concluía en forma conciliadora —en especial cuando tenía enfrente a la aguerrida Dolores Aramoni.

Puesto que se entrenó para el púlpito no es de extrañar que le apasionaran las labores de difusión y divulgación, por lo que aceptaba gustoso las invitaciones para coloquios, congresos y seminarios, donde sistemáticamente brillaba gracias a sus innegables dotes como conferencista, que a últimas fechas comenzó a combinar con su gusto por el canto, acompañando algunas de sus intervenciones con su guitarra.

Micrófono y pluma en mano se presentó, en cambio, en las dilatadas sesiones entre las instancias de Gobierno, la sociedad civil y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, del que fungió como asesor en el proceso de creación y firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar (1996), doblemente célebres: por su original factura y por no haber sido cumplidos por parte de las instancias gubernamentales.

No sólo los zapatistas le otorgaron merecido reconocimiento. En 1986 obtuvo el Premio Chiapas en Ciencias, en 1992 el Gobierno de Tabasco le concedió el Juchimán de Plata, en 1999 se le otorgó la presea Vito Alessio Robles y en 2005 Chiapas le distinguió de nuevo, esta vez con el Reconocimiento al mérito estatal de Investigación Científica. Particularmente satisfactoria, en tanto que vino del Gobierno belga, fue la condecoración que recibió en 2003 como caballero de la Orden del rey Leopoldo.

Pocos reconocimientos, según me contaba, le produjeron sin embargo un gozo similar al que experimentó cuando en 2001, en un acto multitudinario, se entregaron a representantes de diversas comunidades indígenas ejemplares de su texto *Nuestra raíz*, traducido al tzotzil, tzeltal, ch'ol y tojolab'al, las cuatro lenguas mayances

mayoritarias en el amplio abanico lingüístico del estado, y que escribió para los mayas de Chiapas como un acto de retribución, altamente simbólico, de parte de esa memoria histórica que a menudo hemos expropiado a los pueblos originarios en beneficio exclusivo de una historia pretendidamente única y nacional.



Si, como se titula uno de sus libros, *De lejos vienen los torrentes*, resulta penitencial agradecer a los llanos flamencos el haber propulsado hasta Los Altos y las selvas de Chiapas ese torrente de metodología acuciosa, reflexión erudita, sabiduría propositiva e indudable bonhomía que fue Jan. Único historiador de Flandes que ha sido capaz, hasta donde sé, de poner una pica en territorio chiapaneco. Único de Vos, sin duda, que, tomando en cuenta su amor por Chiapas, su compromiso con la recreación de la historia regional y nacional, y su universalidad, haya merecido ser saludado en alguna ocasión en Chiapas, como: “Jan de Vos, Jan de tú, Jan nuestro”.

*Mario Humberto Ruz
Centro de Estudios Mayas, IIFL
Universidad Nacional Autónoma de México*

THOMAS A. LEE: UN AMIGO DESDE MI MEMORIA¹

El jueves 31 de enero de 2013 llamé por teléfono a Thomas, eran las 7 de la tarde, había estado tratando de localizarle desde mediados de ese mes para invitarlo a participar en el Diplomado “Procesos de cambio en Chiapas”, organizado por el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas; quería que compartiera su gran proyecto sobre el Camino Real de Chiapa a Guatemala. Apenas en diciembre habíamos conversado sobre ello, su entusiasmo era desbordante, planeaba incluir a los habitantes de los diferentes pueblos en él, lo veía como un detonante en beneficio de esas poblaciones.

Cuando tomó la llamada, me dijo “qué bueno que llamaste, aquí está una alumna de historia que quiere hacer su tesis sobre las plantaciones de azúcar de la Depresión Central en la época colonial, ¿qué fuentes históricas conoces?; empecé a sugerirle algunas lecturas y como media hora después me preguntó para qué le había llamado. Entonces le pude explicar de qué trataba el diplomado y su posible participación. Aceptó de inmediato y me explicó que tenía nueva información y documentos que quería que discutiéramos, así acordamos encontrarnos en mi casa el lunes 4 de febrero, porque al día siguiente se iba a la zona chol y Palenque. El día anterior recibí la llamada de un amigo que no sabía cómo decirme lo que había le sucedido a Thomas en Palenque y lo delicada de su situación. A partir de ese momento, Thomas ocupó mis pensamientos, estaba triste, angustiada y enojada; muy enojada por

¹ Texto a partir de las palabras pronunciadas el 18 de febrero de 2014 en el primer aniversario del fallecimiento de Thomas A. Lee, en la ceremonia de los cursos e inauguración de los edificios de la Escuela de Arqueología de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, en la ciudad de Chiapa de Corzo.

lo ocurrido, la ineficiencia de los servicios, la escasa información y mi incapacidad para ayudarlo.

Durante 15 días mis recuerdos de Thomas y su familia, de una amistad cultivada desde los años sesenta del siglo pasado, se entremezclaban con su delicado estado de salud, lo poco que sabía sobre él me lo comunicaban los amigos del Cesmeca-Unicach y Fanny López. Hace un año, recibí la noticia de su fallecimiento por un mensaje de celular de un amigo común. A lo largo de este año Thomas ha estado conmigo, como seguirá estando en mi memoria. Si como escribiera Paul Auster, la memoria es “el espacio en que una cosa ocurre por segunda vez”,² gracias a mi memoria hoy es el día que celebro la vida de Thomas Lee.

Resulta imposible, en unos cuantos minutos, resumir las vivencias compartidas con Tom durante medio siglo de amistad, durante ese tiempo hubo momentos de alegría y de tristeza, de compañerismo, de apoyo, de discusiones académicas, de aprendizaje. Aludir a todo ello resulta imposible, por eso retomo las palabras de Marguerite Yourcenar: “...extraña que es toda existencia, en la que todo fluye como el agua que corre, pero en la que únicamente los hechos importantes, en vez de depositarse en el fondo, emergen a la superficie y alcanzan con nosotros el mar”,³ que me permiten situarme en la época que conocí a Thomas.

Le conocí poco después de la exploración al Cañón del Sumidero en 1962, año en que nació la amistad de Thomas con dos de mis hermanos y de ahí que frecuentara la casa familiar; recuerdo que en una ocasión llevó la película de la expedición, mis padres invitaron a varios amigos y la reunión resultó divertida, pues el español de Thomas era muy pobre y sus explicaciones terminaban siendo jocosas. Creo que fue la primera vez que le llamé la atención sobre su descuido en el uso del español, por supuesto nunca me hizo caso.

Sin duda, la experiencia del Sumidero despertó en Tom la pasión por Chiapas, en su informe de la expedición escribió:

² Auster, Paul, 2012, *La invención de la soledad*, Editorial Planeta, Colección Booket, México, p. 118.

³ Yourcenar, Marguerite, 1985, *Como el agua que fluye*, Ediciones Alfaguara, Madrid, p. 264.

Al fin, el río nos ha mostrado su otra cara. ¿Dónde está nuestro verde y suave amigo de ayer? ¿Por qué con coraje corre ya con color blanco lleno de burbujas, que se rematan contra las rocas, sólo para regresar, desviarse hacia un lado u otro para buscar un camino similar hacia otra roca aún más grande? ¿Por qué brinca, repara, se revela y regresa sobre sí mismo en su búsqueda de una salida más fácil? ¿Qué poder misterioso empuja el agua que viene atrás con tantas ansias que no puede esperar la que va de frente a desalojarse? ¿Serán sólo las burbujas que lo vuelve de verde a blanco puro? ¿Habrá algo del espíritu del agua en su blancura? ¿Cómo se combate una cosa que cambia a cada paso? Miles de preguntas corren por la mente [...].⁴

Cito estas palabras de Tom porque todas las preguntas que se formuló lo revelan como un verdadero antropólogo de campo. En nuestra época de estudiantes, el trabajo de campo y la observación eran fundamentales. Nunca tuvimos vacaciones de verano, ése era el tiempo de salir a trabajo de campo, de confrontar lo aprendido en las aulas —teorías, técnicas de investigación, etcétera— con la realidad, había que salir de los salones a observar, a mirar o prestar atención a aquello que nos interesaba conocer para responder a preguntas de cómo es, está, se hace u ocurre, y a formularse otras de investigación. Fue el Río Grande de Chiapa y su cuenca en donde llevó a cabo importantes investigaciones arqueológicas, lugares que recorrió incansablemente a lo largo del tiempo. Fueron las preguntas de Thomas las que le llevaron con el tiempo a escribir el precioso texto sobre las rutas de comunicación con Tabasco y el norte de Chiapas y sus relaciones con el desarrollo cultural del Chiapas Central, publicado en inglés en 1978 y traducido al español hasta 1989.⁵

⁴ Lee Whiting, Thomas A., 1996, *Una exploración de El Cañón del Sumidero. Informe de la segunda expedición realizada a través de El Cañón del Sumidero, sobre el río Grijalva, Chiapas, México*, Secretaría de Educación Pública del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

⁵ Lee Jr., Thomas A., 1978, "The historical routes of Tabasco and northern Chiapas and their relationship to early developments in Central Chiapas", en Thomas A. Lee, Jr. y Carlos Navarrete (editores), *Mesoamerican communications routes and cultural contacts*, Brigham Young University, Papers of the New World Archaeological Foundation 40, pp. 49-66, Provo, Utah (1989) Rutas históricas de Tabasco y el norte de Chiapas y

Pasaron 16 años entre las preguntas que se formuló en El Sumidero y la publicación de ese texto; sin que ello signifique que descuidó su trabajo arqueológico; significa, más bien, que Tom entrelazaba conocimientos a partir de las respuestas a sus interrogantes sobre diversos tópicos; era obstinado, en el sentido de perseverancia, de empeño, lo que le llevó a la elaboración de proyectos de largo aliento, a pesar de reveses, dificultades, negativas de apoyo, burlas y situaciones peores que tuvo la gentileza de confiarme en momentos en que la tristeza y la decepción lo embargaban; nada de ello le hizo abandonar una idea que consideraba importante.

En alguna ocasión me confió que una de sus grandes ilusiones era encontrar un código prehispánico, me dijo que estaba seguro de que ello no ocurriría, por esta razón tenía el proyecto de publicar los códigos mayas con una bibliografía especializada. Quería que los códigos fueran accesibles en México y ofrecer las herramientas para su estudio. Pasaron 10 años desde que tuvo la idea de esa publicación y de buscar afanosamente quien le apoyara, hasta que en 1984 el Dr. Heberto Morales Constantino, entonces rector de la Universidad Autónoma de Chiapas, invitó a varios académicos, entre ellos a Tom y a quien escribe, a colaborar en el diseño del proyecto del que sería el primer centro de investigaciones en ciencias sociales de esa institución, hoy Instituto de Estudios Indígenas. En esa tarea estábamos embarcados y Tom no abandonaba la idea de publicar los códigos, yo sabía que se acercaba el décimo aniversario de la fundación de la universidad y le comenté a don Heberto sobre el trabajo de Tom, el rector me pidió que le dijera a Thomas A. Lee que presentara su propuesta. Cuando el rector aprobó la publicación, Tom no daba crédito. El libro fue presentado en el auditorio del Museo Regional de Antropología en Tuxtla Gutiérrez, por Roberto Moreno de los Arcos, Mercedes de la Garza y Marisela Ayala; la alegría de Thomas era contagiosa, su perseverancia había cristalizado.⁶

su relación con los desarrollos culturales tempranos de Chiapas central, en *Comercio, comerciantes y rutas de intercambio*, Secretaría de Comercio y Fomento Industrial, México, pp. 149-178).

⁶ 1985, *Los códigos mayas*, Intr. y bibliografía por Thomas A. Lee, Jr., Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas.

Otro ejemplo de su persistencia es el espléndido libro *Ámbar de Chiapas. Historia, ciencia y estética*, publicado en 2004.⁷ Sin duda, la idea nació desde fines de los 60 cuando publicó *The artifacts of Chiapa de Corzo*⁸ y el artículo en coautoría con Carlos Navarrete “Apuntes sobre el trabajo del ámbar en Simojovel, Chiapas”. En el libro reúne trabajos de diversos especialistas que ofrecen una amplia cobertura acerca del ámbar.

Hago un paréntesis sobre este libro, me lo comentó con profunda tristeza y enojo, algo que yo no podía creer; el libro apareció en 2004 publicado con una leyenda que dice: “Con base en la inexistencia en el mercado nacional e internacional de un texto que recopile el historial, el valor científico y la belleza del ámbar de Chiapas, los gobiernos federal y estatal, a través de la Secretaría de Economía y la Secretaría de Desarrollo Económico, editan el libro... el cual tiene por objetivo brindar un marco de referencia cultural e histórico, difundiendo con calidad, a nivel mundial, los múltiples atributos de esta importante joya de México”. Años después dicha edición fue mutilada, quitaron la contraportada y arrancaron las hojas del directorio, una hoja del índice y la presentación del entonces gobernador Pablo Salazar Mendiguchía; me pregunto a quién debemos tanta estupidez.

Imposible abordar toda la obra de Tom, además quién soy yo para evaluar su enorme legado en estudios arqueológicos acerca de Chiapas; pero sí conmino a la Escuela de Arqueología de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas a traducir su obra, a preparar antologías de sus artículos, ponencias y conferencias, dispersas en diversas publicaciones, algunas muy difíciles de conseguir. Me atrevo a tal exhorto porque si algo le preocupó siempre fue devolver a Chiapas y a los chiapanecos los conocimientos generados sobre esta tierra de la que se sentía parte; preocupación y compromiso ético que se tradujo en su siempre generosa disposición para apoyar proyectos de investigación, creación de dependencias académicas y la difusión del conocimiento.

⁷ Lee Whiting, Thomas A. (Coord.), 2004, *Ámbar de Chiapas. Historia, ciencia y estética*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

⁸ Lee Jr., Thomas A., 1969, *The artifacts of Chiapa de Corzo, Chiapas, Mexico*, Brigham Young University, Papers of the New World Archaeological Foundation 26, Provo, Utah.

En sus últimos años daba entrevistas en radio y televisión, impartía clases, dirigía tesis, y como era su costumbre iba de pueblo en pueblo dictando charlas en las casas de la cultura, tratando de devolver a la gente algo de su historia. Cómo le gustaría saber el impacto que tuvieron esas “charlas” pueblerinas; hace poco tiempo Jan y Diana Rus me comentaron su sorpresa de que en el camino a las cascadas de El Chiflón se detuvieron en un puesto de agua de coco y refrescos, atendido por un matrimonio; al conversar con ellos, el señor recordó que cuando era un niño de 4° de primaria Thomas llegó a su pueblo a dar una conferencia acerca de la historia prehispánica de Chiapas, y se quedó allí dos días dando pláticas sobre la historia de la región; ese hombre, de unos 35 años, lo recordaba 25 años después diciendo lo orgulloso que se había sentido del pasado de su región gracias a esas charlas. Estoy segura de que Thomas se sentiría satisfecho y feliz por su esfuerzo al devolver sus conocimientos, pues caló hondo en algunos de sus escuchas y ello permanece en sus memorias.

Thomas era generoso con sus conocimientos y siempre estuvo dispuesto a compartirlos y a debatir, también a guiar por Chiapas a expertos y a novatos, involucrándose y apoyando diversos proyectos de investigación de epigrafistas, arqueólogos, historiadores y antropólogos sociales. Si se trataba de saber algo sobre el pasado o presente de Chiapas, siempre estaba dispuesto a ayudar, sin importar si era un estudiante que empezaba en el campo de la investigación o alguien reconocido por sus aportaciones en su disciplina.

Cuando se proponía algo y lo tenía que escribir no lo detenían sus dificultades con el idioma, así que se presentaba intempestivamente en mi casa, angustiado, trayendo un texto que debía presentar al día siguiente, pidiéndome que le ayudara a corregirlo; la corrección se volvía divertida, pues como me dijo en una ocasión John Clark, el texto estaba lleno de “tomasismos”, que generalmente eran términos en inglés “castellanizados” por Tom; no sólo recurría a mí, también iba con otras personas. Como ésta recuerdo muchas peripecias con Tom, por ejemplo, conocí Toniná con él. Lo que iba a ser un paseo familiar terminó en un viaje juntos, creo que su familia consideró prudentemente no ir pues conocían el sitio. Hoy se visita fácilmente

Toniná; a principios de los 80 no era tan sencillo. Cuando llegamos observé que por el sitio vagaba ganado vacuno y que había que subir por sendas marcadas por las vacas; empecé a resistirme, fue imposible, Tom estaba dispuesto a que yo subiera y conociera el sitio, me propuso ir delante y ayudarme dándome jalones, el trayecto fue difícil, la tierra y las piedras estaban flojas, tardamos horas, ya en la cumbre recibí una de las mejores lecciones sobre urbanismo maya. Bajamos con dificultad “arriando” ganado y muertos de la risa.

Cada paseo con su familia o con él era divertido y al mismo tiempo una generosa clase de geografía, arqueología, botánica y antropología, un intercambio variado de conocimientos; aunque en ocasiones no podíamos ir juntos, siempre nos comunicábamos lo novedoso o lo de nuestro interés. Nuestro interés compartido sobre los zoques nos llevó a organizar, junto con otros colegas, tres reuniones de investigadores del área zoque; la primera en Tecpatán (1986),⁹ la segunda en San Cristóbal de Las Casas (1997)¹⁰ y la tercera en Tuxtla Gutiérrez (2004).¹¹ Estas reuniones fueron posibles no sólo por su vasto conocimiento acerca del área y su pasado prehispánico, sino también por su permanente interés en los zoques actuales.

Dicho interés nació en la época que llegó a Chiapas y vivió en Tuxtla Gutiérrez, ciudad en la que tenía su sede la Fundación Arqueológica del Nuevo Mundo. Allí Thomas combinó su trabajo arqueológico con tareas de antropólogo social, colaborando incluso con los miembros de la Mayordomía del Rosario en la construcción del templo de Copoya y participando activamente en las festividades de dicha asociación. En 1968 trabajó en la región del Río La Venta, explorando cuevas secas,¹²

⁹ Centro de Estudios Indígenas, 1986, *Ira. Reunión de Investigadores del Área Zoque. Memorias*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

¹⁰ Aramoni, Dolores, T. A. Lee y M. Lisbona (coordinadores), *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

¹¹ Aramoni Calderón, Dolores, T. A. Lee Whiting, M. Lisbona G., 2006, *Presencia zoque. Una aproximación multidisciplinaria*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

¹² Lee, Jr., Thomas A., 1985, “Cuevas secas del Río La Venta, Chiapas. Informe Preliminar”, *Revista de la UNACH*, pp. 30-42, Unach, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

en los 90 volvió al cañón de ese río como miembro del proyecto arqueológico que investigaría dentro de él; algunos de los resultados de su trabajo aparecen en el libro *Río de La Venta. Tesoro de Chiapas*.¹³ Preocupado por dar a conocer la historia de esa región se dio a la tarea de convocar a reuniones académicas y a publicar trabajos de él y otros investigadores sobre ella.¹⁴

Sus profundos saberes sobre el periodo Preclásico de la Depresión Central de Chiapas, sus estudios sobre Izapa¹⁵ en la Costa, su permanente interés en la cultura olmeca, su participación constante en congresos y la publicación de sus hallazgos, hicieron de Tom uno de los pensadores más profundos del pasado precolombino de Chiapas; además debemos reconocerle también la insaciable curiosidad científica que lo llevó a abordar diversas temáticas en diferentes regiones con un permanente trabajo de campo. Si pensamos en su obra como legado, debemos a través de ella considerar que junto con sus aportes, nos compartió una serie de inquietudes y propuestas de investigación. Nunca fue un soñador, no se quedaba imaginando en vano en el umbral de su casa, cuando él pensaba algo ya estaba dándole forma en su cerebro y se ponía en acción para conseguirlo.

Ejemplo de lo anterior es su proyecto del Camino Real de Chiapa a Guatemala, con tantas tareas pendientes. Me pregunto durante cuántas décadas fue acumulando información documental y de campo a partir de sus conversaciones con campesinos de la región, sus discusiones con

¹³ Badino, Giovanni, A. Belotti, T. Bernabei, A. De Vivo, D. Domenici e I. Giulivo, 1999, *Río La Venta. Tesoro de Chiapas*, Tipografía Turra, La Venta Associazione Culturale Esplorazioni Geografiche, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado de Chiapas, Padova, Italia.

¹⁴ Del Carpio Penagos, Carlos Uriel y Thomas A. Lee Whiting (editores), 2007, *Historia, sociedad y ambiente en la cuenca del Río Negro, frontera Chiapas-Oaxaca*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; Lee Whiting, Thomas A., D. Domenici, V. M. Esponda, C.U. del Carpio, 2009, *Medio ambiente, antropología, historia y poder regional en el occidente de Chiapas y el Istmo de Tehuantepec*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

¹⁵ Lowe, Gareth W., Thomas A. Lee, Jr. y Eduardo Martínez Espinosa, 1982, *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*, Brigham Young University, Paper of the New World Archaeological Foundation 31, Provo, Utha. (2000 *Izapa: una introducción a las ruinas y los monumentos*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas).

historiadores, antropólogos, lingüistas y arqueólogos, sus constantes recorridos de campo; ¿nació la idea a finales de los 70?, época en que empezó sus investigaciones sobre los pueblos coxoh y la arquitectura vernácula, no lo sé, pero en los últimos años dedicaba todo el tiempo posible a concluirlo, interesado en el conocimiento y también en mejorar las condiciones de vida de los pobladores del viejo camino, a pesar de sus avances, quedan muchos pendientes.

La inauguración, hoy, 18 de febrero de 2013, de los edificios de la Escuela de Arqueología de la Unicach, no fue un sueño de Thomas; él consideraba absurdo que en Chiapas no existiera una escuela de arqueología, no la soñó, puso su mejor esfuerzo y sus conocimientos, tocó todas las puertas necesarias, entusiasmó a colegas y no descansó hasta que se creó la escuela que inició sus labores en una pequeña casa del centro de Chiapa de Corzo, entonces continuó en su empeño de que tuviera instalaciones adecuadas, hoy que se inauguran, además, los cursos, qué mejor homenaje a quien debemos esta escuela.

¿Cómo ve esta vieja amiga a Tom?, hoy lo imagino contemplando desde el cerro de San Sebastián a Chiapa y su río, y a la Escuela de Arqueología, satisfecho de haber vivido su vida; en palabras de Elena Garro:

Aquí estoy sentado sobre esta piedra aparente. Sólo mi memoria sabe lo que encierra. La veo y me recuerdo, y como el agua va al agua, así yo, melancólico, vengo a encontrarme en su imagen cubierta por el polvo, rodeada por las hierbas, encerrada en sí misma y condenada a la memoria y a su variado espejo. La veo, me veo y me transfiguro en multitud de colores y de tiempos. Estoy y estuve en muchos ojos. Yo sólo soy memoria y la memoria que de mí se tenga.¹⁶

*Dolores Aramoni Calderón
Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas*

¹⁶ Garro, Elena, 1992, "Los recuerdos del porvenir", en *La narrativa contemporánea II*, Editorial Patria, México, pp. 1-196.



Willibald Sonnleitner

*Elecciones chiapanecas:
del régimen posrevolucionario
al desorden democrático*

Año: 2012

Editorial: El Colegio de
México, México D.F.

ISBN: 978-607-462-376-5

Páginas: 503

Elecciones Chiapanecas es un libro obligatorio para estudiantes y estudiosos interesados en la transición democrática mexicana. Aunque el estado de Chiapas no figura entre los más importantes a nivel nacional, tiene una de las poblaciones indígenas más grandes del país y es allí donde surgió el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), una de las organizaciones sociales más significativas en la historia moderna mexicana, cosa que no se tiene que subrayar para los lectores de esta revista. Por lo tanto, Chiapas es un lugar ideal para examinar la pregunta central de este libro: ¿hay una tensión inexorable entre la democracia electoral y las prácticas políticas indígenas? Sonnleitner se aproxima a esta pregunta, en parte, analizando los resultados de las elecciones y las encuestas de opinión pública. Sin embargo, va más allá del enfoque típico en las elecciones y el comportamiento electoral en su uso de una variedad de perspectivas metodológicas para interpretar los datos electorales. Mientras la mayoría de los estudiosos de elecciones se enfocan en la dimensión psicosocial del voto —sobre las actitudes, las convicciones y las preferencias individuales— Sonnleitner busca

construir una “sociología multi-dimensional y territorial”. Esta agenda metodológicamente ambiciosa, en esencia, vincula los niveles macro y micro de análisis para explicar el porqué del voto de los chiapanecos, mediante un enfoque específico en el pluralismo creciente de la década de los noventa y en la transición a la democracia electoral de la primera década de este siglo. Esta perspectiva combina las ideas, conceptos y metodologías de varias disciplinas de las ciencias sociales, incluyendo la sociología, las ciencias políticas, la antropología, y la geografía. Más impresionante, *Elecciones Chiapanecas* es la culminación de más de una década de trabajo de campo en Los Altos de Chiapas. Sonnleitner ha escrito un libro amplio y ambicioso que sería de interés para muchos latinoamericanistas y mexicanistas dentro de las ciencias sociales. El libro está escrito de forma clara y coherente y se divide en dos partes centrales con cuatro capítulos cada una: la primera parte se enfoca en Chiapas más ampliamente, y la segunda en Los Altos de Chiapas. El libro incluye un disco compacto con mapas, gráficas y fotografías.

En la primera sección, Sonnleitner sitúa Chiapas dentro de la transición mexicana. A pesar de la tardanza con la que llegó la transición a Chiapas —en las elecciones federales de 1988, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) todavía recibió 90% de los votos válidos en el estado— a principios de 1994, se había vuelto un mosaico de corrientes y facciones electorales. En seis cortos años, Chiapas cambió de ser un bastión priísta a un estado donde cuatro o cinco partidos políticos compitieron regularmente. Sonnleitner argumenta que desde el advenimiento de la competencia electoral al principio de los noventa, los electores chiapanecos frecuentemente cambian su afiliación partidista debido a que el sistema fragmentado de partidos políticos es generalmente carente de fundación programática e ideológica. Es decir, los partidos políticos funcionan más como facciones personalistas que como organizaciones con plataformas y programas coherentes y también estables. Regresando a la pregunta central del libro sobre etnicidad y democracia, Sonnleitner argumenta que la volatilidad electoral y la fragmentación partidista son endémicas por todo el estado; postula que las diferencias electorales dentro y entre las regiones no están basadas en la identidad étnica. Es decir, en términos de las preferencias

electorales, no hay patrones observables entre los distritos indígenas y no-indígenas. Sonnleitner argumenta que las diferencias más significativas que existen en los resultados electorales se dan en la residencia urbana versus rural. En resumen, Sonnleitner rechaza rotundamente el argumento “culturalista” que yuxtapone la política indígena y la democracia occidental. El argumento de Sonnleitner es provocativo: los antropólogos que estudian las regiones indígenas mexicanas han tendido a enfatizar las diferencias entre las indígenas y las no-indígenas más que las similitudes.

Sonnleitner confronta otra pregunta difícil y controversial en la primera sección del libro que ha sido fuente de mucho debate al nivel nacional en México: ¿cuál fue el papel del EZLN en la transición democrática electoral en Chiapas? Sonnleitner nota que el liderazgo del EZLN cambió su posición sobre el voto entre 1994 y 2001. Examinando los datos electorales para las elecciones a gobernador en 1994 dentro de las municipalidades zapatistas, la participación electoral fue de 75%, arriba de la tasa estatal de 67%. En las elecciones municipales de 1995, los líderes zapatistas llamaron a sus bases a no votar, hecho que lastimó al PRD y trajo al PRI al poder. Para los finales de los noventa, el liderazgo zapatista adoptó una postura de no-intervención en el voto, y en 2000 muchas de sus bases votaron por el candidato de la coalición no priísta para gobernador, Pablo Salazar Mendiguchía. Salazar perdió frente al candidato priísta en los distritos zapatistas mientras ganó a nivel estatal. Desde 2001, los líderes zapatistas se han distanciado de la política electoral. Sonnleitner argumenta que hoy día el PRI tiene más apoyo en las regiones históricamente zapatistas —con algunas excepciones— que en el resto del estado —una consecuencia ciertamente no prevista para un movimiento que en 1994 se declaró en guerra contra el gobierno mexicano y la hegemonía priísta.

En la segunda parte del libro, Sonnleitner cambia de un nivel macro de análisis a uno regional y local, enfocado en Los Altos de Chiapas, una región mayoritariamente indígena que ha sido estudiada por legiones de científicos sociales, particularmente antropólogos, tanto nacionales como extranjeros desde la década de los treinta. Durante décadas, los científicos sociales describieron las comunidades indígenas de esta

región como lugares fuertemente unidos alrededor de sus costumbres y rituales indígenas y aislados del resto del estado. Desde la década de los setenta, esta imagen de las comunidades ha sido desafiada por algunos estudiosos quienes han subrayado tanto la relación simbiótica entre las comunidades indígenas y las ciudades no-indígenas que las rodean, como las divisiones serias que dividen a estas comunidades —e.j., entre denominaciones religiosas y clases sociales—. Sonnleitner se sitúa claramente dentro del último campo, argumentando que las comunidades indígenas alteñas son extremadamente diversas; Sonnleitner describe las diferencias significativas aún existentes entre alcaldías dentro de municipios relativamente pequeños. El enfoque de Sonnleitner en la segunda parte del libro analiza la relación entre las prácticas indígenas —a menudo referidas como usos y costumbres— y la democracia electoral occidental. Me impresionaron mucho los estudios profundos de caso en los capítulos cinco y siete de esta sección. En el capítulo cinco, Sonnleitner examina cuatro comunidades alteñas, dos que ejemplifican el pluralismo electoral y acomodo entre los usos y costumbres y el sistema electoral —Chalchihuitán y Huixtán— y dos que han experimentado mucho más tensión y conflicto y donde el pluralismo electoral está mucho menos aceptado —Tenejapa y Zinacantán—. En el capítulo siete, Sonnleitner cambia al nivel micro para examinar a fondo uno de sus cuatro estudios de caso: la municipalidad de Huixtán, que consiste en tres alcaldías pequeñas. Sonnleitner deriva dos argumentos centrales de sus estudios de caso: 1) que cuando los investigadores agregan los datos electorales a nivel de distrito se pueden llegar a conclusiones erróneas sobre el grado de unanimidad en estos distritos cuando son, en efecto, muy diversas, y 2) que cuando los usos y costumbres son ampliamente aceptados en una comunidad tienden a ser integrados al sistema electoral con relativa facilidad. Por el contrario, cuando una parte de la población no acepta los usos y costumbres es más probable que surja conflicto y menos probable que se logre el pluralismo electoral.

En suma, Sonnleitner ha escrito un libro comprensivo y rico en detalle sobre las elecciones en Chiapas. Aun los que estarían en desacuerdo con su interpretación de los datos electorales encontrarían

en ellos mucho de interés a nivel informativo. Algunos investigadores cuestionarían las definiciones de democracia que usa Sonnleitner que se derivan de los estándares y normas occidentales, un enfoque basado en las instituciones formales de la democracia. Según este contexto, los usos y costumbres indígenas a menudo se presentan como obstáculos a la democracia. Este libro no explora definiciones alternativas de la democracia; Sonnleitner no se desvía de las definiciones clásicas liberales que se enfocan en las reglas de procedimiento y en las instituciones políticas.

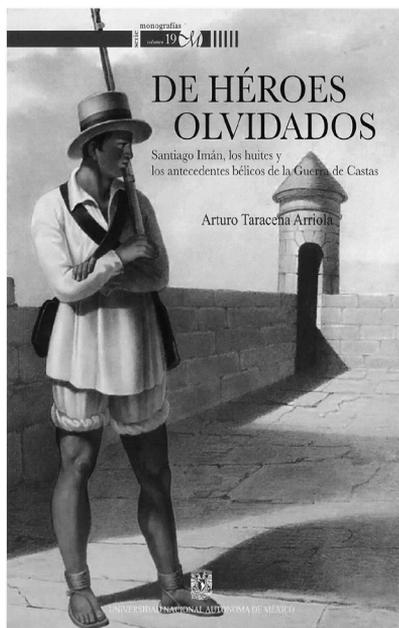
La publicación concluye con una reflexión sobre la diferencia entre el pluralismo electoral y la ciudadanía plena, argumentando que no son la misma cosa y que los obstáculos a la última en Chiapas son reales y desalentadores, especialmente en Los Altos donde las tasas de pobreza son de las más altas en todo México y donde las opciones económicas son extremadamente limitadas. Hay grandes desafíos a la democracia electoral y la ciudadanía en Chiapas: el sistema de partidos políticos es fragmentado; el voto es mayormente faccional; la ciudadanía sigue siendo un concepto abstracto; y las instituciones políticas son débiles. Aunque Sonnleitner es generalmente optimista sobre las posibilidades y logros del pluralismo electoral y la democracia en Chiapas, anota que aun en comunidades donde la competencia electoral es más débil, la gente apoya las elecciones y, por lo general, ve el pluralismo electoral creciente como algo positivo para sus comunidades, aunque no es utópico en su evaluación general. No obstante Chiapas ha cambiado dramáticamente desde 1988 en términos de resultados electorales y competencia electoral, la marginalización y la pobreza que históricamente han caracterizado esta región siguen existiendo.

Shannan L. Mattiace¹

Dept. de Ciencias Políticas

Allegheny College (Meadville, PA, EEUU)

¹ Ph.D. en Gobierno, de la Universidad de Texas, Austin (1998). Profesora titular de ciencias políticas en Allegheny College, Meadville, PA, EEUU; temas de investigación: inmigración México-Estados Unidos; identidad étnica en el sureste mexicano; movimientos sociales mexicanos. Correo electrónico smattiac@allegheny.edu



Taracena Arriola, Arturo

*De héroes olvidados,
Santiago Imán, los huites
y los antecedentes
de la Guerra de Castas*

Año: 2013

Editorial: CEPHCIS, UNAM,
México

ISBN: 978-607-02-4754-5

Páginas: 223

En primer lugar, es necesario señalar que el libro de Arturo Taracena constituye una investigación original acerca de un periodo fundamental en la historia de México y Yucatán. Se trata de una investigación sobre el caudillo, su proceder y su impacto en el regionalismo yucateco, que busca desentrañar aquellos elementos discursivos presentes en la visión que Santiago Imán tuvo de los yucatecos durante el triunfo de la revolución anticentralista de 1840, confrontados con la visión de “lo yucateco” excluyente de los mayas. Se destaca así la presencia de un discurso de identidad regional a partir del diálogo interétnico, opuesto al discurso regionalista expresado por la élite yucateca, que favorecía la propuesta identitaria de un Yucatán para los no indígenas.

Como el mismo autor afirma, el caso de Santiago Imán es un ejemplo que permite abordar la dimensión clientelista y el magnetismo del caudillismo local por medio del análisis de su comportamiento corporativista, su conducción guerrillera y su discurso político en una coyuntura dada y, por lo tanto, los límites del mismo en la mediana duración. Además del rescate de la figura de Imán y el análisis de su discurso, en el texto se aclaran las circunstancias en que Imán armó

a los indígenas y les enseñó el arte de la guerra de guerrillas, así como la manera en que la historiografía decimonónica yucateca fue construyendo su olvido.

Precisamente, una de las principales contribuciones del texto de Taracena consiste en el rescate de la figura de Santiago Imán y el análisis de la dimensión protonacional en su discurso, así como su importancia en la construcción del imaginario yucateco. El autor destaca cómo a partir de las propuestas ideológicas de Imán en torno a las relaciones interétnicas en la historia de Yucatán, éste buscó un consenso entre mayas y yucatecos. De acuerdo con Taracena, el trabajo constituye un acto de reconocimiento a Santiago Imán y su mundo oriental yucateco, en virtud de que su olvido no fue obra de la casualidad sino de la voluntad ideológica de la historiografía oficial yucateca decimonónica, tanto conservadora como liberal.

Los objetivos de Arturo Taracena son claros: en primer lugar, encontrar elementos históricos que amplíen el conocimiento sobre la ideología regionalista que Imán sustentaba y, en segundo, conocer aquellos factores que faciliten entender la lógica histórica con que Imán construyó sus relaciones sociales, como caudillo, con sus lugartenientes, con las masas indígenas, mestizas y negras rurales del oriente peninsular, y con los indígenas de *La Montaña* oriental.

Su hipótesis central plantea que Santiago Imán elaboró un discurso sobre la dinámica de las relaciones interétnicas en la Península, que buscaba un consenso entre mayas y yucatecos. En su opinión, a pesar de que el discurso de Imán era contrario al de la élite de Yucatán, éste tuvo una importancia nodal en la construcción del imaginario yucateco. Dicho planteamiento es francamente novedoso y contrasta con la historiografía tradicional, proclive a ignorar la figura de Santiago Imán o, en algunos casos, más preocupada por estigmatizarla.

Taracena se formula varias preguntas, que son las que guían el relato: ¿Por qué armó Imán a los indígenas? ¿Qué ha quedado en la memoria colectiva de los yucatecos sobre el significado del término *huites*? ¿Cómo fue tratada la figura de Imán en la historiografía conservadora y liberal yucateca? ¿Qué papel jugó la historiografía yucateca en el olvido y la estigmatización de Imán y sus partidarios?

A partir de dichas preguntas, son varios los temas que el autor analiza:

- a) El fenómeno del caudillismo en Hispanoamérica durante la primera mitad del siglo XIX, destacando cómo en las revueltas los intereses regionalistas se mezclaban con las reivindicaciones de orden local. En este contexto enmarca la revolución federal encabezada en el oriente de la Península de Yucatán por el capitán de milicias Santiago Imán, entre 1839 y 1840.
- b) El problema del caudillismo y el clientelismo, como manifestación de la dificultad de las prácticas liberales en Latinoamérica a lo largo del siglo XIX. Asimismo, la manera en que el caudillismo y el clientelismo activaron estructuras particulares de control político y económico.
- c) La dificultad de los caudillos para construir alianzas y sentido de pertenencia en torno a lo nacional, derivada del tipo de relaciones autoritarias y patrimonialistas.
- d) El tema del bandolerismo social en Yucatán, así como el papel jugado por la geografía y el espacio en dicho proceso.
- e) El papel de los indígenas y su relación con las armas.
- f) La dimensión espacial del oriente peninsular.
- g) El magnetismo de Imán, su discurso político, sus intereses, sus prácticas caudillistas, su papel como caudillo regional.
- h) El discurso étnico de Imán y la limitación de sus alcances en el espacio y en el tiempo.
- i) *La Montaña* oriental y sus habitantes, como zona de refugio y, al mismo tiempo, frontera cultural y natural.
- j) La relación entre historia y memoria en el ámbito de la historia decimonónica yucateca, que evidencia el enfrentamiento a lo largo del siglo XIX con diversas memorias e identidades narrativas.

La narración va llevando al lector de la mano por los distintos momentos que enmarcan el proceso: Primero, se hace una exposición de la irrupción de Santiago Imán en la historia yucateca. Para ello, se elabora una reconstrucción de la vida y la figura de Imán a partir de una serie de fuentes documentales. Asimismo, se ofrece una explicación precisa acerca de las motivaciones ideológicas que tuvo Santiago Imán como oficial de milicias del oriente de la Península, para plantear un contradiscurso al expresado por la élite yucateca sobre la dinámica de las relaciones interétnicas.

Con base en los documentos del Archivo de la Defensa Nacional, en un segundo momento se analiza la evolución militar de Imán y sus tropas insurgentes durante la campaña de 1839-1840. En este análisis se entremezclan sus relaciones sociales con el ejército, las milicias, las autoridades locales, los campesinos mayas y las castas presentes en el nororiente peninsular. Destaca la capacidad de Taracena para abordar los detalles del proceso y, al mismo tiempo, establecer una línea de análisis coherente y consistente.

Más adelante, se enfatiza la dinámica espacial seguida por la gesta libertadora de Imán, la cual había ido del oriente hacia el occidente de la Península de Yucatán. Al mismo tiempo, se remarca la necesidad del caudillo de refugiarse en espacios de frontera, donde la estructura institucional era débil y el régimen de propiedad ambivalente. Arturo Taracena indaga también acerca del fenómeno de la territorialización de la línea fronteriza por parte de los yucatecos en vísperas de la Guerra de Castas y profundiza en torno al estudio de los *huites*, habitantes armados de la montaña nororiental, quienes cumplían acciones de guerra irregular.

Al exponer el argumento central del texto, se aborda la dimensión simbólica del discurso imanista y el carácter novedoso de este discurso protonacionalista, el cual aludía a una raíz compartida, frente a la imagen de un Yucatán blanco que seguía siendo esencial en el imaginario de la gente letrada. Destaca el análisis comparativo que realiza Taracena entre los procesos regionalistas con tendencia al separatismo, que tuvieron lugar tanto en México como en Guatemala en las décadas de 1830 y 1840. De manera precisa, se hace la distinción entre el papel de los indígenas guatemaltecos, que desde un principio apoyaban a la élite criolla de la ciudad de Guatemala y al partido que los representaba, mientras que, en el caso de Yucatán, el apoyo indígena inicial estuvo del lado del bando federal en contra de los centralistas peninsulares, aliados a Santa Anna. Aunque, en ambos casos, señala Taracena, tanto Carrera como Imán desarrollaron relaciones de clientelismo basadas en la autoridad, el compadrazgo, las deudas, el manejo de la justicia, etcétera.

El autor dedica un espacio al análisis del olvido de Santiago Imán, la condena a sus planteamientos y la reivindicación de su legado. En él se discute su propia marginalidad durante los últimos diez años de

su vida, la falta de valoración de sus planteamientos por parte de sus pares en la coyuntura separatista y la condena historiográfica posterior. En este marco, Arturo Taracena ubica el estigma que lo acompañó, tanto en vida como después de muerto, en torno a su responsabilidad en la alianza con los mayas y al derrotero violento que tomaron con la rebelión de 1847. Para desentrañar esta problemática, reconstruye con detalle cómo la historiografía yucateca fue justificando tal olvido y cómo el tema estuvo prácticamente ausente en la historiografía mexicana dedicada al análisis de los asuntos de Yucatán.

Sus conclusiones se derivan de los temas planteados a lo largo del texto y recogen sus principales preocupaciones: la fractura social y política entre el occidente y el oriente peninsular; la falta de una fracción política liberal que les sirviera de aliada; la falta de cohesión y disciplina de la estructura militar comandada por Imán; la disputa del poder militar de Imán en el seno del ejército yucateco; la dinámica de lealtades que fomentó Imán a partir de su conducción militar; las dudas del propio Imán sobre su fidelidad al federalismo; el giro que tomaron las negociaciones con México; los sucesos violentos de 1843; el crecimiento de la dimensión del espectro secular de un levantamiento indígena en el imaginario de la élite yucateca; los tipos de levantamientos rurales en la Península; la abierta reacción ideológica de la élite yucateca en contra de los planteamientos populistas de Imán; el alejamiento progresivo de Imán de sus bases indígenas; el hecho de que la sublevación se diera precisamente en la frontera oriental; el hecho de que Imán no participara de forma importante en la guerra en contra de los rebeldes mayas; la voluntad política de la historiografía conservadora y liberal yucateca, en el sentido de apuntalar a la figura de Imán como la responsable del estallido indígena; el estigma que cayó sobre los mayas como seres salvajes, producto de la barbarie.

Cabe destacar que al final del libro se presenta un apéndice que es de gran utilidad para el lector, el cual incluye la Genealogía de la Familia Imán-Villafaña, así como la Genealogía Villafaña-Pérez.

De manera especial, el tema de estudio de la Guerra de Castas se ve también enriquecido con este libro, el cual tiene como base un sólido trabajo de archivo, que hizo posible dar cuenta del periodo reseñado con fuentes de primera mano, tanto documentales como testimoniales de la época, muchas de las cuales no habían sido consultadas con

anterioridad. En Francia, Taracena consultó los Archives Diplomatiques de Nantes. En la ciudad de México, consultó la rica documentación resguardada en el Archivo General de la Nación, el Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional, así como en la Biblioteca Nacional. En Yucatán, revisó los fondos del Archivo General del Estado de Yucatán, el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, el Archivo Parroquial de la Catedral de Mérida, la Biblioteca Carlos R. Menéndez, el Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán, así como el Fondo Rodolfo Ruz Menéndez del CEPHCIS. A ello se suma la consulta de los materiales del Museo de la Guerra de Castas, en Quintana Roo. A todo lo anterior debe agregarse la revisión exhaustiva de la hemerografía de la época, así como de una vasta bibliografía especializada en historia de Yucatán y de México. Todas estas fuentes permitieron a Taracena construir un minucioso aparato crítico que da sustento a sus afirmaciones y fortalece lo novedoso de su interpretación.

En suma, Arturo Taracena nos ofrece un libro relevante, original y de pulcra factura, que aporta conocimientos nuevos y proporciona elementos para la discusión del problema del caudillismo, el análisis de la historiografía regional, el estudio de los intereses de las oligarquías locales y la explicación sobre el papel de los distintos actores políticos y sociales. De aquí que resulte un texto que invita a la polémica, a la reflexión, al diálogo y al desarrollo de nuevas líneas de investigación en el marco de la historia regional de México, en particular en lo relativo a la historia decimonónica yucateca.

Mónica Toussaint¹
Instituto Mora
México, D.F.

¹ Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesora-investigadora del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Temas de investigación: historia de las relaciones México-Centroamérica-Estados Unidos, historia de la frontera sur, historia de la política exterior de México, historia oral de la diplomacia mexicana, problemas de la posguerra en Centroamérica.
Correo electrónico: moniesca@gmail.com

INFORMACIÓN COLABORACIONES

EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades acepta trabajos originales en distintos campos de las ciencias sociales y humanísticas con énfasis, pero no exclusivamente, en Chiapas. Podrán presentarse:

- a) Artículos inéditos producto de investigación.
- b) Documentos originales de archivo con introducción.
- c) Entrevistas o testimonios con introducción.
- d) Reseñas bibliográficas de obras de reciente publicación.

Se recibirán textos inéditos y escritos en español. No deben haber sido enviados simultáneamente a otros medios impresos o electrónicos para su posible publicación. Las contribuciones serán revisadas por el Comité Editorial, posteriormente se remitirán a dos dictaminadores externos especializados en el tema mediante el método de pares ciegos. Si uno de los dictámenes es negativo, el Comité Editorial lo someterá a la opinión de un tercer especialista. Dos dictámenes negativos implican el rechazo del documento presentado.

Las colaboraciones deberán dirigirse a la siguiente dirección:

Comité Editorial del Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas
Boulevard Javier López Moreno s/n,
Centro Universitario Campus III, Edificio B, Barrio de Fátima
CP 29264 San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: **ceditorialiei@hotmail.com**

Página web: **<http://entrediversidades.unach.mx>**

En la versión electrónica se utilizará Word 2007 o 2010. Se indicará claramente nombre del autor o autores, institución, dirección institucional o particular a la cual se pueda enviar correspondencia; números telefónicos, fax y correo electrónico para recibir comunicaciones.

Presentación de originales

Los trabajos han de cumplir necesariamente los criterios editoriales de la revista.

1. La extensión de los artículos será de 20 a 30 páginas a doble espacio, márgenes de 2.5 cm, incluye bibliografía citada, fotos, mapas, figuras, gráficos y cuadros. Los documentos con introducción tendrán como máximo 20 páginas, las reseñas y crónicas de 5 a 10, y las entrevistas no superarán 35 páginas.
2. El texto se presentará en Word, letra tipo Times New Roman de 12 puntos y 10 puntos en las notas a pie de página, de igual manera 10 pts en las citas de más de cinco renglones —márgenes 1.75 y 16 cm—, dejando una línea en blanco antes y después.
3. Se anexará un **Resumen** con máximo 150 palabras y **Palabras clave**: de tres a cinco, distintas a las contenidas en el título. Luego se agregarán en inglés el **Abstract** y las **Keywords** correspondientes.
4. Las reseñas de libros deberán incluir la ficha bibliográfica completa con ISBN y la imagen de portada de la obra reseñada en formato JPG, resolución mínima 300 DPI.
5. El uso de notas a pie de página estará destinado a añadir información complementaria. Las referencias se incorporarán en el cuerpo del texto. Se emplearán números arábigos consecutivos volados.
6. Las ilustraciones —fotografías, mapas, figuras— deberán presentarse por separado, indicando en el texto el lugar donde incluirse. Las fotografías y otras ilustraciones electrónicas en formato JPG con una resolución mínima de 300 DPI.
7. Los cuadros, gráficos, tablas, mapas, se escribirán como “Figuras”, deberán presentarse por separado, con título en encabezado y señalamiento de Fuente al pie de dicha figura.

8. Referencias bibliográficas en texto: autor, año: página(s); (Ruz, 1992: 125). Se empleará (ídem: 126) e (ibídem) y otros en letra redonda.

9. Las referencias bibliográficas completas se colocarán al final del texto con sangría francesa bajo el título **Bibliografía citada**. Se presentarán en orden alfabético del primer autor, y en caso de haber más de una obra, ordenado según año de publicación.

10. Referencia de libros

Collier, Jane, 1995, *El Derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS, Unicach, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Instituto Nacional de Geografía, Estadística y Vivienda, 1991, *VII Censo Ejidal*. Chiapas, México.

11. Referencias de capítulos o trabajos en obras colectivas

Collier, George, 1992, “Búsqueda de alimentos y búsqueda de dinero: cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas”, en Cynthia Hewitt de Alcántara (compiladora), *Reestructuración económica y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta*, El Colegio de México, México, D. F., pp. 183-221.

12. Artículos

López Leyva, Miguel Armando, 2008, “Los movimientos sociales en la incipiente democracia mexicana. La huelga en la UNAM (1999-2000) y la marcha zapatista (2000-2001)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, julio-septiembre, año 7, núm. 3, pp. 541-587.

13. Referencias hemerográficas

Martínez, Fabiola, “Se otorgará visa temporal a miembros de caravana: INM”, *Diario de Chiapas*, 3 de agosto 2011, p. 15.

14. Tesis

Rodríguez G., Guadalupe, 2006, *Análisis del sistema de producción agropecuario en colonias indígenas de San Cristóbal*, Tesis de Maestría en Agroecología Tropical, Facultad de Ciencias Agronómicas, Universidad Autónoma de Chiapas, Villaflores, Chiapas, México.

15. Documento histórico

a. Manuscrito original de archivo

Archivo General de Centroamérica, 1814, Estados semestrales de causas tramitadas en la Villa de Tapachula. A1. 15-1270-168.

b. Documento firmado publicado

Feria, Pedro de, 1892, Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país, después de treinta años de cristianos, *Anales del Museo Nacional VI*, Museo Nacional de México, México, pp. 481-487.

c. Documento de archivo publicado

Archivo Histórico de Chiapas, 1875, Primera Reseña de los acontecimientos de Catarina de Frailesca, Departamento de Chiapas, Tipográfica El Porvenir a cargo de M.M. Trujillo.

16. Testimonios o entrevistas (dentro del texto)

Entrevista a Juan Pérez, Pantelhó, Chiapas, 20 de octubre de 2011.

17. Publicaciones electrónicas

a. Artículo en revista electrónica

Castro Gutiérrez, Felipe, “ ‘Lo tienen ya de uso y costumbre’. Los motines de indios en Michoacán colonial”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 2003, julio-diciembre, [en línea]

disponible en [http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve= 89803802](http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=89803802) [fecha de consulta: 27 de julio de 2011].

b. Sitio web

Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica, 2011, *Perfiles Municipales 2010*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, disponible en <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx/perfiles/PHistoricoIndex.php?region=106&coption=1#> [consultado en línea el 11 de abril de 2011].

c. Trabajo en disco compacto

McConnell, Wh., “Constitutional History”, en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM] Macintosh version 1.1, McClelland & Stewart, Toronto, 1993.

Cualquier caso no referido anteriormente será contemplado y dispuesto por el Comité Editorial de la revista.

En todos los trabajos enviados se aplicará corrección de estilo acorde con la política editorial del Instituto de Estudios Indígenas.

