



Estudios Políticos

ISSN: 0185-1616

revistaestudiospoliticos@yahoo.com.mx

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

Gómez Peralta, Héctor

LOS USOS Y COSTUMBRES EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE LOS ALTOS DE
CHIAPAS COMO UNA ESTRUCTURA CONSERVADORA

Estudios Políticos, vol. 8, núm. 5, mayo-agosto, 2005, pp. 121-144

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426439533006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LOS USOS Y COSTUMBRES EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS COMO UNA ESTRUCTURA CONSERVADORA¹

Héctor Gómez Peralta

En las comunidades indígenas —dispersas a lo largo y ancho del país— se siguen practicando formas propias de autogobierno y se rigen por sistemas normativos, que han evolucionado desde los tiempos pre-coloniales conocidos como “usos y costumbres”. La clave de la persistencia de estos sistemas normativos en las comunidades indígenas no radica en su marginación ni en una falta de interés por parte de las élites por integrarlos al proyecto nacional.

Aunque estos elementos existen claramente, no bastan para explicar la sobrevivencia de formas específicas de gobierno indígena en la actualidad, y mucho menos su renovación y resurgimiento. De fondo, existe una decisión consciente por parte de un número importante de miembros de los pueblos indígenas de conservar sus propias normas y de crear y defender su identidad dis-

¹ El artículo es un producto de investigación del proyecto “La derecha en México de 1939- 2000”, financiado por PAPIIT.

tinta, aunque existen muchos otros que sí aceptan el cambio y para quienes las tradiciones son una imposición. La fuerza actual de la identidad y organización indígenas en nuestro país se ve a través de la historia como un hilo continuo de resistencia a formas ajenas. Esta lucha ha llevado a la plaza pública debates que antes se dieron casi exclusivamente en las aulas. En aras de defender o atacar a la autonomía indígena, entran a la discusión viejos temas de la historia, antropología, derecho y política. ¿Cómo entender qué es realmente lo indígena? ¿Qué significado damos a la comunidad y cómo definir a la comunidad indígena? ¿Cómo funciona el autogobierno indígena en México hoy y cuáles son sus múltiples modalidades? Las respuestas a estas preguntas nos pueden llevar a un mejor entendimiento del reto mayor: construir un Estado pluriétnico que garantice la plena y diferenciada ciudadanía a un sector negado por la justicia durante siglos.

Una constante en los estudios y la literatura indígena es el lugar central de la comunidad, tanto en su vida cotidiana como en su cosmovisión. Diversos antropólogos situaron la comunidad en el centro de sus estudios sobre Mesoamérica comenzando en los años treinta, y han seguido con este enfoque. Sin embargo, no todo el mundo está de acuerdo en sus interpretaciones básicas de lo que es la comunidad indígena, ni mucho menos en sus orígenes, su historia o su futuro.

Floriberto Díaz, antropólogo mixe de Tlahuitoltepec y dirigente del movimiento indígena en Oaxaca hasta su muerte en 1995, define la comunidad “para nosotros, los propios indios” como:

- Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión.
 - Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra.
 - Una variante de la lengua del Pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común.
 - Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso.
-
-

- Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.²

Díaz, junto con muchos otros antropólogos, insiste en que la comunidad se define más allá de sus aspectos físicos o funciones básicas.

No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino personas con historia, pasado, presente y futuro, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda.³

Define a la comunidad como un foro para el desarrollo humano, conjunto con el mundo natural, reflejando así un concepto fundamental de la cosmovisión indígena en muchas partes del mundo. Se considera que el ser humano, sin la vida comunitaria, sin seguir el pasado heredado y sin reproducir las acciones del resto de los miembros de la comunidad, no se desarrolla; sólo dentro de ella se es todo, fuera de ella se es nada.

Para los indígenas Chamulas en el corazón de Los Altos de Chiapas, la comunidad es *una sola unidad*, o utilizando sus propios conceptos: una sola alma. Ser una sola alma *obliga* a tener un pensamiento único, incapaz de aceptar la diferencia en su interior.

Esta sola alma es un “esquema de orientación al problema de significado”, como expresaría Talcott Parsons, con el hecho de que es un esquema único y pretendidamente inalterable, idílica y románticamente colectivo, por lo que niega lo individual, que no reflexiona sobre sí mismo y que se fundamenta en la insistencia no comprobable de que tiene origen en el México prehispánico; porque la comunidad indígena, tal y como la conocemos, es una creación colonial, claro, fusionándose con elementos prehispánicos (los cuales también han sufrido múltiples modificaciones

² Floriberto Díaz, “Comunidad y communalidad”, documento inédito, 1995.

³ *Idem*.

debido a las guerras entre los indígenas desde antes de la Conquista), es prácticamente imposible saber qué usos y costumbres son originarios y cuáles no.

Esta definición destaca las diferencias fundamentales entre la comunidad indígena, y sus múltiples variantes, y el concepto occidental de comunidad política, el cual se refiere a un asentamiento de individuos gobernados por el mismo sistema político. El *Diccionario de Política* de Norberto Bobbio ofrece la siguiente definición de comunidad: “La comunidad política es el grupo social con base territorial que reúne a los individuos ligados por la división de trabajo político (...) definido por la distinción entre gobernantes y gobernados”.⁴ Los miembros de una comunidad política pueden o no compartir una visión del mundo, una religión o una cierta orientación hacia la tierra, ya que estos elementos no son los que definen su pertenencia a la comunidad. Se incorporan a la entidad como individuos y gobernados y no necesariamente comparten una identidad comunitaria global. Por otro lado, bajo la definición de la comunidad natural (e indígena) los miembros de la comunidad comparten intereses, actividades y perspectivas, lo cual conforma un sentido de identidad compartido por los habitantes y que deriven de su pertenencia a la comunidad.

La discusión sobre los orígenes gira en torno al peso relativo que se asigna a las continuidades *versus* las rupturas. Los estudios en los cuales se enfatizan la ruptura y reconstrucción de la comunidad indígena analizan estructuras políticas específicas y mecanismos de vinculación al exterior y concluyen que la forma actual de las comunidades indígenas es una construcción relativamente nueva.⁵ Desde luego, la Conquista trajo consigo rupturas de la vida

⁴ Norberto Bobbio, *Diccionario de Política*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1985, p. 330.

⁵ Miguel Alberto Bartolomé, “El antropólogo y sus indios imaginarios”, *Ojarrasca*, núm. 6, octubre de 1997, suplemento de *La Jornada*, p. 8.

mesoamericana que no pueden subestimarse. Fueron tres factores principales los que cambiaron definitivamente a las comunidades indígenas y contribuyeron a la construcción de la forma que tienen actualmente. Primero, las epidemias que borraron poblaciones enteras y diezmaron muchas más. Segundo, el proceso de colonización que reubicó grandes sectores de la población para desmantelar los centros urbanos y establecerse en comunidades rurales. Esta política colonial se cita con frecuencia para sostener la hipótesis de que la estructura básica de las comunidades indígenas de hoy es una creación de la Corona española. El tercer elemento pos-Conquista viene de la imposición de formas políticas y sociales (los trajes regionales que tanto se veneran, fueron impuestos por los conquistadores para diferenciar a los miembros de una comunidad con los de otra) y la llegada de la Iglesia católica.

La crítica a concepciones de la comunidad indígena, hecha por algunos estudiosos del tema, advierte de una tendencia hacia la “especialización” o “mitificación” de ésta, sobre todo por parte de algunos dirigentes del movimiento indígena. Dice que la centralidad de la comunidad en la visión comunal de la lucha indígena ha dado lugar a una justificación de prácticas tradicionales, basadas en la supuesta conservación del pasado prehispánico. María Teresa Sierra advierte que el discurso esencialista conlleva el peligro de absolutizar la identidad y entenderla como sustancia y no como expresión de relaciones sociales históricamente construidas y negociadas, y concluye que el

que la costumbre o la tradición adquieran legitimidad para justificar la diferencia tiene que entenderse como el reconocimiento en la coyuntura contemporánea de prácticas y discursos que tienen un sentido actual para la colectividad.⁶

⁶ María Teresa Sierra, “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, en *Alteridades*, año 7, núm. 14, 1997, p. 133.

Las formas de autogobierno de la comunidad deben de ser reconocidas como prácticas en un proceso constante de cambio y cualquier esfuerzo por conservar los usos y costumbres como herencia precolombina, que resiste adecuaciones a la experiencia actual, puede ser contraproducente, como en el caso de obstaculizar la participación de la mujer por el simple hecho de que así lo marca la tradición desde tiempos ancestrales.

Las castas en Los Altos de Chiapas

Se denominan castas a aquellos segmentos de la población de la América hispana, formados cada uno de ellos por individuos procedentes del mestizaje entre españoles, indígenas y negros traídos de África, que tuvo lugar desde el mismo inicio del periodo de dominio colonial, a partir de finales del siglo XV. En la actualidad existe este tipo de diferenciaciones en la región de Los Altos, la cual consiste en:

Los ladinos constituyen la población mestiza concentrada en San Cristóbal de las Casas, el mayor centro comercial de Los Altos de Chiapas. Los indígenas forman las poblaciones tribales de la zona rural de San Cristóbal. Los ladinos pertenecen a la cultura nacional mexicana; los indígenas son de cultura maya. Los matrimonios entre los grupos son poco frecuentes, pero cuando se dan son entre un ladino y una mujer indígena, nunca un indígena se casa con una mujer ladina.

Biológicamente e institucionalmente caracterizadas, las castas están en una relación jerárquica explícita, con el indígena subordinado al ladino. La frontera entre castas es una división dual de la sociedad en grupos que contrastan en casi todos sus aspectos.

Los contrastes sistemáticos entre indígena y ladino son más notables en Los Altos de Chiapas que en cualquier otra región de México. Estos contrastes existen en muchos niveles: en el com-

portamiento que identifica la afiliación grupal de los individuos, en los esquemas económicos y de poblamiento, en las instituciones sociales y en la visión del mundo y de la ideología.

El lenguaje y el atuendo delimitan claramente la pertenencia a una determinada casta. A pesar de cuatro siglos de dominación española, el *tzotzil* o el *tzetzel* son los únicos idiomas de unos 113 000 indios serranos y el idioma materno para, quizás, la mitad de otros tantos, que han aprendido los rudimentos del castellano en escuelas o a través del comercio. Los ladinos, por el contrario, hablan el castellano desde su más tierna infancia.

La vestimenta también identifica la posición social. Los ladinos usan ropas distintas: pantalones y camisas, faldas y blusas, ya sea de tela o confeccionadas de fábrica. Los trajes indígenas varían de un municipio a otro, pero las coloridas vestimentas bordadas o tejidas a mano o los sombreros festoneados de cintas del uso tradicional, son imposibles de confundir con sus contrapartes ladinas. “Los ladinos, desde la Conquista, forman el otro grupo étnico predominante en Los Altos de Chiapas. Ladino es todo aquel que hable español, vista ropa europea y no participe en la vida de una sociedad indígena”.⁷

El conquistador del siglo XVI creía que la civilización era equivalente a la vida de aldea o ciudad, y se propuso reorganizar las poblaciones nativas dispersas, alrededor de centros urbanos. En Los Altos de Chiapas, esta política circunscribió unidades administrativas que han sobrevivido en los actuales municipios indígenas, pero, en general, el empeño por reorganizar las poblaciones indígenas no tuvo éxito. Típicamente, un municipio *tzotzil* o *tzetzel* tiene un centro ceremonial y político donde se alojan los funcionarios públicos civiles y religiosos, que han dejado su vida normal en los parajes para servir a su comunidad durante un año. Dicho centro

⁷ Williams Holland, *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1990, p. 9.

también puede tener una población permanente, aunque generalmente el volumen mayor de la población del municipio habita en conjunto de parajes formados de un modo disparejo y ampliamente diseminados.

El tipo de asentamiento ladino difiere del indígena en su adhesión a los conceptos españoles fundamentales de la vida social. El establecimiento rural es estilo rancho. Sin embargo, los ladinos prefieren el poblado verdaderamente "civilizado", necesariamente urbano. Sus ciudades y pueblos son nucleados y compactos, con su red de calles rectilíneas centrada en el ayuntamiento, la plaza central, el mercado y la iglesia principal.

La vida familiar indígena por lo general se limita al grupo de descendencia local y en raras ocasiones se extiende fuera del paraje de nacimiento. A medida que los hijos de una pareja llegan a ser adultos, los varones se casan y se trasladan a viviendas construidas junto a la casa paterna, mientras que las hijas, una vez casadas, se van a vivir a la casa de sus maridos. Los resultantes agregados de hogares masculinamente centrados y vinculados por la línea paterna pueden continuar produciendo y consumiendo como una unidad y funcionando como un bloque en la organización del paraje. El parentesco ladino es idealmente bilateral, con una capa de patriarcado español y la norma de los dos sexos. Entre los ladinos pobres, las familias madre-hijo en las cuales un núcleo de mujeres, las madres y sus hijas, constituyen el soporte de una unidad doméstica mantenida en parte por varones cuyas actividades pueden llevarlos lejos de la casa, a otras regiones e incluso a otros estados.

La típica familia indígena subsiste del sistema de cultivo del maíz de desmonte y quema, propio de las tierras altas. Allí donde la presión demográfica es mayor, los indígenas, o bien intensifican el uso de la tierra sustituyendo el dejar las tierras en barbecho⁸

⁸ Barbecho, en agricultura, se denomina así a una tierra de labor que se deja sin sembrar durante una o varias temporadas. Es una práctica tradicional en todos

por la horticultura, complementando sus tierras labrantías con el arrendamiento de las milpas de las tierras bajas, o buscando ingresos de otras fuentes, tales como el trabajo asalariado para ladinos o la producción de artesanías caseras. Mientras que algunos ladinos cultivan para su subsistencia, los habitantes urbanos son en su mayoría comerciantes y sus mercancías pueden ser vendidas a los indígenas por medio de tiendas o de vendedores. Velas, sándalo, reatas de henequén, fuegos artificiales, herramientas, pan, ladrillos, tejas y carne de res son algunos productos ladinos por los cuales los indios intercambian maíz, frijol, leña y carbón, frutas, huevos, verdura y hortalizas y otros artículos de primera necesidad. La mayor parte de las empresas ladinas son a escala de industria casera, pero unas pocas industrias son de las familias ladinas más ricas, como la del cultivo de la caña de azúcar en las tierras bajas, transformada luego en melaza, azúcar blanca y ron destilado, para la distribución regional y nacional.

Vista como un todo, la relativa posición de los indígenas y los ladinos en el sistema productivo está bien definida: los indígenas aportan productos de primera necesidad, víveres y potencial humano para el consumo; los ladinos los convierten en productos derivados para su redistribución en el comercio o industria.

La penetrante división entre indígena y ladino se extiende al reino de las ideas. A partir de la instrucción escolar, los ladinos toman conciencia de su relación con el estado de Chiapas, la nación mexicana y otros países. La visión indígena del mundo ha conservado la mayoría de los componentes de la antigua cosmología maya. La Tierra es un plano rectangular sostenido en sus ángulos

aquellos lugares en donde no existe una rotación de cultivos; sin embargo, se considera innecesario cuando existe una rotación apropiada. Si se utiliza el mismo tipo de cultivo año tras año, las sustancias extraídas del suelo serán las mismas, con lo cual éste se empobrece, pero si se deja reposar el suelo, por medio de las diferentes labores, agentes atmosféricos y las plantas que crecen de forma natural, los nutrientes se recuperan de nuevo.

por espíritus. Paralelos a la Tierra existen varios planos infernales separados. Entre cada capa pasan las franjas del paraíso, son las rutas por las que transitan el Sol, la Luna y otros espíritus celestiales. Las deidades que residen en la Tierra proporcionan lluvia para la agricultura, vientos y rayos; los agentes del mal son los causantes de las enfermedades y la muerte a través de la pérdida del alma. El hombre vive con el temor esencial hacia el orden cosmológico y planea su vida de manera que pueda mantener una precaria armonía con dicho orden. Así pues, mientras los indígenas nominalmente son católicos, su religión ha combinado el catolicismo con la cosmología fundamental maya, que los ladinos reconocen como diferente de la propia pero que rara vez entienden.

Los estilos de vida indígena y ladino son separables en sus axiomas básicos y en sus principios de organización; la vinculación entre ambos sistemas se produce en la esfera de la economía y la producción; sin embargo, en el ámbito de la cultura están totalmente separados. El sistema dual es de tipo casta, en el sentido de que el cambio de una a otra forma de vida resulta prácticamente imposible. La pertenencia a un grupo parecería estar determinada por el nacimiento, y los participantes del sistema la objetivan en forma de contrastes esencialmente raciales.

Usos y costumbres de la región

El tequio

El tequio es una costumbre muy común en las comunidades indígenas, consiste en la realización de un trabajo totalmente obligatorio para los miembros de la comunidad en obras de uso comunitario como puede ser la construcción de un centro ceremonial.

En una ocasión, un miembro del EZLN me dijo:

Los usos y costumbres no los inventamos nosotros pero, eso sí, gracias a esta normatividad sobrevivimos. Ciento veinte hombres dan su tequio gratis. Sería un dineral para el gobierno pagarles... Claro que nos afecta la carestía, el maíz no basta, pero no tenemos deudas, tenemos un pueblo alumbrado, y tenemos nuestra tortillería. El apoyo mutuo dentro de la comunidad, los tequios y las cooperaciones de los comuneros son fundamentales...

Es increíble que se considere como positiva una práctica que fomenta el incumplimiento de las obligaciones del gobierno, y al quedar la realización de las obras públicas fuera de las manos de las instituciones del Estado, quedan a disposición de los caciques locales los cuales utilizan las obras realizadas con la mano de obra esclava de su clientela para quedar bien con los blancos o mestizos. Quienes deciden qué tequio hacer, qué es o sería bueno para la comunidad son unos cuantos, aquellos que detentan mayor prestigio no con base en sus méritos personales, sino por la familia a la que pertenecen o sus relaciones con los poderosos de afuera de la comunidad, y sus decisiones son incuestionables. Éste es el punto que considero central con respecto a esta práctica del tequio: la voluntad de los trabajadores no cuenta para nada.

Es verdad que raramente se llegan a presentar casos donde algún miembro de la comunidad se niega a prestar servicio de tequio, pero debemos tomar en cuenta que se debe a que todos ellos saben lo que les ocurriría si se negaran:

los caciques comerciantes explotan a los campesinos indígenas pobres obligándolos a realizar trabajos muy duros y cobrándoles fuertes cooperaciones para la realización de las fiestas tradicionales (...) la negación a participar en el sistema de cargos va acompañada de la negación a la curación por medio de los iloles (chamanes curanderos), el abandono del consumo del alcohol y de velas que contribuyen a reproducir el poder de los caciques.⁹

⁹ Isabel Pérez-Enriquez, *Expulsiones indígenas*, México, Ediciones Claves Latinoamericanas, 1989, p. 242.

Además, se les toma presos porque es el uso y la costumbre de la región, a pesar de la violación constitucional que esto representa.

Convertirse en evangélico es una forma de salir de las garras de los caciques y de ese sistema de opresión al no tener que realizar las prácticas religiosas tradicionales. Ahora es válido preguntarnos: ¿qué consecuencias trae el tequio en la zona de Los Altos de Chiapas? ¿Quién o quiénes salen beneficiados de este trabajo gratuito que se realiza de manera forzosa? Aclaro que la utilización del tequio como aquí menciono es con referencia exclusiva a la manera de realizarse en la zona de Los Altos de Chiapas por lo cual no contradigo la idea de que en otras zonas indígenas el tequio sí sirva para el desarrollo de la comunidad.

El Sistema de Cargos

Los antropólogos iniciaron en gran escala el estudio de las comunidades mayas en los años treinta. Su presencia desde entonces ha sido tan notable que existe el viejo chiste de que la familia típica de Los Altos de Chiapas está conformada por una madre, un padre, cuatro o cinco hijos y un antropólogo. A pesar de los cambios en paradigmas y, a veces, motivos políticos cuestionables, la multitud de estudios hechos por antropólogos mexicanos y extranjeros han constituido una literatura rica y extensiva para la caracterización y explicación del sistema de cargos. A pesar de que existe una gran variedad de formas y prácticas en el sistema de cargos entre una comunidad y otra, muchos antropólogos concuerdan en sus rasgos fundamentales:

El sistema de cargos está conformado por un cierto número de responsabilidades comunitarias, reconocidos y respetados por los miembros de la comunidad. Los responsables llevan un bastón, símbolo del mandato que les ha dado la comunidad. Los cargos

se turnan entre los miembros adultos, *siempre hombres*, en forma rotativa. Generalmente duran un año, aunque en algunos casos pueden ser hasta tres. Despues, la persona regresa a sus actividades normales y no tiene que responsabilizarse de otro por un tiempo relativamente largo. Los cargos no son remunerados y pueden absorber entre la mitad y la totalidad de las horas laborales.

Los cargos implican gastos personales en la mayoría de los casos. Los miembros de la comunidad que sirven de mayordomos deben patrocinar parte de las fiestas religiosas y pagar otros gastos de la comunidad, además de apartarse de sus actividades económicas y agrícolas durante el tiempo que tome su mandato. Asimismo, reciben compensación en forma de prestigio dentro de la comunidad. Para sociedades occidentales individualistas que explícitamente relacionan riqueza con prestigio, esta compensación puede parecer meramente simbólica; sin embargo, dentro de las comunidades indígenas el prestigio y el respeto tienen un valor real y reconocido.

Los mandatos dentro del sistema de cargos ascienden en prestigio y responsabilidad á lo largo de la que ha sido llamada la escalera cívico-religiosa, porque en el transcurso de la vida la carrera de cargos alterna entre los religiosos y los cívicos. En sistemas aún integrados, los miembros de la comunidad no distinguen entre los dos tipos de responsabilidades. Sus vidas religiosas y cívicas se entrelazan dentro de la cosmovisión indígena en donde almas, animales, plantas y clima, dioses y santos juegan papeles indivisibles e interdependientes.

Los cargos cívicos incluyen desde alcalde, regidores (administradores), encargados de educación y jueces hasta los primeros escalones de policías y mensajeros (alguaciles, topiles, etcétera). Los puestos religiosos son más difíciles de entender, porque sus títulos no tienen contrapartes políticas conocidas en las estructuras políticas occidentales. Sus funciones incluyen cuidado y limpieza de la iglesia y se encarga de la figura del Santo (una estatua de yeso cuya

figura representa la imagen de alguna divinidad de su panteón religioso), entre muchas otras. Estos cargueros organizan y patrocinan las fiestas religiosas. Ya que las fiestas constituyen el medio principal para el desarrollo y conservación de la identidad y cohesión comunitarias, los cargos religiosos tienen peso en el sistema político de autogobierno local y representan poder y prestigio dentro de la comunidad junto con los cargos políticos.

Los cargos dentro del sistema varían. Sin embargo, según la mayoría de los estudios, se dividen en cuatro categorías generales. El aguacil o topil es el primer escalón donde un hombre joven empieza su servicio a la comunidad llevando a cabo tareas de mensajero, policía o custodio de inmuebles públicos. Sus responsabilidades no requieren de gastos personales y son desempeñadas en grupos.

Después de casarse y fundar su familia, un hombre puede ser nombrado mayordomo. Estos son cargos exclusivamente religiosos e implican gastos significativos como el patrocinio de las fiestas. La figura del santo del pueblo puede llevarse a la casa del mayordomo, y allí se mantiene su altar hasta el término del periodo del cargo.

Subiendo la escalera, sigue el regidor, cargo que combina tareas religiosas y políticas. Un regidor se responsabiliza de tareas administrativas, entre ellas, la recaudación de impuestos, la resolución de conflictos y la supervisión del tequio (trabajo comunitario). También participan en nombrar gente a los cargos menores.

El alcalde es el jefe de la administración local. El alcalde representa a la comunidad en sus relaciones con otras comunidades, oficinas gubernamentales, etcétera. Él (nunca una mujer logra este cargo) está encargado de resolver conflictos que no han sido resueltos en niveles inferiores y de nombrar, muchas veces junto con regidores y principales, a los cargos. Esta persona también lleva a cabo funciones religiosas. El alcalde debe haber pasado honorablemente por los otros cargos, y tener las características de ser

tradicional y tener una situación económica relativamente acomodada.

Finalmente, el principal merece el más alto respeto de la comunidad, por haber pasado por todos los cargos y llegado a una posición de mucho prestigio por su historia de servicio comunitario. En algunas comunidades están organizados en un consejo de ancianos conformado por todos o algunos principales de la comunidad. En otras, sirven como autoridades reconocidas. Ellos pueden nombrar *cargos* junto con, o en lugar del alcalde.

Así vemos claramente la dominación que se logra a través del sistema de cargos y que redundará en una economía de prestigio. Efectivamente, aquel que anhela un cargo sabe que invertirá dinero en ello, de lo que posteriormente sacará beneficio al entrar al círculo de la oligarquía.

Es fácil notar que los cargos de rango superior solamente pueden ser detentados por familias influyentes y con dinero para comprar el prestigio que de ellos emanan. Cuando la comunidad asume que sus dirigentes merecen serlo porque han derrochado su dinero para la “costumbre”, aceptan con facilidad las disposiciones de su clase dominante; los dominantes, por su parte, ejercen lo que consideran un poder legítimo emanado de usos y costumbres. Como lo señala el sacerdote López Mariscal, que despacha en San Juan Chamula desde 1994:

Los priostes son, como desconozco un poquito las funciones de ellos, mayordomos y luego les llaman *pashion*; a otros les dicen *pashados*, que quieren decir que ya tuvieron un cargo. Todos los que tienen un cargo son respetados, pero tienen que soltar mucho dinero porque tienen que hacer tres años seguidos la fiesta, pero luego les que da la satisfacción que él ya tiene dominio sobre el pueblo.¹⁰

¹⁰ Ma. Teresa Calderón, *Abusos y costumbres*, FCPyS-UNAM, Tesis de licenciatura en Sociología, 2001.

Muchos estudiosos han enfatizado la importancia de esta institución para integrar la sociedad indígena de varias maneras:

1. Se promueve la homogeneidad social a través de los valores compartidos que la participación en el sistema implican.
2. La participación define las fronteras de pertenencia a la comunidad.
3. El ritual del cargo era un molde dentro del cual la religión nativa podía adaptarse armónicamente con el catolicismo español.
4. La institución tiene un efecto equilibrador de las diferencias de riqueza que de otra manera se acumularían.

Ahora bien, ¿de qué manera se da esta homogeneización social y nivelación de riquezas?

Análisis como los del investigador norteamericano Frank Cancian nos señalan que este sistema funciona en el sentido de convertir la riqueza de los participantes en prestigio, en particular cuando los puestos dentro de los niveles jerárquicos se diferencian en cuanto a sus costos. Puesto que los hombres ricos escogen los puestos de cargo más costosos y prestigiosos, el sistema más bien parece validar la estratificación existente dentro de la comunidad;¹¹ pero se da homogeneidad social porque sólo pueden acceder a los cargos si se comparte la ideología tradicional, puesto que el sistema de cargos es por definición un sistema religioso, sólo los indígenas nominalmente católicos pueden ocupar los puestos; los que no lo son, por ejemplo los evangélicos, son privados del derecho de participar en la vida pública de su sociedad y son tratados como foráneos en su propia tierra, en el mejor de los casos, porque como veremos más adelante, la tradición del lugar normalmente les da un trato más duro.

¹¹ Frank Cancian, *Economics and prestige in a Maya community*, USA, Stanford University Press, 1965.

La nivelación de riquezas puede sonar bien a los oídos de un simpatizante de la igualdad, pero consiste en que, como consecuencia de la idea de una sola alma, en la cual se considera a la comunidad como un ser unitario, excluye toda posibilidad individual de desarrollo. Si por alguna razón algún miembro de la comunidad genera y acumula riqueza, es considerado un individuo peligroso, alguien que atenta contra el “orden natural” que gobierna a la comunidad desde tiempos ancestrales, y a fin de neutralizar su sobreproducción que amenaza la cohesión del grupo, se otorgará a ese indígena un cargo en la jerarquía comunitaria: se gastará su excedente en provecho de la comunidad entera y reingresará así a lo normal (o sea, a la miseria). Pero también puede acusársele de robo o hechicería, ya que entre los tzotzil-tzeltales se tiene la idea de que la acumulación individual sólo puede lograrse a expensas de otro o por pacto con las fuerzas ocultas y los poderes sobrenaturales. La acusación de hechicería es grave, puede llevar hasta la muerte del acusado, en síntesis, ser rico e indio es delito en la zona de Los Altos de Chiapas.

Vemos la doble función en la estructura de dominación indígena que tiene el sistema de cargos:

Para la mayoría empobrecida la ocupación de un cargo costoso se traduce en verdadera ruina y los cargos de alta jerarquía (los más costosos) sólo pueden ser ocupados por los ricos de la comunidad que, lejos de destruir sus excedentes, utilizan el prestigio para afirmar el poder”.¹²

Homogeneidad religiosa (de pensamiento)

En este apartado se analizarán las consecuencias de una ideología

¹² Darío Betancourt, *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de Las Casas*, México, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Autónoma de Chiapas, 1997, p. 57.

que considera que la comunidad es un ser unitario, *una sola alma*, donde el pensar diferente es visto como un peligro hacia la comunidad.

Entre los simpatizantes de los usos y costumbres indígenas existe la idea de que en una comunidad indígena todos conviven en paz y felices, de tal manera que lo único que tendríamos que hacer es no estorbarles y así ellos seguirán por el “buen camino” que su intuición natural les lleve.¹³ Esta actitud romántica del mundo americano precolonial no sólo atenta contra la actitud y los resultados de la ciencia, sino que también impide la plena comprensión de hechos y situaciones. Los pueblos americanos originales tenían conflictos entre sí, no nada más de un pueblo contra otro pueblo, sino al interior de una cultura. Incluso de los mayas, de quienes se difundió por años una visión que los presentaba como un pueblo pacifista por excelencia, sabemos que la guerra jugó un papel destacado en la conformación de sus estructuras políticas y sociales. En Chiapas, la presencia de un pueblo como el chiapaneca, había desplazado a los zoques de sus territorios históricos.¹⁴ Con el tiempo, la repetición se llegó a convertir en tradición. La práctica de la fusión de una cosmovisión religiosa con normas políticas y jurídicas es fundamental para la forma de autogobierno indígena.

Nash escribe que

los aspectos religiosos o sagrados de la jerarquía relacionan la comunidad entera a lo supernatural a través de sus representantes elegidos,

¹³ Para muestra basta un botón: Carlos Sirvent (coord.), *La marcha del EZLN al Distrito Federal*, México, UNAM-Gernika, 2001. Seminario donde prácticamente todos los académicos invitados, muchos de ellos de gran renombre como Alain Touraine, defienden a capa y espada el que los usos y costumbres indígenas sean protegidos usando el poder del Estado mexicano.

¹⁴ Andrés Fábregas, *La resistencia indígena a la civilización occidental*, México, El Colegio de Jalisco, 1995.

quienes actúan como “intermediarios entre la comunidad y la nación, y entre la cosmovisión y la religión locales y la Iglesia Católica.”¹⁵

Los estudios antropológicos sobre la cosmovisión indígena o los calendarios rituales que están en auge en la antropología y los testimonios de los indígenas, dan cuenta del vínculo estrecho entre la religión y la política.

El hecho de que el país fuera predominantemente católico, sobre todo hasta los años treinta, llevó a que fueran pocos los conflictos religiosos dentro de las comunidades indígenas. La homogeneidad facilitó la integración de los cargos religiosos y políticos y fortaleció los compromisos con la comunidad y la armonía social.

En muchas comunidades, una creciente diversidad tiende a presentar un desafío a los tradicionales usos y costumbres. Si en los años cincuenta Wolf determinó que el sistema de cargos sobrevive en “las comunidades cerradas corporativas campesinas” (*closed corporate peasant societies*) hoy pocos argumentarían que tal cosa existe, aun en los rincones más remotos del México indígena. En las comunidades en donde el sistema de cargos permanece intacto, existe el reto de manejar las fuerzas externas: migrantes que regresan a la comunidad, las fuerzas del mercado y el desarrollo del protestantismo.

Los efectos sociales y culturales de la conversión religiosa ya han cambiado el país. Los estudios de censos muestran que en el año 1930, 2.3% de la población se reportó “no-católico” (“protestante”, “judío” u “otro”). El porcentaje se incrementó moderadamente en las siguientes cuatro décadas, aunque en términos absolutos los números fueron significativos, pero, entre 1970 y 1980 el porcentaje saltó de 3.83 a 7.40%. El censo de 1990 reveló que 3.5 millones de mexicanos se identificaban como no-católicos: un

¹⁵ Manning Nash, en Andrés Medina, Prólogo a Leif Korsabek, *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, p. 289.

millón más que en 1980. Para el año 2000 Chiapas se ha convertido en el estado de la República con menor porcentaje de católicos (63%) y mayor de protestantes (22%), el resto se declara sin religión¹⁶ de los cuales no sabemos si son ateos o libre-creyentes.

En lugares donde funciona el sistema de cargos en sus aspectos centrales, el crecimiento en las denominaciones protestantes ha llevado a conflictos en los que se ven elementos de intolerancia religiosa y problemas en cumplir con el compromiso con la comunidad, por otro. Su presencia en las comunidades indígenas, y la tensión entre las formas tradicionales y los Derechos Humanos individuales es uno de los retos más importantes que plantea el protestantismo al movimiento indígena.

Con un velo religioso, la lucha interna por el poder político y económico en Los Altos de Chiapas ha dejado en los últimos 25 años un total de 33 531 indígenas expulsados, entre evangélicos y católicos, de los cuales el 90% es originario de San Juan Chamula. Tras una ligera calma entre 1990 y 1992, la última oleada de expulsiones presuntamente por motivos religiosos inició en junio de 1993. De esta última fecha a abril de 1994 sumaban casi 800 indígenas los expulsados de 18 comunidades del municipio de San Juan Chamula.¹⁷

En los setenta, la asfixia ocasionada por los caciques fue provocando mayor inconformidad y, por ende, mayores expulsiones. La primera agresión franca sucedió en Yaalvacash, en donde fueron agredidos a balazos tres evangélicos. En 1976 se presentó una expulsión masiva y desde ahí ha habido distintos desplazamientos por las hostilidades, sin importar si se trata de Testigos de Jehová, católicos de la Teología de la Liberación, evangélicos o personas que no ingresaron a otra religión pero que sí abandonaron parcial o totalmente la religión tradicional de la comunidad.

¹⁶ Fuente: www.inegi.gob.mx.

¹⁷ Mario Monroy, *Pensar Chiapas, repensar México*, México, Convergencia, 1994, p. 50.

El fenómeno Chamula de expulsión se fue extendiendo a municipios como Mitontic, Zinacantán, Margaritas, Venustiano Carranza, Teopisca, Chenalhó y Chanal, y en general a todo lo largo y ancho de Los Altos de Chiapas:

De la cabecera municipal de San Andrés (...) expulsión de 80 familias de la misma localidad, por profesar la religión adventista del 7º día, en 1980 (...) migración de 21 familias del paraje Santa Martha, también conocido como Manuel Utrilla, Chenalhó, por motivos religiosos, en el año de 1981 (...) migración de 13 familias presbiterianas de Belisario Domínguez, Chenalhó, también por motivos religiosos (...) esta expulsión de presbiterianos presenta otras características. Se trata de una expulsión religiosa, pero no es semejante a la sociedad en San Andrés en contra de los Adventistas. Aquí se trata de una expulsión más violenta que la anterior, ya que en San Andrés se les facilita un camión a los adventistas para que se trasladen a la ciudad de San Cristóbal. En la segunda se les queman sus casas, se les persigue, se les encarcela y los expulsados que se escapan de la cárcel, tiene que huir para cuidarse del maltrato de todo el pueblo enardecido (...) la situación de Belisario Domínguez es quizás la más cercana a los movimientos expulsores de San Juan Chamula, en donde el papel de los caciques ha sido determinante, sin embargo hay que considerar también el papel de los pashados, cuya experiencia guía a la población en su toma de decisiones en las asambleas, así como el de las religiones católicas o no católicas que no comparten la responsabilidad de la mayoría del pueblo en el ejercicio de las prácticas tradicionales.¹⁸

El respeto y reconocimiento por parte del Estado Mexicano a esta costumbre, lejos de dar un paso adelante en la pacificación y progreso de la zona, daría como consecuencia mayor inestabilidad política, puesto que ha sido uno de los motivos del levantamiento armado:

¹⁸ Isabel Pérez-Enriquez, *Expulsiones indigenas*, México, Ediciones Claves Latinoamericanas, 1989, pp. 8-65.

por más de 20 años los indios de Los Altos de Chiapas habían luchado pacíficamente en contra de las expulsiones; fueron escasas las respuestas defensivas de los expulsados. A lo largo de este tiempo unas 30 mil personas tuvieron que abandonar parte de su familia, a su comunidad, su vivienda y sus escasas pertenencias. En estos 20 años los expulsados han clamado justicia a 12 gobernadores chiapanecos y a 5 presidentes de la República; han acudido a todas la instancias de gobierno estatal, nacionales, buscando la paz en sus pueblos, sin encontrar voluntad política para enfrentar a los caciques (...) a los funcionarios que hoy pregonan el restablecimiento del Estado de Derecho en la zona Zapatista, no les importó el desplazamiento obligado de más de 30 mil personas, asesinatos, destrucción de viviendas, encarcelamientos injustos, violaciones tumultuarias, desapariciones, tortura (...) y muchos de ellos (los expulsados) se ven orillados al recurso de las armas.¹⁹

Desgraciadamente, muchos de esos expulsados, al tomar las armas, reproducen esa costumbre indígena:

Después con el alzamiento, los zapatistas endurecieron sus posiciones y obligaron a muchas personas a abandonar sus comunidades, sus casas, su ganado y todo. Esta realidad quedó totalmente en el silencio.²⁰

La intolerancia es parte del devenir histórico de las comunidades indígenas y resultado del anhelo de homogeneidad ideológica para mantenerla “intacta”. El problema de los desplazados es inherente y consustancial a toda persecución de seres humanos por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un grupo social determinado u opinión política y cultural, que lleva al abandono forzoso del lugar, digamos natural de residencia, pero manteniéndose dentro del propio territorio nacional, sin que se pueda —a causa de temores, inseguridades, incertidumbres, des-

¹⁹ Dolores Aramoni, “El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula”, en *Chiapas: el factor religioso*, UACH, 1978, p. 253.

²⁰ Bertrand De la Grande, “El evangelio de Marcos según sus críticos”, en revista *Expansión*, abril de 1998.

confianzas, recelos, intimidación y hasta vergüenza— o se quiera ocupar de nuevo dicho lugar original de residencia. Esto, claro, en el caso de que se conserve la vida, porque la pena de muerte es otra práctica dentro del sistema de justicia indígena de Los Altos de Chiapas.

La mujer en el mundo indígena de Los Altos de Chiapas

La costumbre indígena da papeles separados, tajantes y muy rígidos tanto al hombre como a la mujer. La masculinidad recibe entre ellos primacía ritual y el principio femenino lo complementa. En su cosmovisión, en el recorrido del cielo, la Luna sigue al Sol y tiene la obligación de dejar su desayuno de atole de maíz al Sol todas las mañanas en el horizonte del Este. En general, las relaciones madre e hijo, mujer y hombre son de sumisión dentro de una esfera de interdependencia económica y cultural.

En el caso de la herencia, las mujeres sí son sujetos de derecho tradicional, aunque su herencia pronto se encuentre en manos del marido. En este aspecto, las mujeres indígenas de esta zona gozan de mejor situación que mujeres de otras comunidades indígenas donde a las mujeres se les impide heredar o comprar tierra.

Las mujeres trabajan desde el alba hasta el ocaso, aún así no son sujetos de prestigio ni cuentan con derechos políticos: no ocupan cargos oficiales ni hay Santas que las representen.

En reportajes periodísticos recientes, especialmente en uno realizado para Televisa en época de las elecciones del 2 de julio de 2000, se manifestó que a las mujeres en muchas de las comunidades de Chiapas se les vendía. Los investigadores que han ido a esa zona narran que para los miembros de esas comunidades la palabra venta incluso les molesta, argumentan que se había malinterpretado el concepto de la dote que se da a cambio de la novia (el hecho no se desmiente al utilizar otro nombre).

Recurrió al citado Gossen, quien convivió con ellos 15 meses y quien demuestra desde los agradecimientos una simpatía por la clase dominante, pero a pesar de eso, reconoce que

para concertar la boda, los amigos y parientes del futuro novio empren-
den hasta ocho expediciones nocturnas a la casa de la joven que el
muchacho desea *comprar* y tomar por novia (...) se inician las tentati-
vas respecto del *precio* de la novia y otros regalos que deben inter-
cambiarse.²¹

Ellas mismas declaran:

En Los Altos, zona más tradicional que la de la Selva (...) la incorpora-
ción de la mujer indígena al trabajo social estaba ya en marcha (...) la
construcción de relaciones democráticas al interior de la familia, de
la comunidad y de las organizaciones (...) Esto plantea la necesidad
de cambiar la costumbre y modificar la tradición, ahí donde tradición y
costumbre significan también dominación y segregación de género,
desigualdad y maltrato.²²

²¹ Gary H. Gossen, *Los Chamulas en el mundo del sol*, México, INI, p. 216. El cursivo es mío.

²² Ma. Teresa Calderón, *op. cit.*, pp. 120-121.