

La nueva política de exclusión¹

George Collier

La búsqueda thatcherista de “los enemigos internos”; sus operaciones a lo largo de las distintas líneas de división e identificación de la vida social; ...su enraizamiento en una concepción particularmente estrecha, etnocéntrica y exclusivista de la “identidad nacional”; y sus constantes intentos por expulsar simbólicamente a un sector de la sociedad tras otro de la comunidad imaginaria de la nación —todas estas características son tan esenciales al proyecto hegemónico del thatcherismo como el programa de privatización o el asalto a la democracia local... [Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal*, p. 9]

Introducción

EN APAS LOS CARDENISTAS MONOPOLIZAN los puestos religiosos, mientras que sus oponentes del PRI desdeñan los cargos rituales del poblado por ser inferiores a los de hTeklum, el centro ceremonial. Los partidarios de cada partido afirman respetar la costumbre, a diferencia de los oponentes, que trastocan la tradición al recurrir en su lucha por el poder al ajeno derecho nacional. Los seguidores del PRI, que controla los puestos civiles municipales, preguntan a los cardenistas: “¿Dónde está su presidente? ¿Dónde está su municipio?”, implicando que deberían irse a vivir a otra parte. Aunque los zinacantecos en realidad no se han comprometido a exiliar a los oponentes de la misma forma en que se realizan las expulsiones de protestantes en algunas comunidades del altiplano, la vida política de Zinacantán está adoptando un nuevo discurso exclusionista.

¹ Escrito antes del estallido zapatista en Chiapas.

A nivel nacional, el PRI, que ha sido el partido oficial en México por más de 50 años, se enfrenta hoy a los primeros desafíos serios a su poder. Los candidatos de la oposición, Manuel J. Clouthier del PAN (Partido de Acción Nacional) y Cuauhtémoc Cárdenas del FDN (Frente Democrático Nacional), lograron un apoyo impresionante en las elecciones presidenciales de 1988 contra Carlos Salinas de Gortari, del PRI, sobre todo en las regiones del norte y centro del país. El PRI se declaró victorioso basándose en un sólido apoyo electoral, equivalente al de sus opositores, en las zonas rurales del sur, lo que la oposición considera fraudulento. Al entrar México a la década de los noventa, el apoyo campesino al PRI, sea éste manipulado o real, ya no podrá darse por hecho.

En Chiapas el recién formado PRD (Partido de la Revolución Democrática) de Cuauhtémoc Cárdenas está ya organizando votantes en las comunidades campesinas e indígenas, mientras el PRI toma contramedidas para unificar el apoyo rural y excluir a la oposición.

Las tendencias exclusionistas en estos dos niveles dispares están relacionadas. Comparten un contexto político-económico del ejercicio del poder mexicano en el cual los tropos cooptativos o remunerativos han cedido su lugar a la voluntad de confrontar o coercer. Hasta hace poco, el partido oficial aseguraba para sí un apoyo generalizado mediante la aplicación de programas estatales redistributivos que compraban sucesivamente la lealtad de uno y otro sectores sociales.²

Los dirigentes indígenas de mediados de siglo consolidaron a sus partidarios actuando como intermediarios en programas de reforma agraria, construcción de caminos y educación; pero en los setenta la competencia por las dádivas del desarrollo petrolero agudizó las divisiones faccionales en comunidades como Zinacantán. Ambiciosos proyectos estatales jerarquizaron a los trabajadores asalariados, mientras las élites

² Cornelius, Gentleman y Smith (1989:10-11) discuten tres condiciones de las cuales ha dependido la estabilidad mexicana. Una ha sido la preservación de un equilibrio entre grupos constitutivos potencialmente competidores, todos con acceso al sistema político aunque ninguno con supremacía. La distribución de recompensas económicas, posible gracias al prolongado crecimiento de México, ha sido un factor secundario. En tercer lugar, México ha mantenido su soberanía nacional y autodeterminación en lo que estos autores caracterizan como un "détente bilateral" con Estados Unidos. Estas condiciones ya no prevalecen. México ha tenido que recortar la redistribución, por haber elegido soluciones "reaganómicas" a su crisis de deuda internacional. La mitad de la población del país ha caído en la pobreza extrema, con la consecuente pérdida de verdaderos salarios y eliminación de subsidios alimenticios. Muchos mexicanos sostienen que el Estado ha cedido soberanía a los extranjeros y a los bancos al renegociar la deuda, eliminar restricciones a la inversión extranjera y permitir que los extranjeros financien la privatización de empresas estatales.

competían para beneficiarse del transporte y el comercio y la estratificación de Zinacantán cambiaba y se agudizaba. La antigua política de rango, en donde los dirigentes generosos proclamaban el derecho a opinar de sus seguidores, de cuyo apoyo dependían, cedió su lugar a relaciones de clase en las cuales el poder de las élites ya no depende de sus partidarios. Ahora los dirigentes menosprecian la convivencia con sus seguidores. Justo en el momento en que la comunidad financiera internacional se ha vuelto severa con México, recortando los recursos que una vez fueron utilizados para comprar lealtad y forzando al Estado a considerar alternativas coercitivas, las élites de Zinacantán han comenzado a ignorar, e incluso a descartar a los partidarios que no les son útiles y a castigar a sus antagonistas.

Este ensayo se refiere a la nueva política exclusionista zinacanteca y los términos culturales a los que se integra, utilizando y transformando los viejos conceptos de afinidad y oposición. La localidad y la tradición fueron el núcleo de la identidad étnica, de las formas en que los zinacantecos y los pobladores de otras comunidades indígenas de los altiplanos se contrapusieron a los otros nacionales, ladinos y mexicanos. Ahora los zinacantecos se están atacando entre sí con argumentos que se refieren a lugares y costumbres, inmersos en la política de clase de un mundo transformado en el que la gente está forjando nuevos parámetros para determinar quién pertenece a una comunidad étnica y quién no.

La llegada de la política de partido

La víspera de la primera reunión cardenista en Apas le pedí a Marcos Bromas que volviera a narrar cómo había surgido la política partidista en el paraje. A lo largo de los años habíamos hablado mucho de política. Él sabía; después de todo, había conducido a sus seguidores de Apas del PRI al PAN en 1976, cuando algunas facciones de Zinacantán se habían alejado del partido oficial; él mismo había convencido a muchos de ellos para que reingresaran al PRI después de 1981, cuando regresó él mismo para obtener del Estado una concesión de ruta para su unión camionera. Muchos se habían negado a regresar quedándose como panistas —que poco después formarían con otros zinacantecos el grupo de los “campesinos”, opuestos a los “camioneros”, que dominaban el PRI— y estaban a punto de convertirse en cardenistas. Marcos abrió la cabina de su camión, sugiriendo que ahí no nos interrumpirían ni escucharían, y entramos a ese nuevo reducto de intriga política camionera.

Comenzó describiendo la asamblea del 22 de agosto de 1976, en la cual los zinacantecos, como cada tres años, formarían una planilla de

candidatos municipales, que el PRI presenta formalmente el día de las elecciones. Para los zinacantecos la asamblea siempre ha sido considerada como las "elecciones", pues votar el día oficial en noviembre fue siempre una formalidad llevada a cabo por las autoridades municipales en nombre de los votantes. Cualquier hombre podía acudir a la asamblea para apoyar a uno u otro prospecto para la lista oficial, aunque por lo general los dirigentes conocidos, cuyas opiniones supuestamente representaban las de sus seguidores, tanto de su propia aldea como de otras, proponían candidatos y dirigían las decisiones finales de la asamblea hacia el consenso. Sin embargo, esta asamblea no llegaría a un consenso duradero:

Entonces Mariano Pérez Hil, de Nachih, que estaba terminando su periodo como presidente, sugirió que quizás sería mejor proponer a otra persona en lugar de Mariano Jolote; Jolote no quería servir. Pero otra gente se enojó con su sugerencia, diciendo: "Tú, ¿qué derecho tienes de elegir a tu reemplazo? Ya no estás en funciones, así que vete a casa. El pueblo es quien debe decidir quién va a ser el candidato. Tú no debes hablar." La gente estaba enojada. "¡Agárrenlo, agárrenlo!" decían algunos, y el dirigente del comité de partido del PRI le recomendó a Mariano Pérez Hil que dejara la reunión. Pero Mariano Hil no se bajaba, no se iba. "¿Te vas a ir sin pleitos? —le preguntaron— ¿o te encarcelamos?" Aunque sea presidente municipal, que pruebe la cárcel, decían otros. Por mi parte, yo estaba en el quiosco. Mariano Hil, el presidente, por fin se bajó por sí solo, pero lo agarraron y le pusieron una golpiza, y se lo estaban llevando a la cárcel.

Pero el secretario municipal estaba ahí, y quizás había un operador de teléfonos oficial en el ayuntamiento. Y estaba ahí un delegado o alguna otra autoridad priista de San Cristóbal. El jefe seccional (del PRI) y otros también estaban ahí. PRODESCH estaba ahí. El presidente había sido encarcelado, pero algunos de éstos tomaron el micrófono e insistieron: No deberían pelear, no va a funcionar, cálmense.

Autoridades estatales clave siempre atendían la asamblea. Durante décadas participaron con su presencia secretarios ladinos, a menudo designados por el Departamento de Asuntos Indígenas de Chiapas para ayudar a los dirigentes municipales indígenas a tratar los asuntos del ayuntamiento. En los cincuenta y sesenta, época en la que un candidato para presidente municipal no podía ser elegido a menos que fuera aceptable tanto para el Instituto Nacional Indigenista (INI) como para los zinacantecos, un representante del INI atendía la asamblea. En los setenta PRODESCH, el Programa de Desarrollo Económico y Social de Chiapas, pasó a ser la organización estatal clave para los asuntos indígenas. Junto con los altos funcionarios del partido, los representantes de PRODESCH

supervisaban la selección ordenada de una planilla encabezada por zinacantecos dispuestos a colaborar con estas agencias estatales. En esta ocasión, la selección no fue ordenada, y alguien llamó a la policía judicial, que llegó cuando algunos disidentes enojados ya se habían retirado de la asamblea y los que quedaban se ponían de acuerdo sobre una planilla. Al llegar la policía detuvo a varios zinacantecos que se habían opuesto al actual presidente municipal.

Los zinacantecos sólo recurren a la justicia mexicana para subirle los costos a los oponentes en las contiendas políticas. El Estado permite que las autoridades municipales solucionen sus conflictos a su manera tradicional, a menos que se trate de delitos mayores. Pero cuando los litigantes presentan sus casos ante abogados ladinos o autoridades judiciales, lo hacen no tanto para ajustar diferencias, sino para castigar a sus oponentes con los altos costos de las tarifas del abogado, de las fianzas, multas y pagos resultantes del arreglo. En esta ocasión, la intervención judicial amargó y profundizó la oposición del grupo antagónico al presidente municipal.

Varios ya estaban en la cárcel en San Cristóbal, en la prisión de la Merced. Trataron de conseguir abogados que los sacaran, pero en lugar de eso les dieron una sentencia más larga. Los golpearon y azotaron. Y por nuestra parte, nos juntamos unos con otros y así surgieron dos grupos. Uno era el del presidente que habían encarcelado en hTeklum. Pero al principio no había dos partidos, sino sólo dos grupos, los dos del PRI.

Mientras tanto, la planilla formada el 22 de agosto, encabezada por Mariano Jolote como candidato para presidente, se deshizo. Durante años los parajes occidentales, sobre todo Navenchauk, se habían sentido excluidos de la política municipal porque se seleccionaban candidatos de lugares más cercanos al centro ceremonial. La planilla había tratado de complacer a los de la parte occidental del municipio asignando para puestos inferiores a dos candidatos de esos parajes. Pero ambos rechazaron sus nombramientos, desencadenando una revuelta en la planilla. El dirigente de la facción de Navenchauk, Romín Pérez, instrumentó la renuncia de los dos candidatos a tales puestos inferiores y decidió formar una planilla propia como candidato a la presidencia.

Pero cuando los otros supieron lo que había hecho Romín, ahí fue cuando el partido PAN, o Acción Nacional, entró en acción. Gente de varios parajes se agrupó en contra de él, gente de hTeklum, de Nachit, de Navenchauk, y vinieron a hablar conmigo aquí en Apas, aquí en mi casa. Vinieron muchos.

Entre ellos había otros como Marcos que apenas habían evitado ser encarcelados el 22 de agosto. Aún enojados por el acontecimiento e insatisfechos con la candidatura de Romín Pérez, dada su reputación de alborotador, pues había recurrido a abogados en pleitos sobre tierras con parientes y vecinos, las visitas propusieron una alternativa, la de acudir a otro partido, el PAN, con su candidato propio.

Se lo consultamos a un abogado, y dijo que el PAN estaba perfectamente bien, pero que estaríamos yendo en contra de la bandera, que es tricolor, verde, blanco y rojo, mientras que el PAN es sólo azul. Pero si eso es lo que decidieron, adelante. Tendremos que avisarle a la gente en Tuxtla que ahora hay un grupo panista en Zinacantán. Él estaba muy contento de que nos habíamos cambiado. Así que fuimos a Tuxtla y hablamos con el que era delegado por el otro partido. "Éste es un mejor partido; el PRI no es nada bueno", dijo. "El PRI es sólo trucos y traiciones, dice que va a dar armas, que va a dar dinero, pero sólo miente. El PAN, en cambio, habla derecho." Así que estuvo de acuerdo en venir a visitar, y decidimos una fecha para visitar varios parajes: Apas, Navenchauk, Nachih, hTeklum. Y vino, vino aquí. De esta forma empezó el segundo partido aquí.

La emergente política de clase

Marcos condujo a sus seguidores en Apas del PRI al PAN virtualmente *en masse*, al estilo de un líder que ha establecido su habilidad para hablar por otros con la antigua jerga de la estratificación por rangos que antes prevalecía en Zinacantán. Pero lo hizo a finales de los setenta, cuando las fuerzas que llevaban a los zinacantecos hacia el trabajo asalariado y al comercio comenzaban a acentuar líneas de clase en la estratificación zinacanteca. En la década siguiente las alineaciones políticas de los hombres de Apas reflejaron cada vez más un emergente fondo de clase que llevó a Marcos de regreso al PRI, como dirigente de una facción minoritaria de élite que ya no necesitaba asegurar un gran grupo de seguidores.

A continuación presento algunos de los elementos que caracterizan a la política de rango y a la política de clase en Zinacantán:³

³ Los contrastes que Max Gluckman (1965) señala entre las políticas de las sociedades "tribales" y "modernas" se parecen a éstos.

Rasgos políticos contrastantes en Zinacantán

<i>Política de rango</i>	<i>Política de clase</i>
Las relaciones políticas determinan las económicas. La posición política le da a un hombre derecho sobre los excedentes económicos de sus compañeros.	Las relaciones económicas tienden a determinar las relaciones políticas. Los individuos utilizan la riqueza para conseguir poder y prestigio políticos.
Las relaciones económicas se convierten en lazos sociales. Se aseguran a los seguidores los recursos necesarios para subsistir, pero éstos deben servicios y diferencia a cambio.	Las relaciones económicas no necesariamente se vuelven lazos sociales. Se pueden firmar contratos con extraños. No hay obligación de apoyar a los seguidores.
La divergencia económica entre dirigentes y seguidores es limitada, no tienen estilos de vida sustancialmente diferentes.	Los dirigentes y los adinerados utilizan los recursos para asegurarse estilos de vida sustancialmente diferentes a los de la gente común y los pobres.
Hay jerarquización e importantes diferencias de prestigio, pero a nadie se le niega el acceso a los medios de producción.	Además del prestigio, hay diferencias de clase en cuanto al acceso a los medios de producción. Puede haber una clase de "sustituibles".
Los dirigentes se unen a sus seguidores para competir con otros dirigentes.	Los dirigentes tienden a unirse en contra de los seguidores.
Los dirigentes locales tienden a ser respaldados por los seguidores.	Los dirigentes locales tienden a ser "autorizados" por las élites centrales

Después de que en los cuarenta la reforma agraria brindó a todos los zinacantecos, como campesinos de milpa, un acceso más o menos equitativo a los medios de producción, surgió el rango como forma dominante de estratificación condicionado por las relaciones de producción imperantes y por la ubicación de la comunidad dentro de la categoría de municipio indígena.

He sostenido que en Zinacantán los beneficiarios de la reforma agraria implementaron para sus hijos la dote, que iban formando a medida que maduraban, para asegurarse el producto del trabajo de los parientes dependientes (G. Collier, 1992). Prometían la herencia a sus dependientes a cambio del respeto y de los excedentes de producción. Dentro de los niveles más locales los ancianos de los pueblos ejercían la política de rango hablando a favor de sus dependientes en las disputas, negociando acuerdos con ancianos de otros pueblos, representando a los litigantes en el ayuntamiento y ayudando a pagar las indemnizaciones. El servicio

de los cargos rituales en hTeklum, la cabecera, consolidaba y aumentaba el número de sus seguidores a medida que éstos ascendían en los rangos de servicio ritual, convirtiendo la riqueza en prestigio personal, ligado a los cargos que habían desempeñado, y a la lealtad de otros hombres, cuyas bodas y cargos religiosos administraron a través del discurso ritual y financiero por medio de préstamos. Los dirigentes más exitosos eran los que demostraban generosidad mediante el apoyo que ofrecían a sus seguidores. Habiendo justificado sus posiciones de liderazgo por medio del costoso servicio de cargos religiosos, simbolizaban su afinidad con sus seguidores menos afortunados usando ropa humilde y a menudo desgastada.

En el exterior, los dirigentes de Zinacantán fungían como representantes de sus seguidores en la implementación de programas estatales. Los más importantes de éstos fueron la reforma agraria y los programas de desarrollo indígena. Ambos tendían a no tomar en cuenta las diferencias de clase entre los indígenas de los municipios, alentando tácitamente entre ellos una estratificación basada en el patronazgo. Los dirigentes zinacantecos competían entre sí para capturar los recursos de estos programas en beneficio de sus seguidores, presentándose ante el Estado como respaldos por ellos.

Marcos Bromas había subido al poder dentro del contexto político del rango zinacanteco de mediados de siglo. Su suegro, Mol Romín Gerónimo, había unificado a Apas poco después de la primera distribución del ejido, insistiendo en la distribución equitativa de las plantaciones de café cerca de Ibestik, que otros dirigentes ejidales habían reservado para sí mismos. En los cincuenta había representado a Apas en su exitosa lucha para extender el ejido. Mientras tanto, había seguido una impecable carrera de cargos rituales en hTeklum, y completado su cuarto cargo en 1963. Mientras Mol Romín rigió como principal anciano, Apas se distinguió en Zinacantán por ser la única aldea que se preocupaba por el cuidado de su pozo de agua y por la realización de su ritual anual como una entidad completa y no conforme a diversos linajes. Marcos Bromas siguió los pasos de su suegro, por ser heredero político, iniciando su primer cargo bajo la tutela del anciano. Como su suegro, Marcos dirigió a los seguidores en la reforma agraria, y consiguió en 1975, después de un largo esfuerzo, una colonia ejidal, Santa Rosa, en los bajíos entre Apas y Acala. En 1968 asumió su segundo cargo, y en 1972 comenzó lo que se convertiría en nueve años de servicio como comisario ejidal de Santa Rosa. En 1977, sólo meses después de haber llevado a sus seguidores de Apas al PAN, aceptó un tercer cargo como Alférez Santo Domingo, uno de los puestos más costosos en este nivel de servicio. Alternando así servicios rituales formadores de prestigio con intervencio-

nes políticas que recompensaban a sus seguidores, Marcos Bromas personificó al dirigente modelo.

Cuando se formó el PAN en Zinacantán, la política faccional que se había desarrollado en los sesenta y a principios de los setenta todavía guardaba cierta estructura de rangos, en el sentido de que los dirigentes se unían a sus seguidores de nivel inferior para competir entre sí. En todo caso, la formación de facciones se desarrolló a medida que la descentralización de la vida pública zinacanteca expandió los dominios dentro de los cuales los dirigentes zinacantecos podían juntar seguidores. En el sistema de cargos religiosos las posiciones de primer nivel habían pasado a ser las de los parajes, ya que en los sesenta el sistema se esforzaba por acomodar a los que querían servir y la Iglesia católica les daba su bendición, pues las nuevas capillas en los pueblos le servían de protección ante la amenaza del protestantismo. Algunas funciones civiles también habían sido delegadas de hTeklum, hacia los parajes, y las facciones políticas competían para dominar a las funciones rituales y civiles.

La separación en facciones de rango también se desarrolló a medida que los dirigentes competían entre sí para interceptar los recursos aportados por los nuevos programas de desarrollo del gobierno. En 1971 PRODESCH se hizo cargo de los programas que el Departamento de Asuntos Indígenas estatal y el INI tenían destinados a las comunidades indígenas de los altos de Chiapas, y coordinó los fondos estatales, federales y de las Naciones Unidas para la construcción de caminos, la educación, la atención médica básica y el desarrollo agrícola y artesanal en la región. Estos programas de carácter altamente político compraron lealtad indígena para el Estado durante el sexenio de Echeverría (1970-1976), un periodo de considerable inquietud campesina. Durante los setenta los zinacantecos compitieron por conseguir proyectos para el mejoramiento de sus aldeas y empleos para sí mismos y sus seguidores en la reforestación, instalación de sistemas de agua y construcción de escuelas y viviendas.

Sin embargo, a medida que el gran aumento de los recursos contribuía a cambiar las relaciones productivas de los zinacantecos, su política se dirigió sutilmente hacia las alianzas de clase que permitieron a las élites arreglar sus diferencias y unirse en contra de potenciales competidores de clase inferior. Al centro de estos cambios están las alianzas que se desarrollaron en los ochenta entre facciones de camioneros que antes competían.

Sin duda los programas estatales contribuyeron a la aparición de una élite de transportistas en Zinacantán. En un principio PRODESCH ayudó a los zinacantecos que querían invertir en el transporte, facilitándoles el acceso a créditos y a la autorización gubernamental de rutas de transpor-

te. Los proyectos de caminos financiados por el gobierno abrieron al transporte camionero las aldeas cercanas a la carretera panamericana. En algunos casos los zinacantecos también interceptaron recursos económicos proporcionados por el Estado para proyectos públicos, como ocurrió en 1981, cuando oficiales de la localidad, acusados por otros zinacantecos de haber desviado recursos estatales para adquirir combis VW, no pudieron dar cuenta de los fondos en cuestión.

Para 1981 había en Zinacantán por lo menos tres facciones de camioneros compitiendo. Las dirigencias de dos de ellas estaban afiliadas al PAN y la de la tercera al PRI. Los camioneros se disputaban no sólo las rutas sindicalizadas, sino la misma política municipal. El control de los puestos civiles municipales indígenas se empezó a codiciar mucho más a partir de 1980, cuando el gobierno estatal implementó el CODECOM (Convenio de Confianza Municipal), que otorgaba a los municipios subvenciones en bloque para financiar obras públicas, poniendo el control de los fondos y de los proyectos directamente en manos de las autoridades municipales. Las contribuciones económicas eran considerables. Sin embargo, los camioneros pronto arreglaron sus diferencias, al principio dividiendo las rutas en lugar de competir, y finalmente colaborando en el control de la política municipal dentro del PRI (Cancian, 1992). Marcos Bromas, que dirigía uno de los grupos camioneros afiliados al PAN, me describió por qué había llevado a sus seguidores de regreso al PRI durante la primera etapa de la alianza camionera:

En ese tiempo yo tenía una vieja camioneta Dodge, que mi hijo conducía. Yo iba a San Cristóbal, luego a Tuxtla, y cobraba un poco menos por pasajeros y carga; y se me llenaba la camioneta. Así que "Cabesón" (Manuel García Hernández) se enojó, y era presidente de la unión (de Navenchauh-Nachih, afiliada al PRI). Se enojó mucho. Se quejó ante la policía de tránsito federal y estatal, pidiéndoles que me arrestaran y que embargaran mi camioneta.

En ese entonces Marcos Bromas estaba gestionando que le aprobaran su Sociedad de Hortifructicultores, para obtener una concesión de ruta que competiría con el sindicato Altos de Chiapas de "Cabesón". A las autoridades de tránsito evidentemente les agradaba estar en ambos lados de la disputa, en contra de la parte central, además de ejercer la apropiación política tan característica de las agencias estatales que tratan con campesinos:

Un día embargaron mi camioneta. La embargaron junto con otros dos camiones de nuestro sindicato. De modo que tres de nuestros camiones estaban embargados en Tuxtla. Así que citamos a Cabesón con la

autoridades de tránsito, pero ignoró la primera citatoria, y la segunda, y la tercera. Así que le saqué copias a los documentos y fui a hablar con el director de tránsito del estado. “¿Qué quieres?” me preguntó. “Vine porque he estado tratando de citar a Manuel García Hernández (es decir, Cabesón), que hizo que embargaran tres de nuestros camiones, ¿qué solución nos puede ofrecer?” “Bueno, dame unos minutos”, dijo, y agarró el teléfono y llamó al capitán de la delegación de tránsito de Tuxtla. “Por favor manda a la policía de tránsito a las cuadras entre las calles 7 y 9 sur, sobre la avenida Segunda (donde Altos de Chiapas tenía derechos de estacionamiento) y tráete todos los camiones de la unión Altos de Chiapas. Si las puertas de los camiones están cerradas con llave, manda a la grúa.” Entonces la policía de tránsito fue y recogió las llaves de tres de los camiones. Así que ahora había camiones de las dos uniones embargados.

Eso sí que hizo que Cabesón se enojara. Fue a quejarse ante el secretario general del gobernador, diciendo que a mí no se me debería conceder mi ruta porque yo era del PAN. “Mira Marcos”, me dijeron cuando fui a las oficinas del gobernador a ver cómo iba mi petición para una concesión de ruta, “los papeles van bien. Pero el presidente de la otra unión nos hizo saber que tú eres del partido opositor. Estás yendo en contra del gobierno. Si quieres, únete al PRI. Si no, se lo haremos saber al gobernador, y nunca te darán tu ruta.

Al final, Marcos Bromas cedió su afiliación al PAN para asegurar la aceptación de su unión como parte de la alianza camionera supervisada por PRODESCH, que estaba ansioso por socavar al PAN y consolidar al PRI en Zinacantán antes de las elecciones de 1982:

Fuimos a una junta en PRODESCH, donde los abogados nos insistieron que dejáramos el otro partido (el PAN) y termináramos con la política. Trataron de convencernos de que sería mejor para toda Zinacantán que hubiera sólo un partido. Dije que estaría de acuerdo, porque me habían dicho que de otro modo sería difícil que me autorizaran mi concesión de ruta.

Marcos Bromas había sido uno de los principales dirigentes del PAN en Zinacantán, y hasta había sido candidato para el congreso del estado. Sin embargo, cuando regresó al PRI no pudo convencer a todos sus seguidores de que lo acompañaran. Ni le importaba hacerlo, habiéndose puesto de acuerdo con otros de la nueva élite camionera.

Aunque los burócratas estatales habían traído a dos facciones camioneras zinacantecas de regreso al PRI antes de las elecciones de 1982, los acuerdos entre camioneros no bastaron para impedir el reto electoral del PAN en Zinacantán. Los grupos dentro del PRI seguían divididos, compitiendo por el control del ayuntamiento de una forma tan amarga que un grupo dio su voto al PAN como protesta en contra de la planilla elegida

por el PRI. Desde 1976, el verdadero día de elecciones había remplazado a la anterior votación administrada por las autoridades, y en noviembre de 1982 los zinacantecos eligieron a Pedro Vázquez, el candidato panista a la presidencia. Aunque los camioneros del PRI impidieron que Vázquez entrara al ayuntamiento, sosteniendo que los priistas habían construido el edificio mientras que los panistas se habían negado a hacerlo, el gobernador no permitió que impidieran que el nuevo presidente asumiera el poder. Sin embargo, después de que Vázquez entró en funciones, el Estado utilizó su poder sobre el presupuesto municipal para convencerlo de que dejara el PAN y regresara al PRI, lo cual hizo en agosto de 1983. Durante los siguientes meses muchos panistas “regresaron” al PRI, manteniendo al mismo tiempo una clara identidad política de “campesinos” al afiliarse a la organización campesina del PRI, la CNC (Confederación Nacional Campesina).

Cuando Marcos Bromas se había unido al PAN en 1976, la mayoría de las familias de Apas lo había seguido. A pesar de la división en facciones de Zinacantán a finales de la década, el PAN gozaba de una gran lealtad dentro de Apas. Al regresar al PRI en 1982, Marcos enfureció a muchos de sus seguidores de Apas, que sentían que los había traicionado por interés propio. La mayoría de ellos permanecieron en el PAN, y finalmente se volvieron “campesinos” junto con otros zinacantecos, manteniéndose opuestos a aquellos plenamente identificados con el PRI. Al aliarse con los otros camioneros zinacantecos, Marcos había renunciado a la mayoría de partidarios que había tenido en su paraje.

Mientras tanto, las facciones en Apas se habían restablecido, ahora sobre las emergentes líneas de clase. En 1981 Marcos había tenido seguidores de todos los rangos de edad y de riqueza. En 1987, cinco años después de regresar al PRI, en su facción predominaban los hombres más adinerados, los jóvenes y los más viejos (como opuestos a los de edad madura), aunque también estaban algunos de los más pobres de entre 40 y 50 años. Sin embargo, cuando los del PAN en Apas se convirtieron en “campesinos”, estos hombres mayores más pobres abandonaron la facción de Marcos, brindando apoyo numérico a la afirmación de los campesinos de que representaban a los pobres, mientras que el PRI de Apas —y de Zinacantán— era el partido de los camioneros ricos. La política había adoptado una retórica de clase que se agudizaría con el discurso cardenista.

Las respuestas priistas a la crisis de legitimidad

En 1986, junto con las elecciones para gobernador, en las que el PAN tuvo una presencia muy fuerte en los estados del norte, incluyendo a Chihuahua, México subió 32% el precio garantizado del maíz, aunque sólo para los productores del norte, y no para los del sur. Esto se interpretó como una táctica del partido oficial para comprar apoyo para los amenazados candidatos norteros. Los productores del sur, donde los candidatos a gobernador por el PRI no corrían ningún peligro electoral, consideraron injusto que el Estado se negara a ajustar a nivel nacional los precios del maíz. En Chiapas, una coalición de productores de maíz organizó protestas públicas, hizo mítines en Tuxtla y bloqueó los caminos cuando no se tomaban en cuenta sus reclamos. El 17 de enero el gobernador Absalón Castellanos Domínguez, él mismo un general del ejército, mandó tropas para reprimir un bloqueo de la carretera panamericana cerca de Ixtapa, encarcelando incluso a observadores y a periodistas que estaban cubriendo el caso. Algunos de éstos estuvieron más de dos años en la cárcel, en una descarada violación de los derechos humanos y con el proceso pendiente.⁴

Este incidente subrayó la posibilidad y la voluntad del Estado de usar el látigo para asegurarse el apoyo y para castigar a los oponentes en una era de austeridad que restringió el uso de la persuasión. Al principio del sexenio de Salinas de Gortari, los zinacantecos y otros indígenas de Los Altos no han olvidado la lección, aunque no hayan experimentado directamente la represión política como los campesinos de algunas otras partes del estado.

Una de las manifestaciones del quizás no tan sutil cambio en el equilibrio entre el ejercicio coercitivo y apropiador del poder estatal es lo que los zinacantecos llaman la ley “nueva” o “cambiada”. Se refieren a cambios en el código penal y en el procedimiento judicial que han alterado el ejercicio del poder en los gobiernos municipal y estatal.

El 8 de diciembre de 1988, al asumir el poder como gobernador de Chiapas, José Patrocinio González Garrido firmó el decreto número 9, que reformaba el código penal,⁵ sobre todo en la ampliación de las bases legales para penalizar a los disidentes. El artículo 13 se refiere a los muchedumbres y menciona castigos especiales para aquellos que dirijan, organicen, inciten o apoyen acciones masivas, sea abierta o indirecta-

⁴ En *La Jornada* del 18 de enero de 1986 aparece un informe acerca de periodistas y maestros arrestados durante este incidente, a quienes Amnistía Internacional consideraba como prisioneros de conciencia.

⁵ *Periódico Oficial* (Tuxtla Gutiérrez) 99(1):31-36 [1988].

mente. El artículo 21 se refiere a la rebelión, y castiga a aquellos que se levanten públicamente contra las instituciones o el gobierno, ya sea impidiendo el funcionamiento de las instituciones estatales o interfiriendo en las elecciones. El artículo 135 se refiere a la asonada o motín, y sanciona a aquellos que perturben el orden público o que amenacen a las autoridades o funcionarios públicos bajo el pretexto de estar ejerciendo un derecho legal. Tomados en conjunto, estos cambios pueden parecer diseñados para congelar o apaciguar protestas públicas espontáneas u organizadas. El decreto también amplió el artículo 336, que trata sobre el engaño o furtividad, para que incluyera cualquier acto encubierto que altere los límites de las propiedades o que invada propiedades con propósito de apropiación o beneficio. Este cambio castiga de forma explícita las tácticas más usadas por los campesinos para ejercer los derechos otorgados por el código agrario mexicano. Los críticos atacaron el decreto en cuanto se promulgó, calificándolo como una violación a los derechos políticos y humanos, diseñado para sofocar toda oposición al partido oficial.⁶

Sea cual fuere la intención del decreto número 9, los zinacantecos pronto lo consideraron como uno de los esfuerzos de las autoridades priistas por invalidar a la disidencia y evitar la oposición dentro del municipio, a través de la deslegitimación de los representantes aldeanos no específicamente autorizados por el PRI.

En Zinacantán se habían institucionalizado las facciones partidistas a nivel de aldea. En 1976, cuando el divisionismo irrumpió en las rupturas de partido del PRI y el PAN de Zinacantán, las facciones exigieron funciones civiles que antes eran conferidas a las aldeas como entidades unificadas. Cada partido asignaba agentes en las aldeas donde tenía seguidores, y esta práctica continuaba incluso mientras las facciones se transformaban, reagrupaban o cambiaban de identidad política.

Sin embargo, en 1989, como consecuencia de los primeros desafíos electorales serios al partido oficial, el gobierno estatal permitió por primera vez, sólo un agente por paraje —independientemente de la cantidad de agrupaciones políticas que tuviera. Además, el agente debía ser nombrado o asignado por el gobernador. En efecto, sólo agentes priistas asumieron cargos el primero de enero. Como explicó el presidente a los agentes que había mandado llamar al ayuntamiento al domingo siguien-

⁶ Las protestas en contra de la revisión del código penal provocaron que en el congreso del estado se hicieran esfuerzos por suspender los cambios. En junio de 1989 el congreso suspendió las porciones ofensivas de los artículos 13, 120 y 135, y designó una comisión estatal que bosquejara nuevas revisiones al código. (*Tiempo*, número 1134, 9 de junio de 1989, pp. 1 y 4).

te, para instruirlos en sus deberes, “Sólo hay un presidente de la República. Sólo hay un gobernador del estado. Sólo hay un presidente municipal. ¿Por qué habían de ser los parajes los únicos lugares donde hay más de un gobernante?” Otras agrupaciones podían tratar con las autoridades locales a través de sus dirigentes, aunque éstos no tuvieran una posición distinta a la de un ciudadano común.

Las autoridades locales, al imponer este cambio, pusieron a los oponentes bajo aviso de que la “nueva ley” los agrupaba con los que desafiaban al PRI. Los campesinos de Apas, como grupo mayoritario de la aldea, se sintieron comprensiblemente desilusionados ante la repentina pérdida de posición de su agente; las autoridades utilizaron una ocasión en que se solucionó un conflicto PRI-campesino para dejar claro el mensaje. Los grupos priista y campesino de Apas se habían enfrentado a causa de la administración de los fondos para fiestas, y habían llegado a los golpes el 3 de enero. Algunas de las autoridades priistas locales resultaron heridas, y los priistas citaron a los campesinos en el ayuntamiento, acusándolos de haber planeado la violencia durante una reunión nocturna convocada a través del altavoz.

Durante la conciliación, a la cual yo asistí, el presidente previno a los campesinos de que ya no atacaran a las autoridades priistas. Les avisó que su agente ya no era una autoridad, y que ahora la ley permitía encarcelar, sin posibilidad de fianza, a aquellos que actuaran en contra de una autoridad. Dividió los fondos disputados equitativamente entre ambos grupos y los envió ante el secretario a firmar un acta de acuerdo, o constancia del arreglo, escrita en español y con valor legal. El secretario preguntó cuidadosamente a los campesinos si pertenecían a algún partido de oposición. Ellos respondieron que no, que eran una división dentro del PRI. El secretario les previno de que bajo la “nueva ley”, el oponerse a las autoridades priistas establecidas se podía castigar. Luego los sermoneó acerca de los cambios en los códigos que regulan el gobierno municipal y los reprendió por haber provocado divisionismo o faccionalismo dentro del PRI. Les dijo que como favor, al levantar el acta los describiría simplemente como uno de dos grupos que habían peleado, y no como una división dentro del PRI ni como un grupo de oposición.

Poco después, en una reunión con el gobernador, campesinos de Apas y de otros parajes intentaron obtener reconocimiento para sus prospectos agentes. Los campesinos exigían ser reconocidos como un grupo dentro del PRI, pero el gobernador no lo aceptó. Cuatro meses más tarde los campesinos de Apas renunciaron a toda pretensión de afiliarse al PRI, uniéndose a los cardenistas del Partido de la Revolución Democrática, en parte porque el delegado estatal del PRD les prometió apoyo para obtener el reconocimiento de su propio agente. Como primer paso, el repre-

sentante del PRD ayudó a los cardenistas de Apas a redactar una petición formal al presidente municipal, pidiéndole que reconociera al agente de su partido. El presidente se negó, alegando que los agentes titulares no le permitirían instalar un segundo agente en Apas ni en ningún paraje. Entonces el representante del PRD juró entregar la petición al gobernador. Según se dice, el presidente confió a sus partidarios: "El gobernador es del PRI. Déjenlos que vayan y hablen con el gobernador. Él no es ningún tonto, no va a apoyar a un partido nuevo." Tenía razón.

Mientras tanto, durante los primeros meses de 1989, las autoridades municipales trabajaron tras bambalinas para eliminar el divisionismo partidista en otras aldeas zinacantecas. En Nachih, por ejemplo, las autoridades reconciliaron a priistas y campesinos cuando los dirigentes campesinos se unieron al PRI para emprender en conjunto la fiesta patronal de la aldea para la Virgen de Fátima. Para sellar la reconciliación, las autoridades locales redactaron un acta de acuerdo en la cual los dirigentes de Nachih aseguraban encarcelar a los ciudadanos que no contribuyeran con impuestos rituales y civiles a través de su dirigencia reunificada.

Sin embargo, no todos los antiguos campesinos de Nachih estuvieron dispuestos a regresar al PRI. Sintiendo traicionados por sus dirigentes, recurrieron al nuevo partido cardenista en busca de apoyo. Organizaron un mitin del PRD para el 20 de junio de 1989 en el cual se desató la violencia. Durante una riña, las autoridades priistas de la aldea arrestaron y golpearon a varios cardenistas, incluyendo a Margarito Ruiz Hernández, diputado del PRD para el congreso federal, que debió haber sido eximido del arresto. Cardenistas de Apas que habían asistido al mitin escaparon por senderos vecinales y llegaron a sus casas después del anochecer, porque temían actos violentos de militantes priistas. Después de la protesta pública sobre el incidente, que se difundió a nivel nacional por la descarada violación de fuero de Ruiz Hernández, el gobierno estatal prometió aplicar la ley a los priistas acusados. Al final, el gobernador ordenó remplazar a dos de las autoridades priistas del poblado, aunque posteriormente se abandonaron los cargos contra los involucrados, por "falta de evidencia". El incidente pareció demostrar la disposición del partido oficial a menospreciar el asunto cuando sus militantes cometen actos violentos contra la oposición, prometiendo al mismo tiempo a los oponentes que se hará justicia.

Control de las obras públicas

Inmediatamente después de asumir funciones como gobernador, Patrocinio González Garrido reorganizó las agencias estatales responsables de

los asuntos indígenas, y convocó una nueva agencia, el Consejo Estatal Indígena, para dirigir la disposición de los proyectos estatales para las comunidades indígenas. Oficialmente, el propósito del Consejo era “involucrar a los indígenas en la solución de sus propios problemas, como la defensa de sus derechos, sin paternalismo”. El Consejo estaba organizado de abajo hacia arriba, y en la base había miembros de un Consejo municipal, por cada uno de los 65 municipios que tenían población étnica sustancial y, por cada etnia (definida por el lenguaje), de su Consejo regional compuesto de delegados municipales y un representante de la federación de profesionistas indígenas.⁷ Un propósito clave del Consejo Estatal Indígena era canalizar el apoyo estatal a las comunidades indígenas comunicando las necesidades de la base hacia arriba y distribuyendo los recursos hacia abajo.

Al convocar el Consejo Estatal Indígena, el gobernador González astutamente evitó tener que financiar proyectos de asuntos indígenas. El gobernador anterior, Absalón Castellanos Domínguez, había vaciado las arcas estatales, dejando al estado sin recursos para poder pagar siquiera un año de salarios a los maestros. Chiapas estaba en crisis fiscal y el gobierno federal no podía enviar ayuda, a causa de la austeridad. Aunque se convocó al Consejo a principios de 1989, se formó realmente el 2 de junio, de modo que hasta entonces no podía proponer proyectos, y mucho menos aprobar su financiamiento. Al mismo tiempo, el Estado podía extender su promesa de apoyo, tan importante para que el partido oficial mantuviera el poder.

Por su parte, los zinacantecos nunca dudaron de lo contingente del financiamiento público ni de su carácter intensamente político. En Apas, de hecho, la política se centraba en el financiamiento público. En un mitin en Apas el 9 de abril, un abogado perredista de Tuxtla se dirigió a los campesinos para convencerlos de que se volvieran cardenistas, hablándoles en español acerca del proyecto del nuevo partido:

¿Qué es nuestro programa? Es un libro que ustedes quizás conocen. Nuestro programa costó un millón de vidas en 1910. Nuestro programa es la Constitución Mexicana. Dice que todo mexicano tiene derecho a la tierra, pero ese derecho no se ha reconocido; nuestra intención es reconocerlo. Dice que todo mexicano tiene derecho a la salud, pero esto no se ha otorgado; nosotros lo otorgaremos. La Constitución garantiza a los trabajadores un salario suficiente para comida, casa y vestido, cosa que los trabajadores no tienen. Y aquí en Chiapas, donde se produce electricidad que hasta se ha exportado a países de centroamérica, aquí miles de familias

⁷ *Tiempo*, núm. 1093, 8 de abril de 1989, pp. 1 y 4.

carecen de electricidad. Chiapas tiene mucha riqueza, pero los que la explotan son sus gobernantes, junto con los oficiales priistas. La riqueza de Chiapas no nos llega a todos, sino sólo a unos cuantos. Sólo a un puñado de millonarios les toca la riqueza. Ésa es la gente que se une al PRI, porque al hacerlo saben que les van a permitir robar. Porque el PRI los impulsa para que sean cómplices unos de otros. Así, cuando un presidente municipal termina sus funciones, sus sucesores no hacen un balance de cuentas, porque saben que van a poder actuar con derechos y para su propio beneficio. Todos ellos están escondidos bajo la misma cobija. Pero la nación ya no lo consentirá.

Alegando que en 1988 el PRI había usurpado las elecciones, el abogado pasó a tratar de convencer a los campesinos de que formaran un comité de base dentro del PRD para estar preparados en las siguientes elecciones y poder canalizar las peticiones locales hacia agencias estatales con presencia perredista, para que tuvieran apoyo público inmediato:

Sin nadie que los apoye, son vulnerables a las autoridades que los roban sin solucionar sus problemas. Pero el PRD los ayudará. Si necesitan agua potable, si necesitan una clínica, una escuela o un jardín de niños, pueden redactar una petición con muchas firmas y nosotros les ayudaremos a ir a la presidencia municipal o a Tuxtla...

Uno de los nuevos militantes cardenistas, Maestro Albañil, subió al estrado, aparentemente para traducir al tzotzil lo que había dicho el visitante. Sin embargo, mientras que el abogado había hablado del apoyo perredista a los campesinos y trabajadores en cuanto a la petición de tierra, salarios y justicia social, y en contra del fraude electoral y soborno priista, Maestro Albañil enfatizó la ayuda gubernamental y acusó a las autoridades municipales del PRI —la élite camionera— de haberse enriquecido corruptamente al robar fondos destinados a las aldeas:

...el licenciado criticó la forma en que el PRI ha llevado a cabo las elecciones en Zinacantán, y cómo todos los que ocupan el poder lo dejan llevándose camiones y riqueza. No sólo los ladinos son ladrones... El licenciado habló de los anteriores presidentes municipales como ladrones. Uno de ellos está en la cárcel en Cerro Hueco (la cárcel estatal en Tuxtla) por haberse robado veinte millones de pesos. Aunque ese dinero era para ayudar al pueblo, el presidente se enriqueció a sí mismo. No le dio la ayuda a cada paraje. Esto no es sólo un cuento, ha salido en los periódicos y en el radio. Así es como funciona el PRI en realidad. No es como alguien robándose unas mazorcas de maíz, o robándose unos duraznos, no son unos cuantos miles de pesos, sino más bien son como cien millones de pesos lo que se robaron.

No todos los campesinos de Apas estaban ansiosos por entrar al PRD junto a Maestro Albañil y otros cardenistas. Los más escépticos eran los ancianos. Los campesinos eran, en su mayoría, los miembros más pobres de la aldea, antes dirigidos por los ancianos del grupo de acuerdo con el antiguo discurso de la política de rangos. Las cambiantes relaciones de producción ya habían dado poder a los jóvenes para desafiar a los ancianos provocando repercusiones sobre las antiguas alineaciones políticas. Sin embargo, el que la política se volviera a trazar, ahora siguiendo líneas de clase, era relativamente nuevo. El PRI se había reagrupado en torno a la élite camionera de Zinacantán, que era dirigida en Apas como una facción minoritaria por hombres mayores y adinerados, como Marcos Bromas. La dirigencia del PAN y de sus simpatizantes campesinos se había dejado a los ancianos más pobres, hasta ahora.

Los militantes cardenistas, sin embargo, eran en su mayoría nuevos ricos, jóvenes que, como Maestro Albañil, habían aprendido la técnica de la construcción en los setenta y se habían dedicado en los ochenta a la contratación o al nuevo comercio. Al invitar a los campesinos a unirse al PRD, los jóvenes cardenistas de Apas emprendían un doble desafío. Por un lado, como dirigentes jóvenes frente a los ancianos de su propia facción, y por el otro, como nuevos ricos frente a la élite priista. Al comprometer al PRD con el desafío al PRI, en nombre de un gobierno municipal incorrupto que administra la ayuda estatal para proyectos que benefician a todos, como la construcción de sistemas de agua o clínicas, los militantes cardenistas también podían disminuir las diferencias que como jóvenes empresarios los distanciaban de sus presuntos seguidores semiproletarios. Además, el PRD ofreció ayudar para que la facción obtuviera reconocimiento para su agente extraoficial, un reconocimiento que los campesinos ancianos no habían logrado conseguir. Después del segundo mitin del PRD, a finales de abril, al que asistió Jorge Moscoso Pedrero, diputado estatal en el congreso, los ancianos aceptaron seguir a los militantes y unirse al partido cardenista. Sin embargo, el partido en el poder no reconocía al agente de los cardenistas, mientras que socavaba sus iniciativas para proyectos públicos.

Agua potable, un sistema de distribución de agua, era uno de los proyectos que los cardenistas decidieron llevar a cabo en colaboración con Conafrut, una agencia agrícola que financia proyectos de huertos en el altiplano. Durante la administración anterior los ingenieros de Conafrut habían donado pipas de irrigación y plantas a un grupo de campesinos de Apas que quisieron establecer huertos. Ahora los cardenistas planeaban pedir ayuda a Conafrut para reparar el sistema de agua corriente de Apas, que estaba dañado y llevaba mucho tiempo sin usarse, y al mismo tiempo seguir desarrollando nuevos huertos. Al enterarse de la iniciativa

cardenista, los dirigentes priistas locales preguntaron al presidente municipal acerca del proyecto, pues seguramente si los cardenistas reparaban el sistema sólo dejarían que los de su lado lo usaran. Al parecer, el presidente preguntó: “¿Por qué habría de ayudar Conafrut, una agencia priista, a los cardenistas?” Le recomendó a la facción priista que mandara a Conafrut una petición para que cancelara el proyecto, y lo hicieron.

Mientras tanto, las autoridades utilizaron los mecanismos presupuestales del Consejo Estatal Indígena para robarle a los cardenistas de Apas su proyecto de huerto y dárselo a los priistas de la aldea. Se supone que el Consejo debe consultar a su comunidad indígena acerca de los proyectos que se necesitan, planear a nivel estatal los proyectos más importantes y solicitar y administrar el financiamiento estatal. Mientras que antes las agencias como Conafrut tenían más autonomía para implementar sus proyectos directamente en las comunidades indígenas, ahora debían hacerlo en coordinación con el Consejo. Sin embargo, al formarse, el Consejo había garantizado efectivamente a los priistas zinacantecos, el control de los proyectos que se aprobaran para Zinacantán. Todos los representantes zinacantecos en el Consejo resultaron ser del PRI, incluyendo al presidente titular, un camionero, y a “Cabesón” de Navenchawk, presidente de la unión camionera Altos de Chiapas. De modo que era sencillo para las autoridades priistas reestructurar las propuestas de Conafrut y pasar el proyecto de huerto en Apas a manos de un grupo de terratenientes priistas formado apresuradamente. Yo visité Apas en diciembre. Ya habían llegado las plantas de Conafrut —el único proyecto aprobado para Apas en 1989— y las estaban sembrando los priistas. El partido oficial se había asegurado de que los cardenistas no disfrutaran de los escasos recursos estatales.

Significados debatidos

Desde la iglesia de hTeklum, en la cabecera de Zinacantán, hacia oriente se ven los “Tres hogares”, los picos de un volcán extinto que divide el Zinacantán étnico del San Cristóbal ladino. El pico más cercano, o “Hermano Mayor Gran Montaña”, es sagrado; ahí están los corrales donde las deidades ancestrales cuidan los espíritus animales de los zinacantecos. Una antena moderna, que transmite señales de televisión y teléfono a la ciudad de San Cristóbal, sobresale en el pico más lejano. Más arriba, un bosque de nubes recubre esta división entre mundos a la vez distintos y entrelazados.

En la época navideña de 1988 caminé con mi familia desde San Cristóbal hasta el cráter del macizo. Notamos que había un camión estacio-

nado cerca del camino que lleva a la antena. Caminamos por la orilla y escalamos al cerro sagrado. Un grupo de curación estaba en el altar de la punta, preparándose para rezar. Uno de los ayudantes me reconoció. Era hijo de Marcos Bromas, y me explicó que Marian Chitom, el chamán que iba con ellos, lo había contratado para que lo llevara a varios altares para agradecer a los ancestros el haberle permitido completar con buena salud su periodo de tres años como agente priista de Apas. Mariano es el principal chamán del lado priista de Apas, así como un rico comerciante. Ahora rezaba con coplas por sus tres años de servicio. Explicó a los ancestros que no debían hacer caso a las quejas de sus enemigos: si los había multado, si los había encarcelado, era porque eran culpables, porque estaban borrachos o porque habían cometido faltas.

¿Por qué venía Mariano, un político y chamán, a rezar al cerro sagrado al final de su periodo? Para responder a esta pregunta debo pedirles que consideren que la política zinacanteca es más que simples luchas transparentes por el poder y los recursos. Debemos considerar la ideología según la cual los zinacantecos derivan significados de la política y atribuyen sentido a las luchas por el poder. Y a medida que tratamos de entender el paso de la política de rango a la estratificación por clases, debemos cuidarnos de las presuposiciones que pueden sugerir que los zinacantecos como Mariano están sustituyendo el discurso político tradicional por tropos más “seculares” o “modernos”. Quizás Mariano rezaba en el cerro sagrado para ahuyentar la brujería de sus enemigos, o quizás para reafirmar su superioridad moral sobre sus antagonistas. Quisiera explorar las ideas cosmológicas que hacen que a finales del siglo XX este tipo de actos tengan sentido.

Estas ideas son una parte esencial de la concepción que los zinacantecos tienen de sí mismos como una comunidad étnica definida. Sus modos son los de la costumbre y la tradición, que les asignan un lugar privilegiado en el cosmos. Durante generaciones se han mantenido solidarios, dentro del marco de estas ideas, oponiéndose a los Otros ladinos que los han dominado. La cosmología permite que ellos se sigan considerando ocupadores de un lugar moralmente privilegiado dentro del cosmos, que los hace superiores a sus opresores.

Dada la larga historia de las relaciones étnicas en la colonia, en la cual la corona separó las repúblicas indígenas del resto de la sociedad colonial; dada la incesante lucha de los indígenas por defender sus comunidades de la invasión; y dada la política indigenista posrevolucionaria, que sigue tratando a las comunidades indígenas como separadas del campesinado mestizo, puede considerarse que la cosmología zinacanteca está elaborada tanto en respuesta como en defensa de la ideología del sector dominante respecto a los indígenas.

Al mismo tiempo, la cosmología zinacanteca subyace, justifica y refuerza la distribución de poder dentro de la comunidad. En la política de rango que gobernaba la vida zinacanteca a mediados de este siglo resonaban las exigencias que los ancianos podían hacer por estar manteniendo la vida zinacanteca en equilibrio cósmico. A medida que cambia la estratificación, con la política de rango cediendo su lugar a la política de clase, los zinacantecos han comenzado a disputar entre sí dentro de este marco cosmológico compartido. Antagonistas, como Mariano y aquellos a quienes como agente encarceló, luchan por dominar el puesto moral privilegiado desde donde juzgarse como miembros propios de la comunidad. Cada uno acusa al otro de haber adoptado los modos ajenos y cultos del mundo nacional ladino y mexicano, y traicionado el mundo moral y conocido de la tradición zinacanteca.

Cosmología y poder

Para los zinacantecos su núcleo municipal, hTeklum, está en el centro del universo. Los mortales viven en la Tierra, un plato con cuatro esquinas suspendido entre los niveles del cielo y el inframundo. Un montecillo en hTeklum marca el ombligo de la Tierra. Montañas sagradas rodean el valle de hTeklum. Son los hogares de las deidades ancestrales. Poco después de la última creación, estas deidades eran los ancianos zinacantecos, que utilizaban los poderes mágicos de los truenos, los torbellinos, el halcón, la mariposa y la mosca azul para vencer a sus enemigos ladinos en la Guatemala colonial. Luego regresaron a instalarse en las montañas sagradas que rodean hTeklum, de las cuales la principal es Hermano Mayor Gran Montaña. Desde aquí vigilan las almas y espíritus animales de los zinacantecos, y es aquí donde Mariano vino a rezarles. Dos veces a la semana se reúnen en el cerro Calvario, una montaña desde la que se ve la iglesia de hTeklum, donde enseñan a curar a los nuevos chamanes zinacantecos y escuchan peticiones por las almas de los pacientes. En las iglesias de San Lorenzo y San Sebastián, y en la capilla de Nuestro Señor Esquipulas, estas deidades toman formas de santos, a quienes los zinacantecos cuidan por los cargos rituales.

Desde el punto de vista zinacanteco, la moral se deteriora al alejarse del municipio. Otros tzotziles y tzeltales tienen comunidades con organización ritual muy similar, y sin embargo a los zinacantecos les parece casi brujería. Los ladinos, incluso los de San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez, son muy diferentes y ajenos. Los alemanes y gringos, más extraños y peligrosos, viven en las orillas de la Tierra. Debajo, en el inframundo, el dueño de la Tierra domina plantaciones fabulosas, a la manera de un

hacendado ladino. Es una deidad peligrosa que ofrece a las brujas riqueza a cambio de almas.

La cosmología zinacanteca abarca, en términos de moral contrastante, los dos dominios de poder que he estado discutiendo en este capítulo. Distingue el mundo amoral de los ladinos y mexicanos nacionales —y de los extranjeros más lejanos— de las éticas comunidades indígenas, particularmente Zinacantán. De modo que los zinacantecos desprecian a los ladinos y mexicanos que desde la época colonial los han dominado como comunidad étnica. En cambio, sostienen la legitimidad moral de los ancianos que dominan toda la comunidad desde hTeklum a través del ritual. De hecho, el nombre zinacanteco para los asesores rituales es *totilme7il*, el mismo que para las deidades ancestrales.

Los zinacantecos dicen tener dos tipos de alma: un alma interna que se aloja en el corazón y un espíritu animal acompañante, vigilado por las deidades. Alguna gente tiene un alma interna fuerte, y en consecuencia un espíritu animal poderoso, como el jaguar o el gato montés. Las personas más débiles tienen espíritus animales menos impositivos, como conejos o venados, sobre los cuales pueden predar los espíritus fuertes. Así, las almas reflejan las diferencias de poder entre los individuos: los fuertes no tienen nada que temer a sus compatriotas, mientras que los débiles viven temiendo enfurecer a los seres más poderosos. La gente fuerte puede pregonar su poder informando a los demás la especie de su espíritu animal. (Quizás no sea casual que el camión de Marcos Bromas tenga pintada la frase “El Tigre de Apas”).

La gente se enferma por los daños que los demás le han hecho a su alma, ya sea por ataque directo, como cuando una persona poderosa “se come” a su víctima, o por intervención divina. El corazón de una persona enojada puede llamar a las deidades para que castiguen al espíritu animal de la persona que causó el enojo —o al de los parientes más vulnerables— y la víctima escogida se enfermará. Una persona enojada también puede vender el alma de su antagonista al dueño de la Tierra. Sólo una petición a las deidades puede revertir el daño o pérdida del alma. Los zinacantecos acuden a los curanderos poderosos para que formulen la petición por ellos. De modo que la salud y la enfermedad son, en cierto sentido, el resultado de luchas por poder espiritual. Los ancianos aseguran tener poder espiritual, sólo por haber sobrevivido la vejez —otra de las formas en que la cosmología legitima la distribución de poder en Zinacantán.

Así, los zinacantecos viven en un mundo altamente moral en el que el bienestar, de los individuos y de la comunidad, depende de relaciones sociales armoniosas. Cuando las relaciones se amargan, los antagonistas corren el riesgo de un castigo espiritual que puede afectar a sus familias.

Por lo mismo, los zinacantecos se esfuerzan para que los antagonistas resuelvan sus diferencias y calmen el enojo en sus corazones. La ley tradicional zinacanteca refleja profundamente estas presuposiciones cosmológicas acerca de la naturaleza del conflicto. Desde los ancianos de linaje hasta las autoridades municipales, los dirigentes deben ayudar a que los antagonistas lleguen a un acuerdo, convenciendo al que ha actuado incorrectamente de que calme el enojo en el corazón del otro ofreciéndole licor como regalo, y convenciendo a éste de que acepte el regalo.

Una intención importante del ritual que realizan para la comunidad los que desempeñan cargos religiosos es la de mantener la armonía de las relaciones sociales, indispensable para el bienestar de la comunidad. Las fiestas ayudan a establecer el contento que los zinacantecos deben sentir en el corazón. En la fiesta de Apas para Nuestro Señor Esquipulas, el sexto viernes de cuaresma del año pasado, las autoridades exhortaron a la gente a que no se embriagara ni peleara, ya que "la fiesta es para Nuestro Señor y para que nosotros nos divirtamos, para descansar nuestros corazones". Esto dijeron, mientras se llevaban, a manera de precaución, a los posibles alborotadores para que recuperaran la sobriedad. En sus casas, los padres brindaron con su familia para calentar sus corazones y rezaron para que todos vivieran bajo la gracia del Señor un año más para estar otra vez juntos en la siguiente fiesta.

Viviendo de acuerdo a la religión, los zinacantecos adoptan las creencias que mantuvieron el poder de las recientes generaciones de ancianos, los que a mediados del siglo establecieron las costumbres de la dote y el servicio de cargos rituales. Asegurando que los lazos con el pasado son inherentes a la vejez, los ancianos justificaban el privilegio de decidir por y guiar a los parientes y seguidores más jóvenes en estas prácticas, como asesores rituales *totilme7iletik*. Al afirmar que los dioses pagan a quienes les ayudan, los ancianos justificaban su propia riqueza, y lo siguen haciendo, mientras que convencen a los hombres más jóvenes de que lleven cargamentos más costosos.

Tradición contra ley y alfabetismo en la política zinacanteca contemporánea

A medida que nuevas relaciones de poder y estratificación amenazan el dominio de los ancianos zinacantecos, los empresarios recién enriquecidos y los jóvenes han podido desafiar a los ancianos dentro del discurso de tradición. Desde los setenta, los ancianos han tenido que ceder ante los jóvenes asalariados respecto a las costumbres del cortejo. Los aseso-

res rituales han tenido que adaptar nuevas fiestas, puesto que los empresarios adinerados hacen alarde de sus riquezas contratando imponentes conjuntos musicales ladinos para que toquen y canten junto a los músicos tradicionales, u organizando nuevos rituales “voluntarios”, como procesiones para honrar a los santos con flores y velas. La nueva riqueza demuestra que la buena fortuna no necesariamente depende de servir a los dioses a través de las antiguas prácticas rituales. Ahora los zinacantecos consideran que hay alternativas a la sabiduría tradicional.

Una hegemonía más amplia, en la cual los ladinos y los mexicanos dominan a los indígenas, contrapone una nacionalidad mestiza imaginada a la tradición indígena. Para los zinacantecos, establecidos como una comunidad indígena en donde la tradición determina la lógica del mundo étnico conocido, el mundo mestizo es un mundo ajeno, gobernado por la ley y el alfabetismo, y sobre todo porque ejerce poder sobre los indígenas.

El tzotzil no era un lenguaje escrito hasta hace pocos años, y dado que la mayoría de los indígenas son monolingües y analfabetas, y que la mayoría de los ladinos o mexicanos de la región están alfabetizados y hablan español, los zinacantecos relacionan el alfabetismo con el poder que los ladinos tienen sobre los indígenas. Como lo dijo Maestro Albañil cuando tradujo para el abogado del PRD el día del primer mitin cardenista:

Esto es más o menos lo que dijo el abogado ladino, hasta donde yo entendí. Ustedes pueden agregar de lo que entendieron. Pues no todos sabemos leer y escribir. Si supiéramos, todos podríamos ser ladrones como los ladinos que viven en las ciudades, en San Cristóbal y en Tuxtla, en vez de trabajar con nuestros machetes como lo hacemos. Ellos sólo quieren estar sentados en sus oficinas y aprovecharse de eso.

El alfabetismo confiere el poder de “aprovecharse” de los que trabajan con sus machetes, en particular a los que pueden usar el lenguaje escrito para beneficiarse del poder de la ley.

Los indígenas que pueden recurrir a la ley pueden obtener poder del dominio ladino para usarlo en contra de otros indígenas. Amenazar con recurrir a la ley es lo que hacen para causar problemas los zinacantecos que “tienen enojo en sus corazones”. Los que recurren a abogados en lugar de buscar un arreglo a través de las autoridades tradicionales dentro de la comunidad, trasladan el litigio al dominio ladino de la ley, donde los litigantes se enfrentan a los costos de multas, fianzas y sobornos, y a condenas punitivas en la cárcel —las herramientas represivas de la dominación (J. Collier, 1973).

La estratificación zinacanteca ha cambiado, incorporando del exterior, y cada vez más, el poder determinado por la clase. La antigua política de rango cedió su lugar a la nueva política de partido, y los zinacantecos comenzaron a utilizar la riqueza para competir políticamente. También recurrieron a los abogados para causar problemas a las facciones políticas opuestas. Romín Pérez, al oponerse a la candidatura de Mariano Jolote en 1976, contrató a un abogado, elaboró documentos y presentó una planilla en donde él mismo era candidato a presidente municipal. Pero otros se opusieron a él, por "alborotador", dada su tendencia a recurrir a abogados, como lo había hecho hacía mucho en una disputa sobre tierras en Ibestik. De manera análoga, Marcos Bromas y otros, al casi ser encarcelados, se habían enfurecido y habían recurrido a un abogado panista en San Cristóbal, como primer paso para formar, en 1976, el primer partido de oposición al PRI en Zinacantán.

Los abogados de hecho relacionan de forma esencial el alfabetismo y la ley con el poder de los ladinos sobre los indígenas. Desde la época de Cárdenas, los abogados han sido el instrumento a través del cual las agencias estatales han controlado la política indígena, aun cuando las agencias y proyectos de política indigenista han cambiado. Así, los abogados del INI y PRODESCH trabajaron en el trasfondo de la política municipal para asegurar que las planillas priistas tuvieran como candidatos a dirigentes sumisos. Cuando Marcos Bromas y otros panistas sucumbieron a la presión y regresaron al PRI en 1982 para "poner fin a la política", fueron abogados de PRODESCH quienes los presionaron.

Aún fuertemente étnicos, los zinacantecos creen que la tradición debe trascender a la política. En un mundo moral, las prácticas tradicionales deben impedir que la política ponga en peligro el equilibrio espiritual de la comunidad. Sin embargo, la cambiante estratificación ha permitido a los zinacantecos desafiar entre sí la autoridad moral. Los ancianos y las autoridades municipales ya no pueden mantener el conflicto dentro del mundo zinacanteco, pues los litigantes y políticos evitan su autoridad recurriendo al mundo de la ley. Los antagonistas responden de la misma forma. Sin embargo, a medida que el conflicto avanza, cada lado dice ser el que respeta la costumbre, mientras acusa al oponente de haber recurrido a la ley.

Cuando los zinacantecos se dividieron en facciones opuestas en 1976, cada facción se esforzó por demostrar su adherencia a la costumbre, compitiendo entre sí en la realización de rituales. Cada facción empezó a recaudar por separado los impuestos para las fiestas, obligando a las familias a escoger partido. Cada una contrató sus propios conjuntos musicales para las fiestas, y se comenzó a competir también con las exposiciones de fuegos artificiales y procesiones. En las aldeas, los partidos

sustituyeron a los grupos de linaje en cuanto a la organización de los rituales para la lluvia y para los altares de la montaña.

Las divisiones llegaron a Apas en 1980, ligeramente más tarde que a otros parajes. Sin embargo, después de que Marcos Bromas regresó al PRI, las divisiones se volvieron virulentas. En ese entonces los panistas que se habían negado a seguirlo estaban a cargo de la capilla de Apas, y comenzaron a impedir que los priistas tuvieran cargos en el poblado. Pronto los priistas dejaron de contribuir para las reparaciones a la iglesia de Apas, y optaron por llevar sus servicios de cargos a hTeklum, la cabecera. En represalia, los oponentes —como panistas, luego como campesinos y ahora como cardenistas— comenzaron a eludir la contribución de impuestos rituales a las autoridades rituales centrales. Cada grupo comenzó a acusar al otro de haber sido antitradicional, y de haber recurrido a la ley de forma corrupta o ilegítima.

De modo que los campesinos —ahora cardenistas— lamentan lo que ellos llaman el fallecimiento de la costumbre en la presidencia municipal. “Antes, con una botella de licor podías lograr que el presidente solucionara un caso”, le comentaba José Santis, el agente campesino, a otros campesinos. Se había reunido con ellos en el panteón de Apas un día de marzo para arreglar la tumba de un niño tuberculoso que habían enterrado el día anterior. “Pero ahora hay demasiado dinero involucrado por la forma en que las autoridades están usando la nueva ley.” De esta manera Santis acusa implícitamente al presidente de no haber logrado aplacar el enojo en los corazones de los litigantes, sentándolos a beber juntos para resolver las diferencias y evitar la brujería. Argumenta que en cambio el presidente impone multas a la manera de la judicial ladina, dejando a los litigantes con el enojo en sus corazones y expuestos al castigo divino. Por el otro lado, cuando oficiales del ayuntamiento de hTeklum se unieron a los dirigentes priistas en la fiesta anual de Apas, dos semanas después, el asistente principal del presidente lamentó que mientras las autoridades del ayuntamiento estaban tratando de resolver los conflictos de acuerdo con la costumbre, los litigantes, como los campesinos, habían recurrido a abogados y maniobras legales externas. Eso hace que sea imposible resolver los casos de la forma tradicional.

He notado que de hecho han cambiado las prácticas de resolución de conflictos. En muchos de los litigios en el ayuntamiento ya no se ofrece licor, como se hacía antes invariablemente. Cuando en enero de 1989 los priistas citaron a los campesinos en el ayuntamiento para solucionar la disputa sobre los fondos de las fiestas, ninguno de los dos lados ofreció licor a las autoridades locales en señal de respeto. Y tampoco los antagonistas intercambiaron licor, cerveza o bebidas suaves como señal de la aceptación del arreglo. Creo que lo que ha cambiado no es que el ofreci-

miento y aceptación de licor haya dejado de representar el abandono del enojo, sino que a los políticos ya no les interesa resolver los conflictos. Pues en la política de estratificación por clases los dirigentes ya no necesitan a la gran cantidad de seguidores que antes los mantenían en su rango. Los hombres poderosos pueden despreciar el compartir un trago con presuntos seguidores de cuya lealtad ya no depende su poder. Aunque se arriesgan a la brujería por no calmar los conflictos, su propia virtud moral por su adherencia a la costumbre les asegura la protección divina contra sus antagonistas inmorales.

Durante mi trabajo de campo en Apas, los priistas y campesinos se acusaron y contraacusaron repetidamente de haber violado la costumbre. En una ocasión unos dirigentes priistas le reclamaron a los de la oposición, que en ese entonces controlaba el acceso a la iglesia de Apas, porque no habían dejado que los curanderos priistas entraran a realizar ceremonias nocturnas. A lo largo de la primavera los recaudadores priistas se quejaron de que sus contrapartes campesinos-cardenistas se estaban embolsando los impuestos que debían entregar a las autoridades rituales de hTeklum para construir una nueva sacristía. Sin embargo, escuchen las contraacusaciones:

En la ceremonia de cambio de flores que los cargadores campesinos estaban realizando en preparación para la fiesta de Nuestro Señor Esquipulas, un ayudante anciano me preguntó si yo sabía para qué eran las flores y las velas, y me dijo: "Son para Nuestro Señor, para el maíz, para el bienestar de todos. Pero hay alguna gente que no cree que las velas y las flores son para Nuestro Señor." "¿Quién?", pregunté incrédulo. "Marcos (es decir, Marcos Bromas, el dirigente priista)", me contestó. "Marcos dice que Nuestro Señor no sirve para nada y que deberían quemar todas las imágenes de los santos y que la gente debería olvidar la costumbre".

Dos días más tarde, un cura de San Cristóbal, dando la lección de la misa, habló del reproche que Cristo le hizo a Pedro cuando los soldados romanos se estaban llevando preso a Cristo por las sugerencias de Pedro de que él y los discípulos se resistieran. Cristo le dijo a Pedro: "Aléjate de mí, Satanás; tú no entiendes los caminos de Dios, sólo los de los hombres." Al interpretar el sermón, el cura explicó que Cristo estaba siguiendo el camino de Dios, el de rechazar el poder terrenal, el de dar bondad a cambio de maldad. Cuando un músico y catequista campesino tradujo el sermón, el significado del reproche de Cristo tomó una interpretación zinacanteca contemporánea. Dijo que el cura estaba defendiendo las maneras de los antiguos ancianos, que habían respetado a Nuestro Señor, no como los dirigentes y autoridades contemporáneos, que, en lugar de decirle a la gente que calme sus corazones rezándole a Nuestro Señor, "arreglan" las disputas usando la nueva ley para aplicar multas de 100 000 pesos o encarcelar a las personas. Sin duda se estaba igualando al presidente y a las autoridades

municipales con aquellos que se merecen el reproche de Cristo, “Aléjate de mí, Satanás”.

Al día siguiente, unos momentos antes de que los sacristanes y cargadores campesinos llevaran las imágenes de Nuestro Señor Esquipulas y de la Virgen del Rosario en procesión desde el zócalo hasta la agencia campesina, las autoridades priistas dieron su respuesta: en lugar de dirigir la procesión, como por lo general hacen las autoridades, los representantes del cabildo se fueron a almorzar.

La política de lugar

Los significados de lugar del discurso político zinacanteco contemporáneo cambian, se disputan y se vuelven exclusionistas. Asimismo, resuenan con las insinuaciones y acusaciones de los políticos en contra de los antagonistas, en relación al abandono del terreno moral de la costumbre.

Antes los zinacantecos estaban unidos en defensa de una comunidad centrada en una cabecera cosmológicamente privilegiada: hTeklum. En los poblados eran los ancianos y los que habían tenido cargos religiosos en el pasado quienes dominaban; gente cuya autoridad había sido legitimada por los servicios en hTeklum. Sin embargo, la vida zinacanteca se ha descentralizado, a medida que los cargos pasan a las aldeas y que los fertilizantes químicos fortalecen la agricultura local. Nuevos caminos y rutas camioneras han ligado las pequeñas poblaciones a la economía regional directamente, lo que llevó a los zinacantecos al trabajo asalariado semiproletario y al comercio.

Mientras tanto, los realineamientos de poder basados en la clase han minado el rango, usurpando a las instituciones centradas en la cabecera, como el sistema de cargos religiosos de eficacia para el ordenamiento de la vida zinacanteca. Por primera vez en mi experiencia, la antigua subordinación de las aldeas al centro ha cedido ante las disputas abiertas sobre la primacía de lugar. En Apas los cardenistas sostienen que su aldea está por encima de hTeklum. En contraste, los del PRI proclaman su poder político y moral desde hTeklum, mientras que cuestionan la exigencia cardenista de ciudadanía legítima en la aldea y en el municipio.

Hace treinta años, una noche en 1960, una roca cayó de la base de la sagrada Cueva Blanca sobre Apas y se quedó en el suelo de la aldea. Un curandero soñó que Nuestro Señor Esquipulas pedía que se construyera una capilla donde había caído la roca, y decidió que Esquipulas quería que él inaugurara un cargo religioso en su honor. Con el permiso de las principales autoridades rituales de hTeklum, organizó al resto de la co-

munidad para construir una iglesia en el lugar donde había caído la piedra. Todos contribuyeron con dinero y trabajo. En ese tiempo Apas estaba unida de una forma quizás única —era el único asentamiento de Zinacantán que llevaba a cabo su ritual agrícola y que cuidaba de su pozo de agua como una aldea integrada, y no de acuerdo a los barrios determinados por el linaje. Las autoridades municipales civiles y religiosas de hTeklum inauguraron la iglesia en 1963, y los zinacantecos vinieron de todo el municipio para unirse a Apas en su primera fiesta del sexto viernes de cuaresma. A pesar de ser uno de los parajes más alejados de hTeklum, Apas pertenecía de lleno a su orbe ritual.

Treinta años más tarde, en 1990, la política de Apas ha dividido profundamente la lealtad ritual al lugar. La política fracturó a Apas por primera vez en 1982, después de que Marcos Bromas enfureció a sus antiguos seguidores panistas por regresar al PRI. Las facciones políticas ya habían competido en forma ritual en Apas, como en otras aldeas. Sin embargo, a principios de 1982, la facción panista mayoritaria impidió a la oposición el acceso a los cargos religiosos de Apas. Los ancianos de la facción excluyeron a los miembros priistas del comité de la iglesia y sólo permitieron que los jóvenes de su propia facción sirvieran como sacristanes y mayordomos rey. Como represalia, las familias priistas retuvieron las contribuciones para el mantenimiento de la iglesia de Apas y solamente sirvieron en cargos religiosos de hTeklum.

Al principio, esta división a nivel de aldea no desligó a los ciudadanos (panistas y campesinos) de hTeklum. Seguían teniendo cargos superiores al primer nivel en hTeklum. Los curanderos seguían haciendo sus curaciones y oraciones para la lluvia en los altares de la montaña en hTeklum. Los dirigentes conspiraban con los militantes de partido respecto a la política municipal. Sin embargo, en 1989, al incorporarse al PRD por ser el punto fuerte del partido cardenista en Zinacantán, los antiguos campesinos de Apas rompieron relaciones con sus aliados políticos de hTeklum. Y por primera vez se negaron a pagar los impuestos rituales a la cabecera (los más recientes fueron para construir una sacristía junto al Zócalo). Los dirigentes priistas no lo pasaron por alto, y ordenaron que las autoridades en hTeklum citaran a los cardenistas para pedirles que aclararan si iban a contribuir a los proyectos municipales como los demás zinacantecos o no, y sugerirles que si no, tal vez deberían irse a vivir a otra parte.

Aunque los cardenistas de Apas aceptaron dar su aportación para los gastos de la sacristía “voluntariamente”, están más excluidos de la vida municipal y aislados en su aldea. En la cabecera las autoridades municipales del PRI han deslegitimado a su agente. La facción priista de la aldea los ha excluido de los proyectos públicos. Invariablemente los cardenistas

se encuentran con una oposición vigilante y punitiva que acciona las instituciones municipales y el poder en su contra. La exclusión llega incluso a sus vidas personales, tanto que los cardenistas ya no pueden contar con la presidencia municipal priista para reconciliar pleitos familiares, autorizar divorcios, o para resolver agravios de cualquier índole.

Al provocar constantemente a los cardenistas con la pregunta “¿Dónde está su presidente, dónde está su municipio?”, la minoritaria facción priista de la aldea insinúa que los cardenistas merecen el exilio —el mismo trato que los protestantes están recibiendo de los poderosos en muchas comunidades tzotziles y tzeltales cercanas.

Se ha expulsado a muchos protestantes de las comunidades indígenas de los altiplanos. Protestantes de México, Estados Unidos y otros países han estado activos en Chiapas desde por lo menos principios de siglo. Sin embargo, en la mayoría de las comunidades tzotziles y tzeltales no consiguieron conversos hasta mediados de siglo. Aun entonces su influencia era dispareja. Aunque en los cincuenta las facciones católica y protestante lucharon abiertamente en algunas comunidades tzeltales, durante los sesenta algunos protestantes, como Ken Weathers del Instituto Lingüístico de Verano, evangelizaron en la aldea zinacanteca de Navenchauk sin lograr un solo adepto.

En el pueblo vecino de Chamula, sin embargo, las conversiones de los sesenta llevaron a exiliar a bastantes chamulas de su municipio en los setenta y ochenta, prefigurando uno de los fenómenos más irritantes de la vida indígena contemporánea de los altiplanos. De acuerdo con Gossen, los conversos presbiterianos de Chamula eran menos del 120 hasta 1969, y sin embargo su fe y sus prácticas amenazaban profundamente a la oligarquía tradicional. Los conversos se negaban a pagar los impuestos municipales para las fiestas, por considerarlas paganas. Se negaban a participar en la vida religiosa pública. Y no tomaban alcohol, cuya venta estaba monopolizada por los funcionarios civiles y religiosos. Como indica Gossen (1989:224):

La oligarquía tradicional también estaba preocupada porque a lo largo de los años había evolucionado un sistema de relaciones bastante viables entre el reducido grupo de familias políticamente prominentes de Chamula y el único (en ese entonces) partido político oficial en México, el PRI (Partido Revolucionario Institucional). La oligarquía de Chamula se sintió amenazada por razones obvias. En primer lugar, había el precedente para una rebelión fiscal. En segundo lugar, los protestantes se negaban a reconocer en sus propias vidas la autoridad moral del gobierno central. Finalmente, los protestantes no respetaban de ninguna forma los acuerdos detallados que ofrecían la cooperación de Chamula con las autoridades políticas estatales y federales a cambio de la autonomía de Chamula en

cuanto a los asuntos religiosos y judiciales, indispensable para mantener la comunidad tradicional de Chamula aparentemente libre de la presencia federal mexicana.

En 1967 los chamulas quemaron las casas de los conversos. Las autoridades municipales fingieron demencia y los conversos tuvieron que huir.

No obstante, en los setenta la confrontación en Chamula se agudizó cuando conversos adicionales se aliaron con el PAN para enfrentar al PRI, ligando la religión a la política. Como reacción, para 1976 ya se había obligado a más de 2 000 chamulas disidentes a exiliarse por ser protestantes, y vivían en asentamientos de “paracaidistas” en las afueras de San Cristóbal de Las Casas. Desde entonces otros miles han tenido que dejar Chamula —muchos de ellos quizás no por razones de fe, aunque se han cambiado al protestantismo como consecuencia.

No sólo los chamulas han experimentado la conversión y el exilio. Sólo durante 1989 se expulsó a cientos de familias indígenas de Oxchuc, Mitonic, Amatenango del Valle y Chenalhó, al parecer por ser protestantes.⁸ Los exiliados se unen a los asentamientos paracaidistas alrededor de San Cristóbal o inflan las poblaciones de comunidades protestantes, como Betania, que las autoridades públicas han ayudado a establecer para aligerar a San Cristóbal del peso de los indigentes. Ha surgido un debate público que critica al Estado por permitir que las autoridades tradicionales indígenas, en nombre de la religión, priven a los ciudadanos de sus casas y pertenencias. Esto aún no se ha resuelto.

También Zinacantán ha exiliado conversos protestantes, aunque en mucho menor grado que Chamula. Ahora viven en Betania, a unos 20 kilómetros al este de San Cristóbal, 34 ciudadanos de Apas. Varios de ellos son los familiares de hombres que se convirtieron a principios de los ochenta mientras trabajaban en la construcción en Villahermosa. Dos familias son las de ancianos zinacantecos cuyas enfermedades no se podían curar con los cuaranderos y que buscaron una alternativa en los cuidados médicos y en la fe protestantes. Otras dos familias son las de hombres que se negaron a seguir pagando los impuestos rituales de Zinacantán o a cumplir obligatoriamente con el servicio religioso. El exilio de estos conversos fue quizás el único asunto en el cual las facciones

⁸ Sobre expulsiones de Oxchuc, véase *Tiempo*, núm. 1113 (10 de mayo de 1989); de Mitonic, *Tiempo*, núms. 1147 (29 de junio), 1148 (30 de junio) y 1149 (1o. de julio); de Amatenango del Valle, *Tiempo*, núm. 1163 (8 de agosto); de Chenalhó, *Tiempo*, núms. 1227 (7 de noviembre), 1229 (9 de noviembre), 1231 (11 de noviembre) y 1232 (14 de noviembre).

priista y panista-campesina de Apas estuvieron de acuerdo en los ochenta: establecieron un frente unido para impedir que los conversos regresaran a la aldea a visitar a sus parientes.

Durante generaciones los zinacantecos se han apegado a la costumbre, cosa que tanto cardenistas como priistas en Apas aseguran seguir haciendo. Y han defendido su municipio como un lugar integral, asegurando la continuidad de la comunidad étnica en la cual han nacido, así como sus derechos de pertenencia legítima. En una nueva era de política exclusionista, ¿se presionarán los sentidos de tradición y lugar al grado de que los zinacantecos se priven entre sí de la ciudadanía? ¿Intentarán los priistas desalojar a los cardenistas? Temo que es posible.

Considerando las alternativas políticas de México, inmediatamente después de las elecciones, Cornelius, Gentleman y Smith (1989:36) se preguntan si el régimen se puede modernizar y si la oposición, sobre todo la cardenista, se puede consolidar. La modernización, a través de la reforma política, puede producir una democratización parcial que dé cabida a una oposición que se está consolidando, siguiendo el modelo del Partido del Congreso Indígena. Por otro lado, en ausencia de una oposición que se esté consolidando, la modernización podría tomar la forma de una “modulada y creciente liberalización política iniciada por la élite” (p. 41). Los autores sostienen que, sin una modernización del régimen, el partido oficial se arriesga a que la democratización surja de las bases, forzada por la política de oposición, y puedan llegar a perder las elecciones de 1994.

Según estos autores, el cierre político es una cuarta posibilidad, que podría darse de tres formas:

...Algunos prevén un atrincheramiento político, resultado del *fracaso* del modelo económico neoliberal impulsado por Salinas y los tecnócratas de su gabinete para producir una fuerte recuperación económica, se restructure o no la deuda externa. De modo que Salinas va a tener que depender cada vez más de los medios autoritarios para reforzar seis años más de niveles económicos en descenso y estancamiento político. Otros perciben el endurecimiento político como requisito para un proyecto económico neoliberal *exitoso*, y, reflexionando acerca de la implementación de este modelo en Chile durante los sesenta, predicen una “chilenización” de México —un giro hacia un gobierno significativamente más autoritario, menos respetuoso de las libertades individuales y con un nivel cada vez más alto de coerción gubernamental abierta.

El recurso a la violencia sería más probable en el caso de que los partidos de oposición trataran de provocar levantamientos sociales... Incluso en las circunstancias menos dramáticas, los dirigentes priistas de la vieja guardia y los burócratas del gobierno, amenazados por el surgimiento de

nuevos movimientos y organizaciones populares ajenos a las estructuras corporativistas, podrían forzar una respuesta de cierre. Dado que el PRI parece haber perdido la capacidad de incorporar tales movimientos, puede haber una fuerte tentación por simplemente reprimirlos, en lugar de tratar de reconstruir el PRI como un efectivo mecanismo de elección e incorporación política (pp. 39-40; las cursivas son del original).

La política zinacanteca contemporánea está experimentando un cierre parecido al que puede darse de forma más general en la provincia mexicana. Da una idea de cómo tal situación agudizaría los conflictos que ya existen por los cambios de estratificación en las comunidades campesinas. También ilustra la manera en que dicho cierre político amenazaría la integridad de las comunidades indígenas, en la medida en que los antagonistas han cambiado las antiguas bases ideológicas del consenso étnico por la exclusión étnica e incluso el exilio.

Traducción del inglés de
Lucrecia Orensanz y Gilberto Conde

Recibido en abril de 1994
Revisado en enero de 1995

Correspondencia: Department of Anthropology/Stanford University/Edif. 10/
Stanford, CA/Fax: 95 415 723 31 10-641 60 68.

Bibliografía

- Cancian, Frank (1992), *The Decline of Community in Zinacantan*, Stanford, Stanford University Press.
- Collier, George A. (1987), "Peasant Politics and the Mexican State", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 3, Irvine, Ca., University of California at Irvine.
- (1992), "Búsqueda de alimentos o búsqueda de dinero: Cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas" en Cynthia Hewitt de Alcántara (ed.), *Reestructuración económica y subsistencia rural: El maíz y la crisis de los ochenta*, México, El Colegio de México, pp. 183-221.
- Collier, Jane F. (1973), *Law and Social Change in Zinacantan*, Stanford, Stanford University Press.
- Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) (1992), *Informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los altos de Chiapas y los derechos humanos*, México, CNDH.

- Cornelius, Wayne A., Judit Gentleman y Peter H. Smith (eds.) (1989), *Mexico's Alternative Political Futures*, La Jolla, University of California at San Diego.
- Gluckman, Max (1965), *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Chicago, Aldine.
- Gossen, Cary (1989), "Life, Death and Apotheosis of a Chamula Protestant Leader" en V. Bricker y G. Gossen (eds.), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica*, Albany, Institute of Mesoamerican Studies.
- Hall, Stuart (1988), *The Hard Road to Renewal*, London, Verso.

