



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
(UNACH)
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CAMPUS III**



**El gobierno indígena municipal en Huixtán. Cambios y
persistencias en un municipio del altiplano central de
Chiapas (1938-2012)**

TESIS PROFESIONAL

Que para obtener el grado de
Licenciado en Antropología Social

PRESENTA

JOSÉ MANUEL MARTÍN PÉREZ

DIRECTORA DE TESIS

MTRA. RUBY ARACELY BURGUETE CAL Y MAYOR

SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS, MÉXICO, ABRIL DE 2014.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES. C-III
ANTROPOLOGÍA SOCIAL-ECONOMÍA-HISTORIA-SOCIOLOGÍA



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
19 de marzo de 2014
Oficio número: FCS- SA/101/14

ASUNTO: Autorización de impresión de tesis.

C. JOSÉ MANUEL MARTÍN PÉREZ
PRESENTE.

Con base al Reglamento de Evaluación Profesional para los egresados de la Universidad Autónoma de Chiapas, y habiéndose cumplido con las disposiciones en cuanto a la aprobación del contenido de su trabajo de Tesis Profesional Individual: **EL GOBIERNO INDÍGENA MUNICIPAL EN HUIXTÁN. CAMBIOS Y PERSISTENCIAS EN UN MUNICIPIO DEL ALTIPLANO CENTRAL DE CHIAPAS (1938-2012)**. Por parte de los integrantes del Jurado, CERTIFICO el VOTO APROBATORIO emitido por éste y autorizó la impresión de dicho trabajo para que sea sustentado en su Examen Profesional de la Licenciatura en Antropología Social.

Sin otro particular, hago propicia la ocasión para saludarlo cordialmente.

ATENTAMENTE
"POR LA CONCIENCIA DE LA NECESIDAD DE SERVIR"

MTRO. MAURO JORGE ROBLEDO COSSÍO
DIRECTOR

C.c.p.- Archivo
MJRC/cgdl



2014

AÑO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
Y DEL DR. MANUEL VELASCO SUÁREZ



CALLE PRESIDENTE OBREGÓN S/N. COL. REVOLUCIÓN MEXICANA, C.P. 29220
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS, MÉXICO. TEL/FAX (01 967) 67 8-03-61 Y 67 8-26-84

ÍNDICE DE CONTENIDO

Reconocimientos/Kol te alel	6
Introducción	9
Área de estudio: el municipio de Huixtán, Chiapas.....	15
Orden de exposición	17
La etnografía entre los tsotsiles	19
CAPÍTULO 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN: INTERPRETACIONES EN TORNO AL GOBIERNO INDÍGENA	24
1.1 El sistema de cargos: una aproximación general	24
1.2 Los planteamientos funcionalistas del sistema de cargos	27
1.3 La perspectiva histórica: la jerarquía cívico-religiosa	33
1.4 El enfoque mesoamericanista: núcleo duro y el sistema tradicional de poder.....	38
1.5 Los debates en torno al gobierno indígena.....	41
1.6 Gobierno indígena municipal: apuntes para una nueva discusión	46
CAPÍTULO 2. METODOLOGÍA: REFLEXIONES SOBRE EL LUGAR DE ESTUDIO Y ¿EL TRABAJO DE CAMPO O RETORNO A LA COMUNIDAD?	49
2.1 Subir y bajar	49
2.2 ¿Trabajo de campo o retorno a la comunidad?.....	53
CAPÍTULO 3. LA MUNICIPALIZACIÓN DEL TERRITORIO INDÍGENA Y LA INDIANIZACIÓN DEL GOBIERNO MUNICIPAL.....	58
3.1 Huixtán en la época Prehispánica, la Conquista y la Colonia.....	59
3.2 El encuentro de dos capitanes en Huixtán.....	65
3.3 El Cabildo Colonial en los Altos de Chiapas	66
3.4 Los huixtecos durante las rebeliones indígenas de 1712, 1727 y 1869	69
3.5 Huixtán: Tierra de tsotsiles, tseltales y ladinos	72
3.6 La producción de trigo en Huixtán.....	76
3.7 Huixtán: un municipio del estado de Chiapas.....	81
SUMARIO	84

CAPÍTULO 4. DESINDIANIZACIÓN Y REINDIANIZACIÓN DEL AYUNTAMIENTO MUNICIPAL HUIXTECO	86
4.1 La instauración del Ayuntamiento Gaditano y las “revoluciones contenidas”	88
4.2 El contexto de cambio: el Cardenismo y Erasto Urbina (<i>Xalik</i>)	100
4.3 El desplazamiento ladino y el ascenso indígena al Ayuntamiento Municipal de Huixtán.....	104
4.4 <i>Petu Vet Komis</i> : El primer presidente municipal tsotsil de Huixtán, Chiapas	119
SUMARIO	127
CAPÍTULO 5. LA DESINDIANIZACIÓN POR ASIMILACIÓN DEL AYUNTAMIENTO MUNICIPAL EN HUIXTÁN	129
5.1 El municipio como entidad sociocultural.....	130
5.2 Las Misiones Culturales y la Acción Indigenista.....	132
5.3 La conformación del gobierno indígena huixteco después de 1940	142
5.3.1 El Ayuntamiento Municipal	143
5.3.2 <i>Regionaletik</i> o Ayuntamiento Regional.....	144
5.3.3 <i>Jpas abteletik</i> o cargueros religiosos	149
5.3.4 <i>Principaletik</i> o ancianos principales.....	158
5.4 Los evangélicos	164
5.5 La Teología de Liberación	170
5.6 La desindianización del Ayuntamiento Constitucional en 1982: el desmembramiento del gobierno indígena	175
5.6.1 El fin de los <i>Jpas abteletik</i> y de los <i>Regionaletik</i>	180
5.7 Una década incierta (1983-1993): diáspora, modernización, crisis y resistencias	195
SUMARIO	199
CAPÍTULO 6. LA REINDIANIZACIÓN DEL GOBIERNO MUNICIPAL EN HUIXTÁN: DE LOS CAMBIOS, LAS PERSISTENCIAS Y RESIGNIFICACIONES EN EL SIGLO XXI	203
6.1 1994: Crónica de una rebelión anunciada y su impacto en Huixtán	204
6.2 La reindianización del gobierno municipal en Huixtán: cambios, persistencias y resignificaciones en el siglo XXI	215

6.3 Resistencia, alternancia política en la reindianización del gobierno municipal indígena	222
6.4 Persistencias y resignificaciones en el proceso de reindianización del gobierno municipal de Huixtán	227
6.5 Las autoridades comunitarias como “Ayuntamiento Ampliado”	228
6.6 La nueva dimensión ritual en las actividades del gobierno municipal.....	231
6.6.1 <i>Lo’il K’in/Tajimol k’in</i> o Carnaval	234
6.6.2 <i>Sk’inal Jtotik Anjel</i> o la fiesta de San Miguel Arcángel	237
6.6.3 <i>Ch’ul O’</i> . La ceremonia del La Santa Cruz en el barrio La Pila	245
6.6.4 El <i>K’exeltik</i> o cambio de “dueño” del bastón de mando	247
SUMARIO	252
A MANERA DE REFLEXIÓN FINAL	254
FUENTES CONSULTADAS	262
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	262
ARCHIVOS CONSULTADOS	273
LISTA DE ENTREVISTADAS/OS CON BASE EN LAS CITAS REALIZADAS.....	273
SIGLAS Y ACRÓNIMOS	294

RECONOCIMIENTOS/KOL TE ALEL

Nada podría hacer sin el apoyo de distintas personas e instituciones. Por ello, considero importante expresar mi reconocimiento. Espero que este texto pague de alguna manera el tiempo, el apoyo y las atenciones que recibí durante su realización.

En primer lugar, expreso mi agradecimiento al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), por haberme otorgado una beca para la realización de este proyecto de investigación dentro del Subprograma de Becas Para Tesis Externas (2011-2012). Fue en los espacios académicos de CIESAS donde encontré el entusiasmo y la confianza para concluir este proyecto. Asimismo, agradezco el apoyo técnico y administrativo del personal de CIESAS-DF y CIESAS-SURESTE durante el año que residí como becario de la institución.

Deuda especial tengo con la Mtra. Aracely Burguete Cal y Mayor (CIESAS-SURESTE), pues además de su gran calidad humana y su ánimo infinito; guío y orientó la construcción de este proyecto de inicio a fin. Sus conocimientos, pero sobre todo, su sabia paciencia me acompañaron en la travesía que implicó realizar y concluir esta tesis. Sin su amistad y sin su compromiso como asesora del proyecto el resultado no sería el que hoy es.

Reconocimiento especial tengo con familiares y amigos del municipio de Huixtán, sin la oportunidad que me dieron de entrar a su casa y compartirme sus historias este trabajo no fuera posible. Reconozco especialmente la compañía y el apoyo de los habitantes del barrio de San Sebastián y del Centro quienes compartieron conmigo las fiestas, el *pajal ul*, el *pox*, sus vivencias, recuerdos y memorias. Tal y como platicamos en aquél tiempo, esta es también su historia. *Okolaval a kotolik*.

Agradezco al Dr. Juan Armando Ruíz Rosales director de la Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) Delegación San Cristóbal por las facilidades que me brindó para la revisión de textos, archivos fotográficos y documentales en dicha dependencia. Al Acervo Fotográfico Vicente Kramsky a cargo de la C. Emilia Kramsky Espinoza cuyo archivo es de valiosa importancia. Al Oficial del Registro Civil Municipal en Huixtán Pedro Gómez, por facilitarme la revisión de los

archivos de dicha dependencia en reiteradas ocasiones. Así también, al párroco Jorge Trinidad Aragón, por las facilidades otorgadas para la revisión de los archivos de la parroquia de San Miguel Arcángel.

Varias/os profesoras/es-investigadoras/es fueron los que enriquecieron con sus observaciones, comentarios y dudas el curso del presente texto. Así, agradezco los comentarios del Dr. Andrés Fábregas Puig (CIESAS-SURESTE), la Dra. Sophia Pincemin Deliberos (FCS-UNACH), el Dr. Arturo Lomelí González (FCS-UNACH) y a la Dra. Elisa Cruz Rueda (LGAI-UNACH), sus atinadas sugerencias ayudaron a mejorar las debilidades de esta tesis.

El reconocimiento más importante es para mi familia. A mi madre María Pérez Huacash. A mi padre Manuel Martín Icó. A mis hermanos: Claudia, Giovanni y Héctor, quienes han apoyado mi caminar con el mayor de los entusiasmos.

A las/os compañeras/os del COLECTIVO TSOBLEJ, con quienes comparto la consigna necesaria de ser realistas para soñar lo imposible, como ser utópicos para no dejar de hacer.

“Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos”.

PABLO NERUDA, *Poema xx*, 1924.

INTRODUCCIÓN

Realizar una investigación de tesis sobre el “gobierno indígena” en la actualidad, supone un desafío, pues aunque a mediados del siglo XX éste fue un problema relevante para la antropología mexicana, y fuera también, uno de los temas que más presencia tuvo en las investigaciones etnográficas realizadas en el Chiapas Central tras la investigación realizada por Gonzalo Aguirre Beltrán a mediados del siglo pasado; en la actualidad, los estudios sobre dicho tema han quedado prácticamente en el olvido. En nuestros días son pocas las investigaciones en Chiapas interesadas en esta problemática, aún con los nuevos enfoques, perspectivas teóricas y nuevas herramientas de análisis, pues la mayoría de las y los investigadores han dirigido su interés hacia otra diversidad de temas.

Además de ello, retomar el estudio del “gobierno indígena”, entendidas como instituciones de gobierno con dimensiones civiles, políticas y religiosas, puede adquirir una nueva importancia en el contexto del siglo XXI; pues se abren nuevos escenarios cuando en México se reconoce como un Estado multicultural¹, después de la reforma del artículo segundo Constitucional en el año 2001 (Burguete y Gómez, 2008); y las otras reformas impulsadas desde el derecho internacional, como la *Declaración Sobre los Pueblos indígenas de la Organización de las Naciones Unidas* (ONU) en el año 2007². Vale agregar también que más recientemente, el 27 de noviembre de 2013, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) aprobó por unanimidad que los indígenas tiene el derecho a participar en vida política del Estado así como que el

¹ “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. (Reformado mediante decreto publicado en el diario oficial de la federación el 14 de agosto del 2001). Consultado en diciembre de 2012 en: <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s>

² Véase la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Consultada en julio de 2013, en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

derecho que el autogobierno de las comunidades indígenas constituye una prerrogativa fundamental que no puede ser omitida por las autoridades³.

Adicionalmente, los levantamientos indígenas en América Latina, México y específicamente el suscitado en el estado de Chiapas, fueron acontecimientos de finales del siglo XX, que propusieron imprevistas tareas de transformación social, económica y política hacia la persistente nación monoétnica mexicana (Burguete y Gómez, 2008). Estas demandas pronto se tornaron en exigencias apoyadas por amplios sectores de la sociedad civil y de organizaciones indígenas/campesinas, que reclamaban el reconocimiento al derecho sobre su territorio; a la autogestión económica; al control de sus recursos naturales; a la autodeterminación política, y manifestaban total rechazo a la opresión, marginación, racismo y a un sinnúmero de vejaciones a las que fueron sometidos durante su permanente búsqueda de nuevas formas de participación y representación política ante un Estado que se había constituido sin su participación y consenso⁴. Exclusiones que se justificaban en aras de un paradigma nacional, en la búsqueda de una nación homogénea, que se consumó en el nulo reconocimiento de la diversidad cultural, sin considerar así a las añejas formas comunitarias de convivencia y gobierno.

En este sentido, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), no solamente cristalizó la inconformidad por los cinco siglos de resistencia política de los pueblos indígenas, sino además, marcó el momento para poner nuevamente en los debates nacionales sus resistencias y presencias, ante un contexto político nacional que los había negado sistemáticamente. En este orden de ideas, la coyuntura zapatista permitió visibilizar las históricas demandas sobre los derechos como pueblos y culturas indígenas, que el indigenismo como política de Estado pensó innecesarias, dado el escenario de desaparición inexorable que se preveía de esos colectivos.

³ “Indígenas pueden participar en vida política del Estado: TEPJF” Consultado en enero de 2014 en: <http://ntrzacatecas.com/2014/01/19/indigenas-pueden-participar-en-vida-politica-del-estado-tepjf/>

⁴ Baste la expresión que hiciera Gonzalo Aguirre Beltrán en 1970: “...estuvimos tan ocupados en alcanzar la homogeneidad que poco caso hicimos de los derechos de los indios” (Beltrán citado en Bartolomé en Barabas, 1996:70).

En Chiapas, en las últimas dos décadas, las formas de organización social de los pueblos indígenas han sufrido importantes transformaciones; hoy los indígenas, insertos plenamente en los quehaceres políticos locales dentro de los marcos jurídicos legales del Estado, gobiernan la mayoría de los municipios del altiplano chiapaneco desde su Ayuntamiento Municipal, situación que los emplaza en un nuevo desafío al tratarse de municipios del siglo XXI con una compleja diversidad ideológica-política, étnica y religiosa (Burguete, 1999; Burguete y Gómez, 2008). Hoy día esos gobiernos municipales integrados casi en su totalidad por indígenas (por eso podemos hablar de un “gobierno indígena municipal”) son reguladas por el artículo 115 Constitucional, cuyo Ayuntamiento Municipal se integra por un presidente municipal, síndico y regidores. Paradójicamente, los cargos y prácticas socioculturales de autoridad consideradas como “tradicionales” tienden a ser revitalizados en los espacios de la política y gobierno locales. Si bien, en algunos casos esas figuras de autoridad han sido desaparecidas; en otros, el Ayuntamiento suele establecer con ellos nuevos vínculos, otorgándole un nuevo sentido a la institucionalidad indígena llamada “tradicional”. Este es el caso de lo que considero ocurre en el municipio de Huixtán, de la región Altos de Chiapas.

En fechas recientes (2007-2012), Huixtán asiste a un momento de revitalización de algunos “cargos tradicionales”, en tanto que se asiste a una resignificación de su gobierno municipal, en donde asistimos a un proceso de reindianización del gobierno municipal y considero es percibido como *gobierno indígena municipal* al renovar vínculos entre las autoridades municipales y los “autoridades tradicionales” así como en la revitalización del sentido ritual de ciertas prácticas en el ejercicio del gobierno municipal, otorgándole a éste una dimensión religiosa, ritual. En este sentido, sostengo las tesis de que en Huixtán existe:

1. Una renovación de los vínculos del Ayuntamiento Municipal Constitucional con los *Principaletik* (ancianos principales) como cuerpo colegiado de “autoridades tradicionales”.
2. Inclusión reciente de los *Ch’uy K’aaletik* (rezadores “tradicionales”) tseltales huixtecos con el Ayuntamiento Municipal Constitucional.

3. Revitalización y resignificación de los rituales, ceremonias y fiestas ancestrales que antes eran realizados por el antiguo gobierno indígena huixteco ahora realizadas por el Ayuntamiento Municipal Constitucional en conjunto con los *Principaletik* (ancianos principales):

- a) Reincorporación de los funcionarios del Ayuntamiento Municipal Constitucional en los rituales de las fiestas religiosas católicas patronales (en la cabecera municipal, las comunidades y los barrios).
- b) Reincorporación del Ayuntamiento Municipal Constitucional en los rituales de las ceremonias religiosas realizadas en lugares sagrados ancestrales (cuevas, ojos de agua y cerros).
- c) Se asiste a la revitalización y resignificación del *k'exeltik* (ceremonia del cambio de “dueño” del bastón de mando). Cambio de autoridades del gobierno municipal, donde se reincorpora a las figuras de *Principaletik* (ancianos principales) y *ch'uy k'aaletik* (rezadores “tradicionales” tseltales) tal y como sucedía con el antiguo gobierno indígena.

Hubo que esperar décadas para que los antiguos cargos reaparecieran en conjunto con los cargos municipales renovados en Huixtán. Fue hasta inicios del siglo XXI, en medio de una serie de acontecimientos políticos y religiosos, cuando las “autoridades tradicionales” y muchas de sus prácticas ceremoniales reaparecieron. A diferencia del pasado, en la actualidad, estas autoridades parecen estar “permitidas” (Burguete y Gómez, 2008), y tomaron forma nuevamente, esta vez, en eventos convocados principalmente por el Ayuntamiento Constitucional en turno; observándose así, una nueva forma de acercamiento, diálogo, comunicación y reconocimiento entre “dos cuerpos de autoridades” en un mismo municipio.

Esta aproximación intenta dar cuenta, asimismo, lo referente de la capacidad de cambio y persistencia de estas instituciones de gobierno indígena dentro de los contextos amplios en los que ocurren estos cambios. Así, mientras estos antiguos cargos estaban en el olvido, permanecieron ocultas, casi desaparecidas, sin protagonismo; de pronto, en ciertas coyunturas, como la que se ha abierto en las últimas décadas en Chiapas, vuelven

a resurgir, politizando su presencia, en un momento cuando el gobierno municipal vive procesos de reindianización, es decir, de re–apropiación de símbolos y aspectos de rituales, de etnización de la política y de politización de su identidad, para ganar protagonismo político en el contexto regional y del estado.

Durante mi búsqueda inicial de investigación documental en torno al gobierno indígena huixteco, percibí también que el gobierno municipal fue parte de un temprano proceso de “indianización”, donde los tsotsiles tomaron el control del Ayuntamiento Municipal (Burguete, 2011). Esta temprana presencia indígena en el Ayuntamiento Municipal se fue consolidando al paso de los años, ya que el número de población ladina ha descendido en el municipio, siendo en la actualidad mayoría étnica los tseltales y tsotsiles (Ancheyta, 2009); poblaciones que en las coyunturas electorales, adquieren importancia para su continuidad en el poder municipal. Así, mientras a finales del siglo pasado las “autoridades tradicionales” sufrían un acelerado proceso de “desaparición” o debilitamiento, el gobierno municipal en cambio, parece haber sido fortalecido al quedar en manos de tsotsiles, haciendo alianzas con algunos ladinos, refrendando y reconfigurando el gobierno local. Por lo que el gobierno indígena no supone la ausencia de los ladinos en la integración del gobierno municipal o en la arena política local; sino que lo es por el direccionamiento político indígena.

Desde una perspectiva etnográfica y documental, esta tesis, se propuso la tarea de reconstruir un proceso histórico del Ayuntamiento Municipal de Huixtán en un ciclo de indianización-desindianización y reindianización en un periodo de 74 años (1938-2012) atando cabos sueltos diseminados en la realidad que se pretende estudiar, para comprender, analizar y explicar la contemporaneidad del gobierno indígena así como de su ciclicidad que incluyen la dimensión ritual como parte constitutiva del “núcleo duro” (López Austin, 2001). Todo ello, visto a la luz de la historia de largo aliento y de los cambios que ocurren en el contexto más reciente, y que en Chiapas han irrumpido con mayor fuerza después del levantamiento del EZLN, cuando irrumpió en el escenario municipal alentando un proceso de reconstitución/revitalización del gobierno indígena

articulado a un proceso mayor de resistencia política, dignificación indígena y de reconocimientos a la diversidad sociocultural en América Latina⁵.

Los objetivos de la investigación

Objetivo general:

Dar cuenta, en una perspectiva histórica no evolucionista, las rupturas, persistencias y resignificaciones del gobierno indígena municipal en Huixtán, Chiapas, en el periodo 1938-2012.

Objetivos particulares:

- 1) Realizar una breve recuperación historiográfica del establecimiento del gobierno Colonial en el Chiapas del siglo XVI, así como de la municipalización del gobierno local en Huixtán.
- 2) Documentar el proceso que favoreció el desplazamiento de los ladinos y el ascenso de los tsotsiles huixtecos al Ayuntamiento Municipal a fines de la década de 1930 durante el siglo XX.
- 3) Analizo los principales factores (religiosos, económicos y políticos) que incidieron en las reconfiguraciones del gobierno indígena huixteco durante la segunda mitad del siglo XX.
- 4) Realizo una descripción etnográfica para analizar cómo se encuentra conformado y cuáles son las prácticas socioculturales actuales del Ayuntamiento Constitucional de Huixtán y de qué manera éste se articula con las autoridades tradicionales (de origen colonial-decimonónico) así como con las celebraciones religiosas en el municipio de Huixtán, Chiapas.
- 5) Identificar las persistencias, cambios y resignificaciones en la institucionalidad del gobierno indígena municipal de Huixtán.

⁵ “La lucha indígena sigue y es por la dignidad”. El sociólogo Yvon Le Bot afirma en una entrevista que los movimientos indígenas en América Latina no luchan por obtener el poder sino por la búsqueda de la dignidad. Consultado en diciembre de 2013 en: <http://www.domingoeluniversal.mx/historias/detalle/La%20lucha%20ind%C3%83%C2%ADgena%20sigue,%20y%20es%20por%20la%20dignidad-2034>

Hipótesis:

1) Considero que fenómenos sociopolíticos nacionales, a inicios del siglo XX, como el Cardenismo y la reforma agraria, sumada al crecimiento demográfico indígena (tsotsil y tseltal) local, permitieron el desplazamiento del *ladino* y el ascenso indígena huixteco al Ayuntamiento Municipal huixteco.

2) Factores diversos regidos bajo una perspectiva “modernizadora/civilizadora” a mediados del siglo XX; como el arribo de la acción indigenista, el paulatino ingreso de teólogos de la liberación, la caída en los precios del trigo y evangelismo norteamericano, permitieron la reconfiguración de la estructura del gobierno indígena huixteco, en su formato “tradicional” durante los inicios de la década de 1980.

3) La coyuntura, abierta tras el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, generó múltiples variables sociopolíticas en Chiapas. Sin embargo, el zapatismo, los movimientos y los jóvenes líderes sociales alteños que surgieron durante la década de los 90’s y los años posteriores, vieron a su propia cultura no como algo a desechar en aras de la “modernidad” como habían pregonado desde inicios de los 80’s, sino como un cúmulo de recursos que eran posible incluir dentro del quehacer político local.

4) La coyuntura de 1994, permitió la renovación de los vínculos entre las autoridades municipales y los ancianos principales así como la revitalización del sentido ritual de ciertas prácticas en el ejercicio del gobierno municipal. Prácticas y relaciones que son características de los gobiernos indígenas de los Altos de Chiapas.

ÁREA DE ESTUDIO: EL MUNICIPIO DE HUIXTÁN, CHIAPAS

De acuerdo a la memoria colectiva de la población local, el nombre del actual municipio de Huixtán, es un vocablo conformado de las palabras tsotsiles *Vits Tan*, “Cerro de Cal”. Aunque de acuerdo con el *Diccionario del Náhuatl* de Carlos Montemayor (2007: 203), Huixtán proviene del vocablo náhuatl: *Huiztlan*, donde abundan las espinas: de *Huiztli*, espina, -tan por *tlan*, en función de abundancia. Este planteamiento de Carlos Montemayor (2007) adquiere cierta relación con lo también planteado por Jan de Vos

(2001:110) quien afirma que el nombre maya antiguo de Huixtán era *Chisná*, derivado quizá del vocablo tsotsil *Ch'ix Na*, “casa de espinas” o “casa puntiaguda”.

Huixtán, es un municipio de la región Altos, con una extensión territorial de 181.3 km², representa el 4.80% de la región Altos y 0.23% del estado, para el año 2013 el municipio cuenta con 52 localidades más la otra decena de comunidades recién conformadas y aun no reconocidas por el municipio por no contar con agentes municipales. Se localiza a 32 Km. de San Cristóbal de Las Casas (*Jobel*, en las lenguas tsotsil y tseltal). Está ubicado entre los 2000 y 2400 msnm siendo una de las zonas más altas del compuesto montañoso del estado de Chiapas, catalogada entre los municipios de más difícil acceso debido a su ubicación geográfica, sierra alta de laderas tendidas (Ancheyta, 2009) (Ver mapa en anexos).

De acuerdo a los datos que presentó el INEGI (2010), en el ámbito municipal su densidad de población es de 68.97 habitantes/Km². Tiene una población de 21,507 habitantes. En el municipio son hablantes de una lengua indígena 17,510 habitantes. Del total de población 10,599 son hombres, en tanto que 10,908 son mujeres. Es un municipio con un grado muy alto de marginación social; el 92.90% de la población permanece en situación de pobreza. La población en pobreza extrema es 15,016 que equivale al 60.48%. Se considera un municipio indígena en tanto que el 94.82% de sus habitantes son hablantes de una lengua indígena; el grupo étnico predominante es el tsotsil. De las 52 localidades del municipio una es urbana y el resto es rural. La economía del municipio está sustentada mayoritariamente en la agricultura y el aprovechamiento forestal⁶.

La cabecera municipal o *jteklum*, se encuentra ubicada a 2000 msnm y sus localidades de influencia son; Chaquiloc a 2 km, Shpuiló a 1.52km, Oquem a 3.4, los Ranchos a 4.67 km, Adolfo López Mateos a 6.28 km, Paitagil a 1.31km y la Era a 3.9 km. El municipio limita con seis municipios, de los cuales tres son principalmente tseltales: al norte colinda con Tenejapa, al noroeste con Oxchuc, al suroeste con Chanal, al sur con Amatenango del Valle y Teopisca, al noroeste con San Cristóbal de Las

⁶ Consultado en enero de 2014 en:

<http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=nacion&ent=07&mun=038>

Casas, es línea adyacente entre *bats'i viniketik* (tsotsiles), *bats'il winiketik* (tseltales) así como de *kaxlanetik* (ladinos). Sus puntos de referencia importantes son: San Cristóbal de Las Casas 32 km al sureste y Oxchuc 25 km al noroeste (Ancheyta, 2009). Producto de la cercanía con San Cristóbal de Las Casas, es significativa la cantidad de flujo migratorio hacia ésta urbe con múltiples finalidades como; la de continuar con estudios profesionales, asuntos laborales, y en años recientes, es significativo el incremento de comerciantes indígenas huixtecos tanto en la ciudad como en sus localidades, aunque no sucede lo mismo en el *jteklum* (cabecera municipal) de Huixtán.

Dadas la condiciones geográficas y climáticas del municipio compuestas principalmente de bosque de neblina, los principales cultivos son la *mantzana* (manzana), *turaznú* (durazno), *pelax* (pera), *jkaxlan turaznú* (ciruela), en tanto que en fechas tempranas (fines del siglo XVI) fue posible el cultivo del *triko* (trigo) que ha disminuido en los últimos años. En general la población huixteca depende mayoritariamente del cultivo de *ixim* (maíz), *chenek'* (frijol), *ch'umte'* (chayote), *isak'* (papa), *tuix* (cebolla), *chichol* (tomate verde), *mail* o *ch'um* (calabaza), *napux* (nabos), en menor escala frutas como la *k'evex* (anona) y, frutos silvestres como las *makub* (moras) que no se cultivan pero forman parte de la dieta comunitaria en temporada. En la ganadería sobre sale la cría del ganado bovino (*vakax*), ovino (*kanero*), caprino (*ten tsun*), porcino (*chitom*), aves de corral (*t'uluk' xchi'uk kaxlanetik*), los cuales son destinados mayoritariamente para fines de ahorro y autosustento, y una cantidad mínima es para el comercio en los mercados Oxchuc y San Cristóbal de Las Casas, y eventualmente para su comercio en el tianguis sabatino en el *jteklum* (cabecera) del municipio.

ORDEN DE EXPOSICIÓN

Para la exposición de los resultados de esta investigación de tesis, organicé la información en seis capítulos, cada uno con varios subcapítulos. En el capítulo, realizo un breve recuento de los principales trabajos y discusiones referentes a gobierno indígena, desarrollo también una síntesis de los principales debates que enmarcan y dan

corpus teórico al análisis de lo que denomino “gobierno indígena municipal”. El capítulo segundo, se aborda la metodología.

En el tercer capítulo realicé una necesaria recuperación y breve reconstrucción de la historia Prehispánica, Colonial y decimonónica de lo que actualmente es el municipio Huixtán para dar cuenta de la reconfiguración territorial, así como de la llegada de las instituciones políticas españolas a los pueblos originarios alteños durante el siglo XVI. Este apartado ofrece un recuento acerca del pueblo originario que ocupó dicho territorio antes de la llegada de los españoles, pasando por la resistencia de éste a las incursiones militares hispanas para después visibilizar los principales sucesos que marcaron la época Colonial como, la urbanización de la Provincia hasta el establecimiento pleno de las instituciones de gobierno y la inmediata disputa de los colonizadores españoles por el territorio indígena huixteco. Los enérgicos cambios generados durante este periodo, generaron un despojo al gobierno propio para establecer la institucionalidad municipal y su posterior apropiación, indianización. Asimismo, en este capítulo, recupero algunos elementos clave de mediados y fines del siglo XIX para comprender el devenir histórico de inicios del siglo XX pues son aspectos centrales para los objetivos de esta investigación para dar cuenta de la temprana desindianización del Ayuntamiento Gaditano. Cabe decir, que este primer apartado no hubiera sido posible sin la importante contribución que los estudios historiográficos han generado en los últimos años sobre el estado, la región y concretamente sobre el municipio en cuestión.

El capítulo cuarto, tiene como objetivo principal analizar el proceso que permitió el ascenso de los tsotsiles huixtecos al Ayuntamiento Municipal Constitucional, produciendo su reindianización en 1938. No sería posible la comprensión de éste sin tomar en cuenta que muchos de los factores que incidieron en este nuevo cambio, tuvieron su precedente en sucesos del siglo XIX y durante fines de 1930. En este apartado es donde se puede observar la importancia que tuvo el proceso de la Revolución mexicana, el Cardenismo, la Reforma Agraria en el primer tercio del siglo XX y las consecuencias de éste para el altiplano chiapaneco, haciendo énfasis en los sucesos que involucraron a la región y al municipio de Huixtán.

El capítulo quinto, recoge y sistematiza la información etnográfica disponible que etnólogos y antropólogos que trabajaron en Huixtán durante las últimas cinco décadas, y que entre sus observaciones de campo obtuvieron información de primera mano relacionada al gobierno indígena de la segunda mitad del siglo XX. Además de dicha sistematización, este apartado me permitió también contrastar los datos obtenidos durante mi investigación bibliográfica como la información que obtuve en campo sobre dichos aspectos. Es en este capítulo donde documento y analizo los factores diversos (políticos, religiosos y económicos) que llevaron al que denomino proceso de desindianización del Ayuntamiento Municipal en 1982.

El capítulo sexto, es una exploración etnográfica que permite dar cuenta del proceso que en esta investigación denomino “reindianización del gobierno municipal”; de la recuperación de los vínculos entre las antiguas autoridades (ancianos principales) y las autoridades del Ayuntamiento Constitucional así como de las prácticas rituales que este último ha retomado en los años últimos (2012) lo que ha generado su resignificación, el cual, tuvo un proceso iniciado en 1994 con el levantamiento zapatista. En sí, este capítulo busca profundizar en los factores que hicieron posible tal proceso de reconfiguración y posterior resignificación de su institución política de gobierno en los años recientes en el municipio. Dado que la finalidad de esta tesis es abrir de nueva cuenta viejas discusiones de la antropología mexicana, esta tesis presenta en la última parte, más que una conclusión una reflexión final.

LA ETNOGRAFÍA ENTRE LOS TSOTSILES⁷

La investigación etnográfica en los municipios de la región Altos de Chiapas, ha sido abundante desde la visita de Ruth Bunzel a Chamula hacia 1925. En 1942, La Universidad de Chicago y la Escuela Nacional de Antropología de México, realizaron un proyecto de mayor envergadura, la cual fue dirigida por Sol Tax, y cuyo equipo fue integrado mayoritariamente por estudiantes mexicanos bajo la dirección de etnólogos norteamericanos, el conjunto residió en varias localidades de la región Altos, de esta

⁷ En la actualidad el municipio de Huixtán es un municipio pluriétnico, aunque inicialmente se trató de un territorio habitado únicamente por tsotsiles. En tiempos actuales, la predominancia y hegemonía tsotsil es visible, por ello es que en este apartado referimos a este municipio como tal.

manera fue como se realizaron los primeros trabajos etnográficos y monográficos; Ricardo Pozas realizaría la monografía de Chamula, Calixta Guiteras trabajaría en Chenalhó y Chalchihuitán, mientras que Fernando Cámara se ocuparía de Mitontic y Alfonso Villa Rojas haría lo propio en Oxchuc (Favre, 1992, Laughlin, 1993).

De 1958 a 1962, la Universidad de Chicago mantuvo un campamento permanente en San Cristóbal de Las Casas, su destino como escuela de campo para estudiantes avanzados de las Universidades de Columbia, Cornell, Harvard e Illinois, permitió, desde la década de 1960, realizar importantes trabajos de investigación del actual municipio de Venustiano Carranza (antes San Bartolomé de Los Llanos) y Chalchihuitán (Favre, 1992, Laughlin, 1993).

Poco tiempo antes de que la Universidad de Chicago concluyera con sus proyectos de investigación en los Altos de Chiapas, las Universidades de Stanford y Harvard arribaron también con equipos de investigación a la región alteña. Así, mientras unos trabajaron temas lingüísticos entre los tseltales de Tenejapa, otros, como el equipo dirigido por Evon Z. Vogt, se enfocaron primordialmente a los modelos de establecimiento y organización del poder político y económico en relación con el sistema religioso, en la comunidad tzotzil de Zinacantán (Favre, 1992: 18).

Como resultado de aquellos proyectos de investigación realizados por el equipo de Evon Z. Vogt, quien de acuerdo con Juan Pedro Viqueira (1998: 312) fuera “el más importante de todos”, produjo en sus primeros años de existencia una cantidad significativa de trabajos de investigación; entre los cuales destacaron los realizados en el municipio de Zinacantán por Francesca y Frank Cancian, Benjamin N. Colby, Susan Tax, Robert M. Laughlin, Pierre L. Van Den Berghe y Jean Fishburn Collier.

En el municipio de Larráinzar el proyecto elaborado por William Holland obtuvo lo propio, mientras que el proyecto *Social structure and medical change in a Mexican Indian Community*, realizado en el municipio de Huixtán por el antropólogo norteamericano Frank Charles Miller, cuyo director fuera el propio Evon Vogt, parece haber tenido una importancia menos significativa de la que en la actualidad aguarda, pues a decir de su propuesta metodológica para visibilizar los cambios socioculturales y la heterogeneidad cultural en el altiplano chiapaneco resultan de suma importancia para

los tiempos recientes. Así, Frank Charles Miller, realizó estancias de campo durante los meses de agosto-noviembre de 1957 y de enero-julio de 1958 en la localidad de “Yalcuc” [sic] y en este texto, Miller observa los cambios sociales (políticos, religiosos, económicos) entre los huixtecos (ladinos, tsotsiles, tseltales y “revueltos”) y registra los momentos más importantes de la vida doméstica y social de la localidad, asimismo, se interesa y documenta ampliamente los cambios que la medicina tradicional indígena sufre por esos años. Este estudio es probablemente, uno de los registros del siglo XX más completos, sobre la localidad y del municipio.

FUENTES DE INVESTIGACIÓN SOBRE EL MUNICIPIO DE HUIXTÁN

Presento a continuación –en orden cronológico-, algunas de las investigaciones elementales realizadas en el municipio, no obstante, éstas correspondan a otras disciplinas y sean de reciente publicación.

La temprana visita de Francisco Salmerón (1964) al municipio de Huixtán, para realizar una breve estancia de apenas un par de días, ilustran de manera resumida y a detalle el aspecto físico de la cabecera municipal que él denomina *centro ceremonial*. No obstante su efímera estancia, el autor logra ofrecer una importante descripción etnográfica de algunos aspectos interétnicos y ceremoniales político-religiosos del municipio; la fiesta, las autoridades locales y la indumentaria local.

Aunque en sus inicios la investigación social realizada en la región Altos de Chiapas fue más antropológica que histórica, el texto de Nancy Modiano y Manuel Arias (1979), no sólo ha ilustrado la ubicación geográfica del actual municipio de Huixtán antes de la llegada de los españoles a las tierras altas del presente estado de Chiapas (1524), sino ha aportado a su vez, significativos datos históricos del mismo basada en reconstrucciones de los relatos hechos por los conquistadores, y de las investigaciones antropológicas y arqueológicas realizadas por Robert Adams, Frans Blom, Edward Calnek y Thomas A. Lee entre los más importantes.

Respecto a la diversidad de los ecosistemas, desde una perspectiva de la biología, particularmente de los bosques de pino-encino como el existente en la región alteña, el

estudio realizado en dos localidades del municipio (*Chi'li'l* y *Bazom [Sba' Sob]*) de Pedro Quintana y Mario Gonzáles (1993) resulta elemental.

El antropólogo tsotsil Miguel Sánchez Álvarez (1995), es quien nos vuelve hacia la etnografía desde un perspectiva *émica*, éste texto, está centrado en dar cuenta de la importancia que tuvo la teología de la liberación y los cambios políticos-religiosos acaecidos durante la década de los 70's y 80's en la localidad de *Jocosic*, contenido, que resulta de importancia para entender la historia reciente del municipio en cuestión. Asimismo, la breve etnografía realizada por Reyna Moguel y Manuel Parra (1998: 69), se propone documentar las relaciones interétnicas, enfatizando las implicaciones como; *los procesos de aprendizaje, transferencia tecnológica e hibridación de los agroecosistemas indígenas y mestizos* en los municipios de Oxchuc y Huixtán, texto que no complementa exclusivamente el trabajo anterior, sino a su vez, aporta desde un análisis económico de la producción municipal, procesos en los que la población ladino/mestiza se ha visto envuelta en años recientes. En este orden de ideas, el texto más reciente de Miguel Sánchez Álvarez (2005), permite conocer los niveles de contribución de lo que ha denominado *sistemas tradicionales [indígenas] de producción* de granos para el autosustento, como lo es el maíz y frijol de temporal. Desde una perspectiva del “control cultural” (Bonfil, 1988), Sánchez Álvarez (2005) pretende profundizar, conocer y rescatar estos sistemas de producción de importancia para la población indígena del municipio en cuestión.

Un texto de reciente publicación e importante para la comprensión de la historia de la lucha agraria e historia general del municipio, es el realizado por la historiadora Dolores Palomo (2007), en cuyo trabajo, la autora analiza de manera breve aunque profunda, la legislación del México Republicano implementada en Chiapas, al tiempo que documenta ampliamente una de las estrategias utilizadas por los indígenas huixtecos para defender sus bienes y recursos territoriales (la hacienda San Pedro Pedernal) durante la primera mitad del siglo XIX (1790-1865).

Más recientemente, el *Diagnostico socioeconómico* del sociólogo Catarino Ancheyta (2009), presenta una cantidad importante de datos cuantitativos, que permiten conocer en términos numéricos; estadísticas, censo, tasas de indicadores varios, que son

de utilidad básica para conocer al municipio y para cualquier investigación que se pretenda realizar en el mismo, no obstante, se pretenda realizar una investigación de carácter cualitativo.

Finalmente, es de nueva cuenta Miguel Sánchez Álvarez (2012) quien realiza un análisis profundo sobre la articulación entre el territorio, los ecosistemas y la biodiversidad huasteca. Asimismo, busca evidenciar la relación que existe entre el hombre y la naturaleza así como las formas de uso y aprovechamiento que los pueblos indígenas tienen en relación a su territorio. En este sentido, el autor da cuenta de los “elementos cosmogónicos y simbólicos” que establecen los tsotsiles huastecos dentro de su territorio. Desde una perspectiva *émica*, vuelve a retomar antiguos temas trabajados por él que permanecían inconclusos para incluirlos y profundizarlos en su más reciente análisis.

CAPÍTULO 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN: INTERPRETACIONES EN TORNO AL GOBIERNO INDÍGENA

Indagar sobre las instituciones de gobierno indígena en el altiplano central de Chiapas, Mesoamérica y aún en América Latina, es uno de los temas que por largos años han discutido varias generaciones de antropólogos y otros científicos sociales. Si bien, parece un tema superado y lejano a nuestro tiempo, las investigaciones en torno a estas complejas instituciones indígenas continúan debatiéndose bajo nuevos enfoques y perspectivas que van más allá de los clásicos planteamientos funcionalistas que dominaron los enfoques académicos y que retrasaron conocer los fenómenos estudiados en su complejidad y vitalidad contemporánea.

Por ello, este capítulo tiene como objetivo presentar una aproximación a la literatura y los enfoques antropológicos generados en torno al gobierno indígena y sus abordajes, en Chiapas. Asimismo, en este apartado pretendo presentar una síntesis de las interpretaciones más relevantes que se han realizado sobre el tópico, así como dar cuenta de las discusiones más recientes a la luz de los cambios por las que atraviesan las sociedades indígenas del altiplano central de Chiapas en los albores del siglo XXI. Por el carácter exploratorio de este acápite no agotaremos la bibliografía, ya de por sí extensa. Limite ahora esta revisión a lo que a mi entender han sido los principales enfoques teórico-metodológicos predominantes en esta discusión. Para fines expositivos identifico cuatro ejes de análisis que acuerpan la discusión: 1) el sistema de cargos 2) la jerarquía cívico-religiosa, 3) los sistemas tradicionales de poder y 4) el gobierno indígena.

1.1 El sistema de cargos: una aproximación general⁸

El interés por el estudio de los gobiernos indígenas en los albores del siglo XX, conceptualizados como “sistemas de cargos” comenzó con el clásico ensayo de Sol Tax, en 1937, *Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala* (Tax, 1996). Allí el autor describió la presencia de “una jerarquía de oficiales seculares” y otra “jerarquía

⁸ Para el contexto chiapaneco un ensayo de reciente publicación en relación con el tema ha sido escrito por Jorge Gustavo Paniagua Mijangos (2008). Sin embargo, el texto se centra, como lo aclara el autor, en analizar, de acuerdo a la literatura antropológica “lo que representaba ser indio en el ambiente tradicional de la llamada comunidad”, en relación con el sistema de cargos.

paralela de oficiales sacros”, observándolo en cada municipio con acentuada presencia indígena en aquel país. Detrás siguieron una serie de publicaciones, que intentaron caracterizar los cuerpos de autoridad que Tax había observado en Guatemala. Con frecuencia cada autor describía y nombraba esas instituciones de maneras diversas. De las que tendrían una mayor permanencia fueron: *sistema político-religioso; sistema de cargos y sistema de patrocinio escalafonario* (Wolf, 1977 [1955]; Carrasco, 1990; Tax, 1996 [1937]). Pronto, se sumarían a la discusión términos como: *jerarquías cívico-religiosas; formas de gobierno indígena; gobiernos indios tradicionales; sistemas tradicionales de poder y sistemas de administración comunal*, para referir a las complejas estructuras político-religiosas presentes también en los municipios mexicanos (chiapanecos) como lo registrarían las etnografías de los clásicos de la literatura antropológica de la época (Prokosch, 1973, Köhler, 1982; Medina, 1983; Aguirre Beltrán, 1991; Korsbaek, 1996).

Se debe a Leif Korsbaek (1996) el mérito de intentar ordenar la discusión. Plantea que el conjunto de datos etnográficos que un número importante de académicas y académicos recabaron durante el siglo XX sobre dicha institución, presentan una serie de rasgos similares, por lo que era posible construir una tipología general que denominó el “típico sistema de cargos” que, según el autor, podría definirse de la siguiente manera:

El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo periodo de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos –o casi todos- los miembros de la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como “pasado” o “principal” (Korsbaek, 1996: 82).

A esta caracterización, hay que agregar lo dicho por Eric Wolf (1977), quien resalta que los oficiales en turno no tienen remuneración alguna y por el contrario, el cargo y los gastos que ello conlleva, son asumidos por el carguero, transformándose en prestigio.

Además de ello, sobre el criterio para acceder a dichos cargos Andrés Fábregas (1998: 212) apunta que existen cuatro variaciones principales: 1) acceso a los cargos por solicitud 2) acceso a los cargos por asignación 3) acceso a los cargos sorteo y 4) acceso a los cargos por rotación.

Así como se observaron similitudes, de igual forma se advirtió que había variaciones. Por ejemplo en el número de funcionarios que integraban el cuerpo de cargueros; la participación de las mujeres, como acompañantes o auxiliares de los hombres o como cargueras plenas. Se ponderó también la diferencia que esas instituciones adquirirían en la complejidad de la vida social y la intensidad de su presencia. La bibliografía que documentaba información en el segundo tercio del siglo XX, registraron que esas instituciones y cuerpos de autoridad ocupaban una posición central en la vida de comunidades y municipios con predominancia indígena (Wolf, 1977; Vogt, 1980; Chance y Taylor, 1985; Pozas, 1987; Holland, 1989; Carrasco, 1990; Cancian, 1990; Aguirre Beltrán, 1991; Nash, 1993; Tax, 1996; Fábregas, 1998; Köhler, 2007; Rus y Wasserstrom, 2008).

La relevancia que adquirió el “sistema de cargos” como una perspectiva teórico-metodológico para la investigación antropológica, del gobierno indígena de la época, fue complejizándose en su análisis. Así, fueron cuatro las perspectivas principales que tuvieron relevancia explicativa sobre la función de esta institución durante los debates del siglo XX: 1) el modelo de nivelación, 2) el modelo de estratificación, 3) el modelo de expropiación y 4) el modelo de redistribución (Chance y Tylor, 1987: 2-3). Sin embargo, estos modelos mostraron también nuevas diferencias en cuanto a sus “funciones” y orígenes que ampliaron de manera importante los debates. Así estos nuevos debates se situaron en: 1) la discusión sobre si esos cuerpos de autoridad presentes en pleno siglo XX era la continuidad de las instituciones prehispánicas, coloniales o decimonónicas; 2) la relación que dicho cuerpo de autoridades mantenía con su contexto más amplio; y 3) las tareas o responsabilidades civiles, religiosas y/o de gobernabilidad de la institución en la vida comunitaria y/o municipal.

Para comprender mejor estas últimas diferencias es necesario partir de un breve marco explicativo que permita aproximarnos con más detalle a algunas de las principales

interpretaciones antropológicas que complejizaron las discusiones en torno a la institución político-religiosa indígena.

1.2 Los planteamientos funcionalistas del sistema de cargos

Hemos dicho que uno de los planteamientos más difundidos en torno a la interpretación de complejo sociopolítico indígena fue la perspectiva funcionalista y su denominado “sistema de cargos”. Ésta marcó una fuerte influencia en el pensamiento de la generación de estudiosos posteriores a partir de la década de los 60’s. El fortalecimiento al argumento teórico de la “función niveladora” del sistema de cargos, fue decisiva tras la llegada de antropólogos y etnólogos norteamericanos, quienes guiándose de la antropología social británica y su campo de experimentación entre las poblaciones indígenas del África Central o de las islas del Pacífico, vieron en el altiplano chiapaneco, un enorme potencial para la investigación de la antropología cultural. Así, es en 1957 cuando la Universidad de Harvard a través del Proyecto Chiapas, se realizan investigaciones en los municipios de Zinacantán, Huixtán y Chamula dirigidos por Evon Z. Vogt, alumno de Robert Redfield y Sol Tax.

Evon Vogt (1980[1966]: 79), observa la “jerarquía ceremonial” zinacanteca; anota que se trata de un sistema de rotación personal, cuyo fin es llevar a cabo una compleja vida ceremonial y transmitir conocimientos ceremoniales bastante complicados y que carecen de posiciones fijas. Evon Vogt (1980) también observaría que:

Existe un desplazamiento ceremonial muy estratégico entre los parajes y el centro, para cumplir con los cargos importantes dentro de la jerarquía religiosa de Zinacantán, la cual consiste en funcionarios religiosos divididos en cuatro niveles jerárquicos [...] este proceso continúa hasta que el individuo ha pasado por toda la jerarquía ceremonial y se convierte en un pasado (Vogt, 1980: 79).

En este sistema ceremonial, asevera Vogt (1980), había que permanecer en el cargo durante un año, y al finalizar, había que dejar éste a un sucesor, para ser de nueva cuenta un campesino común e integrarse así a la vida comunitaria. Aunado a ello, Vogt (1980), observó también existían otros cargos vitalicios a quienes denominó especialistas

rituales (Vogt, 1980: 84). Sin embargo, aunque Evon Vogt (1980), observó a los sistemas religiosos zinacantecos durante la segunda mitad del siglo XX, pensó en que dicho “sistema ceremonial” tenía relación muy estrecha con el pasado prehispánico (Vogt, 1908: 96). El autor afirmó que:

Zinacantán ejemplifica un cierto número de hechos fundamentales de la subsistencia, del patrón de poblamiento y de la organización social y ceremonial, provenientes de los primeros periodos de la cultura maya [...] pienso que es bastante probable que el Petén, los Cuchumates, y los Altos de Chiapas [...] tengan importantes relaciones históricas [...] para el entendimiento de la cultura maya en su forma relativamente imperturbada, en diferentes escalas de tiempo (Vogt, 1980: 80).

Para el enfoque de Evon Vogt (1980), la explicación de los precedentes al “sistema ceremonial” se encontraban en el pasado prehispánico, afirmando así, una continuidad cultural continua en Zinacantán desde la época prehispánica hasta los días en que realizaba su trabajo de investigación en los años 60’s. No obstante la explicación que esbozara entonces, este “sistema ceremonial” mantenía al mismo tiempo, a decir de Vogt (1980), la “función económica niveladora” de la sociedad zinacanteca. De acuerdo a esta posición, el sistema de cargos, impedía el surgimiento de clases sociales al interior de la comunidad, nivelando económicamente a todos sus miembros y otorgando prestigio, manteniendo la homogeneidad socioeconómica en la comunidad, logrando de esta manera su cohesión e integración.

Hacia mediados de los 60’s, Frank Cancian (1990), alumno de Evon Z. Vogt, desde una posición también funcionalista, propuso una interpretación distinta del sistema de cargos (Fábregas, 1998). El estudio de Frank Cancian (1990) era mucho más meticuloso en relación del sistema de cargos, hay que recordar que durante la estancia de campo de Frank Cancian (18 meses entre 1960-1962), el autor registró 55 cargos organizados en 4 niveles y 3 categorías. Además de ello, fue uno de los investigadores que en su descripción etnográfica dio cuenta de que al interior de dicho sistema se incluían cargos tanto religiosos como relacionados al ámbito municipal.

La interpretación realizada por Frank Cancian partió de la idea de que el sistema de cargos no tenía un función niveladora, y a diferencia de Vogt él sí identificó la estratificación social interna dentro de la comunidad indígena, a través de la que denominó “economía de prestigio” (Cancian, 1990: 139). De esta forma, según el autor, “la participación en el sistema de cargos refleja la clasificación económica de un individuo y determina, en gran medida, su ubicación social” (Cancian, 1990: 138). En otras palabras, la participación en cierto cargo religioso, dependía en gran parte de los recursos económicos con que el carguero contara; así, no todos podrían alternar los cargos hasta lograr llegar a la cúspide del mismo. Pero en cambio, quienes lo lograban, eran quienes habían podido solventar sus gastos económicos para la compra de ciertos artículos rituales utilizados para la ofrenda. Empíricamente, la diferencia social y económica, era evidente en el sistema zinacanteco, apuntó Cancian (1990).

Lo que observaba Cancian (1990) complejizó la comprensión del sistema de cargos en Zinacantán, en su opinión: “es esencial para la existencia de Zinacantán como comunidad india”. Esta forma de organización contribuía, entre otras cosas a la “definición de los límites de ser miembro de la comunidad: reforzamiento del compromiso con los valores comunes; reducción del conflicto potencial y ser el sostén de los esquemas tradicionales de parentesco” (Cancian, 1990: 169). Así, también para Cancian (1990), el sistema de cargos es el eje integrador de la comunidad, aunque su interior existan diferencias socioeconómicas definidas en términos de prestigio.

En este sentido, el análisis realizado por Frank Cancian (1990) tuvo enorme importancia en los estudios antropológicos en México, al contraponer la idea “niveladora” comunitaria de sus antecesores con la de estratificación sugerida por él, aunque finalmente concluyó como los funcionalistas de la época: el sistema de cargos era un mecanismo que mantenía a la comunidad integrada, ya sea a través de la nivelación o la legitimación de las diferencias sociales. Hasta aquí, la importancia que mantenía la antropología funcionalista era evidente, aunque los sistemas de cargos dejaban de tener “funciones” niveladoras y estrictamente religiosas.

Sobre el fundamento teórico del efecto nivelador del sistema de cargos obtuvo su soporte en dos autores; el primero, se trata de Robert Redfield con el estudio que realizó

en Tepoztlán, Morelos hacia 1929. Situando su estudio en un contexto temporal de corto alcance, el autor pensó encontrar una entidad cerrada, aislada y autosuficiente, denominada *comunidad folk*. A entender del autor, ésta debió tener una continuidad histórica y absolutamente genuina sin ningún elemento ajeno y fuera de todo contexto amplio (Albores, 1974; Rus, 1983). Siguiendo los planteamientos funcionalistas, Robert Redfield pretendía explicar a la sociedad como totalidad a partir del funcionamiento de sus estructuras fundamentales, de sus instituciones, lejos de toda influencia social externa y de su historia. Metodológicamente abordó el estudio en la búsqueda de los “particularismos étnicos” o “raíces culturales” en relación directa con el pasado prehispánico de estos pueblos indígenas⁹.

Así las cosas, al ser sometidos a la crítica por otros antropólogos y antropólogas, observaron como una debilidad de su enfoque el convertir a la comunidad en una categoría social petrificada e inmutable en el tiempo y en el espacio; lo que les hacía posible poner a la comunidad con una continuidad lineal con el pasado clásico Maya, justificando en que el “sistema político-religioso” como nombraron a los cuerpos de autoridad que documentaban, tuvieran una raíz directamente prehispánica (Albores, 1974; Rus, 1983; Medina, 1984).

En segundo lugar, fueron de vital importancia los textos de Eric Wolf (1977 [1955]; 1972 [1959]). No obstante, éste defendió una visión global en los estudios antropológicos, alegando que éstos debían inscribirse siempre en los contextos socioeconómicos mundiales y no exclusivamente locales, es decir, “relacionar conscientemente el nivel ‘micro’ con el nivel nacional y mundial (‘macro’)” (Korsbaek, 1996: 41). Sus planteamientos concretos sobre el “sistema político-religioso” como “mecanismo de prestigio y justicia económica” influenciaron de manera definitiva el argumento los estudios funcionalistas sobre el sistema de cargos en el altiplano chiapaneco (Wolf, 1972; 1977).

⁹ A decir de Andrés Medina (1983: 25), “El aspecto culturalista [...] ha venido a acentuar las especificidades étnicas de la población indígena, para lo cual ha sido fundamental el concepto ‘cultura’. Así se ha diferenciado una totalidad –la de la cultura indígena-- que se ha mantenido impermeable dentro de otra totalidad mayor –la cultura nacional- atribuyéndose de ese modo a la cultura indígena una supervivencia y continuidad inmaculada con las sociedades mesoamericanas anteriores a la colonización hispana. Subrayando complejidades internas y sobre todo su homogeneidad cultural”.

Recordemos que para Eric Wolf (1977: 69) las *comunidades corporativas cerradas* eran *corporativas* porque “conservan una perpetuidad de derechos y de cierto número de miembros, y son colectividades cerradas porque limitan estos privilegios a sus componentes desalentando una estrecha participación de sus miembros en las relaciones sociales de la sociedad mayor”, y sin embargo aclara que, “las comunidades corporativas cerradas [...] están aisladas social y culturalmente de la sociedad mayor *en la cual existen*”¹⁰(Wolf, 1977: 76). En Mesoamérica, éstas se encuentran separadas por un “universo sociocultural separado”¹¹ que son “las costumbres, esos rasgos religiosos y sociales de la comunidad que ayudan a mantener su carácter cerrado y corporativo” (Wolf, 1977: 77). Así, el autor enfatiza páginas adelante que:

Estas consideraciones sugieren que las causas de la evolución de las comunidades corporativas cerradas en Mesoamérica y Java Central pueden derivar de las características de las sociedades mayores que dieron lugar a su surgimiento [...] La comunidad campesina corporativa no es un resultado de la conquista como tal, surge más bien de la dualización de la sociedad en un sector empresarial dominante y un sector dominado de campesinos nativos (Wolf, 1977: 80 y 83).

En este sentido, parece importante rescatar que cuando Eric Wolf (1977) escribió sobre *la comunidad corporativa cerrada* en Mesoamérica, hacía referencia a que ésta era producto de la colonización hispana y producto también de las exigencias de la sociedad mayor en diversas etapas históricas que hacían de *la comunidad corporativa* y de su “universo sociocultural” un mecanismo defensivo, de resistencia. Hablaba de comunidades que permanecían en situación colonial pero no se trataban de sociedades desconectadas de los contextos amplios por los que éstas travesaron en su devenir histórico; muy al contrario, muchas de éstas características fueron producto de esas relaciones (en clara desventaja) y de sus conexiones con el entorno.

Desafortunadamente el enfoque globalizador de Wolf para comprender a las sociedades indígenas y campesinas “corporadas” como resultado de las relaciones de

¹⁰ Las cursivas son del autor.

¹¹ Un sistema económico, social, lingüístico, y político-religioso relativamente autónomo, como también un conjunto de prácticas hasta cierto punto exclusivas (Wolf, 1977: 76).

poder más amplias, fue minimizado, y se rescató su perspectiva de la organización social defensiva de esas comunidades. Así tanto los planteamientos realizados sobre los “sistemas políticos-religiosos” de Eric Wolf (1972 [1959]), fueron retomados por los antropólogos norteamericanos y junto a los planteamientos de la *comunidad folk*, fueron puestos en una nueva trama contextual que permitió crear las bases para el estudio de las sociedades indígenas y de sus instituciones desde un ángulos completamente distintos; separados de todo escenario social mayor y, por lo tanto, sin historia, en armonía total y con una infinidad de rasgos culturales que no sólo los hacían distintos de la sociedad que les rodea, sino también incompatibles y discordantes en tiempo y espacio con éstas.

Al concluir la década de los sesenta la antropología funcionalista denotaba todavía importancia en los estudios antropológicos; pero poco a poco fueron duramente cuestionados. Las críticas no se hicieron esperar, aunque éstas no vinieron únicamente de los cubículos académicos. Éstas arribaron primeramente en las calles y del campo, y tuvieron relación con la álgida situación política por la que atravesaba México por aquellos años. Eran los fines de los 60's, el movimiento universitario global de 1968 urgía transformaciones al sistema político-económico global. Por otro lado, el deterioro de la agricultura mexicana al inicio de los 70's evidenció las relaciones entre las sociedades indígenas y la economía global; situaciones a las que la antropología funcionalista no tenía respuestas (Rus, 1983; Fábregas, 1998).

Este es el escenario en el que se inscriben los trabajos que pensaron como necesidad urgente, retomar propuestas teórico-metodológicas críticas, que consideraran contextos sociales amplios e históricos, en relación con el acontecer cotidiano de los pueblos indígenas. Como plantea Jan Rus (2008: 347), esto marcó un parteaguas en los estudios antropológicos en el altiplano central de Chiapas en la década de 1970.

1.3 La perspectiva histórica: la jerarquía cívico-religiosa

Si bien la perspectiva “niveladora” o “estratificadora” propuesta por el funcionalismo fueron las más socorridas por los investigadores del tema, su crítica más contundente vino del enfoque que abogaba por una perspectiva histórica y que negó de manera categórica que el “sistema de cargos” funcionalista tuviera un origen prehispánico como sugería Evon Z. Vogt.

Abordado con un amplio abanico de métodos y disciplinas, ahora denominado “jerarquía cívico-religiosa”, cuya composición eran justamente de dos jerarquías (una con cargos civiles y la otra con cargos religiosos) separadas aunque con una relación estrecha. Este concepto fue influenciado por los planteamientos realizados por Sol Tax (1996[1937]). Las principales propuestas emanadas del enfoque histórico fueron principalmente tres: 1) las “jerarquías cívico-religiosas” se erigieron sobre la base de instituciones prehispánicas e ibéricas, 2) dicha institución es producto de colonización española en el siglo XVI y 3) la jerarquía cívico-religiosa es una institución plenamente decimonónica.

A su vez, aunque todas las propuestas diferían al examinar el desarrollo histórico de la jerarquía cívico-religiosa, todos admitían que dicha institución era parte de un proceso social más amplio y complejo lo que había posibilitado tales resultados en su devenir histórico, así también, cada propuesta hacía énfasis en una etapa histórica que permitía observar ciertas transformaciones que cada autor resaltó para su análisis.

En este sentido, Pedro Carrasco (1990: 306) fue quien afirmó que existía una conexión entre el “sistema de organización político y ceremonial con el pasado prehispánico y su desarrollo posterior”; pero no lo percibía como continuidad. El autor, a su vez designa entre los rasgos del sistema, las tareas ya no sólo políticas sino de gobierno de esas jerarquías; aunque expresa que “no es exactamente igual al gobierno local instituido según la ley municipal” (Carrasco, 1990: 307). En sus planteamientos, afirmó que en dichas instituciones era posible observar rasgos “semejantes” de la sociedad prehispánica, y que al igual “que en los tiempos prehispánicos había elementos o gérmenes de lo que creció, se desarrolló y cobró forma acabada durante el periodo colonial” (Carrasco, 1990: 313). En este sentido, el autor aclara que no reafirma la

propuesta de Evon Z. Vogt y enfatiza que “el sistema que aquí discutimos se inició en la Colonia sobre la base de elementos tanto prehispánicos como españoles” (Carrasco, 1990: 313).

Si bien, el autor reconoce la importancia que guardan las ordenanzas coloniales y la “implantación masiva de instituciones españolas durante la colonia” también afirma que es “indudable que hubo coincidencias entre las tradiciones indígenas y la española” lo que “han de haber facilitado el proceso de sincretismo” en las instituciones introducidas a la Nueva España (Carrasco, 1990: 319). Sin embargo, aunque el autor enfatiza en más de una ocasión a lo largo de su texto esta relación entre el mundo prehispánico y el “sistema de patrocinio escalafonario”, poco nos dice sobre esos “elementos” y “rasgos” prehispánicos que, según sus planteamientos, habían pervivido dentro de las instituciones establecidas en la Colonia.

Siguiendo el enfoque histórico pero subrayando las condiciones externas determinantes y cuestionando los modelos que pretendían explicar los orígenes tanto prehispánicos como coloniales (siglo XVI) de la jerarquía cívico-religiosa, William K. Chance y John Tylor (1987) basándose en datos obtenidos de cuatro regiones de México, propusieron que si bien, “la jerarquía civil” se desarrolló como resultado de un proceso iniciado en la Colonia, derivado del establecimiento del Cabildo ajustada a la legislación Colonial¹², la jerarquía cívico-religiosa de “estructura evidentemente española”, no se constituyó como tal antes de la Independencia en el siglo XIX (Charles y Tylor, 1987: 2).

Sostuvieron que el pleno establecimiento de las “jerarquías cívico-religiosas” tuvieron relación con el establecimiento de las cofradías o hermandades católicas y la institución del patronazgo individual de las fiestas iniciadas desde el siglo XVI hasta el siglo XIX (fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX para el caso de Chiapas¹³), que posteriormente se relacionan –dicen los autores- con los cargos del Cabildo Colonial, pues cada pueblo tenía sus puestos de Cabildo, y los cargos se encontraban ordenados de

¹² Para el caso del altiplano chiapaneco es un proceso minuciosamente documentado por Gudrun Lenkersdorf (2001).

¹³ Véase sobre el tema a Jan Rus y Robert Wassestrom (2008) y más ampliamente en Dolores Palomo (2009).

manera jerárquica confiriendo distintos grados de estratificación económica y prestigio a sus portadores (Charles y Tylor, 1987: 12).

Asimismo, los autores analizan a dichas jerarquías no como una sola institución sino como dos jerarquías separadas; una civil y una religiosa. La primera derivada del Cabildo Colonial, en tanto que la segunda es considerada como producto de las Cofradías católicas, pues de acuerdo a los datos que proporcionan, “parece ser que así es como existieron” en el transcurso del siglo XVI al siglo XIX, y sólo después devino en un proceso complejo de circunstancias políticas y económicas decimonónicas que permitieron su unificación (tanto de la jerarquía civil, la jerarquía religiosa así como de la institución del patronazgo individual de fiestas), que les permitió funcionar “como mecanismos internos de distribución” y defensa ante los embates de estas transformaciones sociales (Charles y Tylor, 1987: 14-18). Es de resaltar, que los autores no ven en este proceso un cambio sin tensiones, pues aseveran: “...más que un ajuste Colonial que cristalizó durante la época temprana del contacto entre españoles e indígenas, la moderna jerarquía cívico-religiosa en las comunidades campesinas es producto de los estímulos y abusos del siglo XIX” (Charles y Tylor, 1987: 19).

En este enfoque, se sitúan también Jan Rus y Robert Wasserstrom (2008 [1980]) quienes indican que en el altiplano central de Chiapas, la jerarquía cívico-religiosa (en el sentido amplio en correspondencia con lo local) se constituyó como respuesta a los cambios que sufrieron las cofradías católicas en relación con el auge de la economía regional, a fines del siglo XIX y como resultado de patrones regionales de desarrollo económico, crecimiento demográfico así como con la implementación de reformas legislativas en materia laboral, agraria y en la administración de los pueblos indígenas, durante el primer tercio del siglo XX (Rus y Wasserstrom, 2008). Todo este nuevo y desconcertante escenario social –dicen los autores- permitió también que en varias regiones del país, estas estructuras desafiaron y cambiara a los gobiernos locales fundados entonces bajo el amparo de Leyes Constitucionales (Charles y Tylor, 1987; Rus y Wasserstrom, 2008).

Si bien, desde los estudios clásicos funcionalistas del “sistema de cargos” se había percibido que éste no sólo tenía una “función” meramente ceremonial sino

también albergaba en su interior cargos relacionados al ámbito municipal, no es hasta la llegada de los estudios con enfoque histórico quienes hacían abiertamente visibles las tareas “civiles” de la “jerarquía cívico-religiosa” y su importancia como un cuerpo de autoridades en el ámbito de lo civil. También es con esta mirada, visibilizan que esas comunidades no estaban encerradas en sí mismas; y por el contrario se encontraban relacionadas y sufrían el impacto de las fluctuaciones económicas, las reformas legislativas así como su relación con las instituciones del Estado, en el ámbito municipal.

En esta línea, y particularmente para el caso de Chiapas, se inscribe el análisis realizado por Eric Prokosch (1973). El autor se ocupó en revisar las distintas monografías que habían realizado otros y otras antropólogas quienes habían registrado los distintos cargos que integraban las jerarquías. Con base en datos de seis municipios del altiplano chiapaneco, y visto de manera comparativa, advirtió que la mayoría de las comunidades indígenas en el altiplano Chiapaneco, tenían el reconocimiento municipal, por lo que “cada una [era] gobernada por un ayuntamiento” (Prokosch, 1973: 151); por lo que los cargos que lo integraban combinaban los cargos municipales del siglo XIX y los del siglo XX. A decir del autor, estos cambios fueron alentados por un proceso político-administrativo al iniciar el siglo XX y darse el reconocimiento municipal. Las reformas legislativas del Estado modificaron también el número de cargos, títulos y su duración en el gobierno. Así, esta serie de cambios llevó a que en muchas de las “comunidades” alteñas, como se le nombraba en aquellos años a los municipios del altiplano, estuvieran integrados por dos cuerpos de autoridades, “dos gobiernos”: un “gobierno oficial” constituido conforme a los estatutos Constitucionales y un “gobierno tradicional” con elementos distintos en cada comunidad (Prokosch, 1973: 152).

Basándose en la conformación de dichas instituciones, el autor asevera que estos “gobiernos indios tradicionales” no se tratan –en su totalidad- de los antiguos Cabildos Coloniales que denomina “Ayuntamiento colonial *standard*”, sino que se trata de ayuntamientos conformados después de la colonización española (entre los siglos XVI y XIX), y que después de un complejo proceso social en el siglo XIX, fueron “oficialmente abolidos” y tras el decreto de creación del Municipio Libre y el

establecimiento pleno del ayuntamiento municipal “persistieron junto a ellos”, revitalizados en el siglo XX. De este modo el autor explica el porqué de los títulos españoles (o derivados de este idioma) en los nombres de los cargos, de sus variaciones en el número y rango de los mismos así como las distintas divisiones que presenta dicha institución en su constitución a lo largo y ancho de la región, pues agrega “no hay dos gobiernos [indios tradicionales] que sean idénticos” (Prokosch, 1973: 152). Así, concluye diciendo que algunos de los cargos observados en 1973, datan tanto del siglo XIX como del siglo XX y dice que éstos últimos cargos fueron “creados como respuesta a los requisitos del estado, y que más tarde fueron injertados en los ayuntamientos tradicionales [gobierno indios tradicionales]” (Prokosch, 1973: 156). Asimismo, para Prokosch (1973) la persistencia de estas instituciones se debe a la inercia de “la tradición” y por la exigencia estatal.

En esta misma orientación se inscribe también Ulrich Köhler (1982) al analizar la estructura y funcionamiento del “sistema de administración comunal” de Chalchihuitán. En dicho estudio, el autor argumenta que él no se situará dentro de los planteamientos “tradicionales” de los antropólogos que no se ocupan del estudio de los cargos que devienen de la organización del Estado, puesto que la institución que él observada en ese municipio se manifestaba como una institución dinámica y con capacidad de transformación y adecuación. Y, todos los cargos que observa en los años ochenta del siglo XX, realizan tareas de gobierno que tienen que ver con aspectos tanto civiles como religiosos; además de que los primeros pertenecían al ayuntamiento municipal y mantenía tareas relacionadas con el orden público, en la administración de justicia y en las obras públicas. Así, las actividades de las autoridades de Chalchihuitán comprendían diferentes esferas de la vida comunal: desde el orden público; la importante vida ceremonial; hasta sus relaciones con las instituciones, en sus vínculos con el Estado y otros funcionarios fuera del municipio. Pero al mismo tiempo fungía como una suerte de “escuela tradicional del pueblo”, pues es ahí donde se aprenden los pormenores en la administración de la comunidad y donde se puede adquirir conocimientos sobre asuntos rituales o ceremoniales (Köhler, 1982: 143).

Hasta este punto, tanto Eric Prokosch (1973) como Ulrich Köhler (1982), pensaron que las categorías como “sistemas de cargos” y “jerarquías cívico religiosas” no podían explicar las tareas de gobernabilidad interna que las instituciones político-religiosas tenían dentro de los municipios del altiplano; y se ocuparon en observar cómo estas instituciones respondían y se adecuaban a los cambios que se vivían en el último tercio del siglo XX, en donde se observa aún la permanencia de “las jerarquías cívico-religiosas”, o si se quiere de los “sistemas de cargos”; pero éstos habían cambiado en cuando al orden de su jerarquía; habían incorporado nuevos cargos, relacionados con las nuevas reformas legales; por lo cual, cada autor consideró conveniente construir nuevas categorías para aproximarse al análisis de las instituciones que observaron: “gobiernos indios tradicionales” (Prokosch, 1973) y “Sistema de administración comunal” (Köhler, 1982). Ninguno de los dos ignoró la importancia de la historia; pero tuvieron rupturas con el enfoque histórico que se había orientado a hacer énfasis en los precedentes de las instituciones indígenas con su pasado prehispánico, soslayando los procesos de negociación y reestructuración que esas entidades mantenían en su presente histórico.

1.4 El enfoque mesoamericanista: núcleo duro y el sistema tradicional de poder

Otro de los planteamientos que logró una novedosa interpretación en torno al tema, fue el enfoque mesoamericanista, que busca explicar la contemporaneidad de estas sociedades y de cómo se ha dado la persistencia de la presencia indígena a más de 500 años; intentan explicar cómo ocurre su resistencia para estar presentes hoy. Este planteamiento consideró de vital importancia retomar los contextos contemporáneos, dinámicos así como los vínculos históricos del pasado precolombino de las comunidades indígenas, para dar cuenta de la resistencia y el desarrollo de estrategias comunitarias para mantener cierta integridad y la reproducción del modo de vida y la cultura mesoamericana (Medina, 1995: 8-9).

Alfredo López Austin (2001) observa que la permanencia prolongada se produce por la capacidad que tienen los pueblos mesoamericanos para hacer permanecer un “núcleo duro” de su cultura; teniendo la capacidad de cambiar y adecuarse a otras realidades. En su interés por dar cuenta de la relación que existe entre las esferas

políticas y religiosas en los pueblos indígenas de Mesoamérica, como uno de los rasgos distintivos de esos cuerpos de autoridades persistentes en el mapa mesoamericano, señala que es importante relacionarlas con la “cosmovisión”, considerando a ésta como una construcción indispensable para el pensamiento y la acción concreta y particular. Éste es –dice López Austin (1976)- el articulador sólido entre una y otra esfera y lo que otorga asimismo el “fundamento mágico-religioso del poder” en Mesoamérica, que pese a sus diversidad, tiene en común elementos nucleares o un “núcleo duro”; es decir, una serie de elementos culturales resistentes al cambio y persistentes, con precedentes antiguos y profundamente arraigados que permiten también la adaptación de nuevos elementos en un nuevo contexto. Así, el “núcleo duro” pertenece a la larga duración histórica (López Austin, 2001: 59).

En este sentido vale retomar también lo dicho por Gudrun Lenkersdorf (2001) quien plantea lo siguiente:

Los mayas no tenían una forma de gobierno propia, invariable a lo largo de los tiempos y espacios. La organización política de estos pueblos se modificó en las diferentes épocas de su historia y según las circunstancias regionales, aunque *los principios básicos de su concepción del mundo subsistieron durante milenios*¹⁴. Por lo tanto, si se pregunta por las características del sistema sociopolítico de los mayas del siglo XV, no debe pensarse en las antiguas dinastías que habían gobernado las ciudades en la época clásica pues aquellas habían perdido el poder en el siglo X. Cabe señalar además, que en el periodo clásico tampoco había uniformidad [...] No hay que olvidar, sin embargo, que a lo largo de los quinientos años o dos vueltas de katunes de la época posclásica, siguieron modificándose las entidades políticas y las formas de gobierno en el área maya (Lenkersdorf, 2001: 141 y 142).

Esta afirmación viene a lugar porque parece como una afirmación que contrapone el argumento central de los análisis funcionalistas del “sistema de cargos”; pero también para quienes pensaron encontrar “elementos” prehispánicos en las “jerarquías cívico-religiosas”. Puesto que la autora sostiene: las instituciones indígenas cambiaron una y otra vez a lo largo del tiempo en los periodos clásico y posclásico de las sociedades

¹⁴ El énfasis es del autor.

indígenas precolombinas en el “área maya”, en este sentido, era imposible entonces encontrar elementos petrificados en el tiempo que pudieran ser considerados como auténticamente prehispánicos, porque hasta lo prehispánico cambió en más de una ocasión siguiendo el proceso histórico y las circunstancias regionales, adaptándose a nuevos contextos. Sin embargo, es importante rescatar de acuerdo a los planteamientos de la autora, lo único que estas sociedades prehispánicas pudieron mantener a pesar de las transformaciones sociales, fue su *concepción del mundo* a lo largo de siglos antes de la colonización hispana argumento que coincide con la idea de “núcleo duro” desarrollado por Alfredo López Austin¹⁵.

Siguiendo estos preceptos mesoamericanistas, Andrés Medina (1984; 1995), quien renombra a esos cuerpos de autoridades como “sistema de poder tradicional”, se inscribe dentro de una “matriz comunitaria india” o “matriz agraria de la comunidad”, que posee su propia jerarquía y sus ciclos ceremoniales respectivos. Éstos sostienen un amplio grupo de especialistas encargados de mantener, interpretar y transmitir “la tradición” que considera a la base agraria que la sustenta, el complejo sistema de representaciones que rige su vida. Este planteamiento tampoco ignora –dice el autor– las nuevas situaciones que enfrentan las poblaciones indias: la reducción y desaparición del trabajo agrícola tradicional, de la milpa y la organización de instituciones políticas y movimientos de reivindicación étnica, los que desarrollan su discurso a partir de una *cosmovisión construida históricamente, en el curso de milenios*, y que mantiene su coherencia en la mayor parte de las sociedades indígenas contemporáneas (Medina, 1983; 1995)¹⁶.

Para Andrés Medina (1995: 22), la clave de la persistencia de las sociedades indígenas no sólo está en el reconocimiento de la vigencia de las estructuras político-religiosas que expresan una antigua raíz mesoamericana, sino sobre todo tiene relevancia

¹⁵ Un ejemplo concreto en este sentido, son las investigaciones de Arturo Lomelí (2002), quien considera que uno de los mecanismos que ha permitido la persistencia de las instituciones político religiosas o *syu'el jtuuneletik lumaltike* en los pueblos indígenas de Chiapas, se centra en el “complejo religioso maya contemporáneo” que presenta elementos del pasado Mesoamericano. Agrega también que una de las “funciones” de la organización política-religiosa en los pueblos indígenas “es mantener el equilibrio entre las fuerzas espirituales” (Lomelí, 2002: 60).

¹⁶ Las cursivas son del autor.

el proceso de reproducción de una *cosmovisión* que mantienen las premisas socioculturales e históricas en que basan su identidad. Para el autor, los “sistemas tradicionales de poder” descansan en una visión particular del mundo, síntesis de la identidad étnica y de la memoria histórica de largo aliento de un pueblo que se reproduce creativamente en las vicisitudes cotidianas del trabajo agrícola (Medina, 1983: 10-12).

En este sentido el enfoque mesoamericanista, visibiliza una situación importante: la persistencia por siglos de los pueblos indígenas y de sus instituciones, a pesar de las profundas transformaciones sucedidas antes y después de la colonización española, ha sido sostenida por su forma particular de ver e interpretar el mundo. De acuerdo a esta perspectiva, la *cosmovisión* es el vehículo y transformador cultural (del “núcleo duro”) de los pueblos indígenas a lo largo de su historia.

1.5 Los debates en torno al gobierno indígena

Aunque Gonzalo Aguirre Beltrán convivió y compartió espacios de debate con varios de los antropólogos norteamericanos presentes en Chiapas; postuló su propia interpretación sobre esos cuerpos de autoridades e instituciones de político-religiosas indígenas y habló de la existencia del “gobierno indígena” (Aguirre Beltrán, 1991 [1953]). En su argumentación, el autor distingue tres momentos importantes de la historia de la configuración de ese gobierno indígena: el Prehispánico, el Colonial y el de la Revolución Mexicana, situando en cada uno el contexto social de esos colectivos indígenas. De acuerdo al autor, los gobiernos indígenas deben ser vistos como instituciones cuyas características políticas-religiosas tenían fuerte arraigo en todo el altiplano central de Chiapas, y en algunas otras regiones de México. Así, esa institución se conformaba con la coexistencia de cargos, instituciones y cuerpos de autoridades que compartían el presente, pero que tenían un origen en tiempo, distinto. Al referirse al “gobierno indígena” en el altiplano chiapaneco, identificó que este se integraba con tres cuerpos de autoridades: 1) el *gobierno de principales*, tenía la caracterización de una vieja organización de origen precolombino; 2) la autoridad ejecutiva se encontraba en manos de un organismo político-religioso denominado como *Ayuntamiento Regional* y

3) de más reciente “imposición” se encontraba el *Ayuntamiento Municipal Constitucional*. Asimismo, agrega, la superposición de los tres gobiernos tiene como residencia general *la cabecera municipal* (Aguirre Beltrán, 1991 [1953]: 100).

De acuerdo a la posición evolucionista de Gonzalo Aguirre Beltrán (1991 [1953]), preveía la inexorable desaparición de estas formas de gobierno tras la instauración del Municipio Libre y del Ayuntamiento Municipal, así como el paulatino proceso de abandono que sufrirían dichas *formas de gobierno indígena*, debido al proceso dinámico de “aculturación” que daría paso a la plena “reinterpretación” y establecimiento del Ayuntamiento Municipal, de sus funcionarios y de sus labores únicamente administrativas de acuerdo a los mandatos legislativos del Estado posrevolucionario.

En orden de ideas, William Holland (1989 [1962]) documentó la presencia de aquellos cuerpos de autoridades analizadas por Aguirre Beltrán (1991) coexistiendo en un municipio de los Altos de Chiapas, pero no puso atención en la separación en que unos eran “cívicos” y los otros “religiosos” como la distinción principal. En su opinión de acuerdo con la concepción del poder y de la autoridad de los tsotsiles de Chiapas, todos los cargos de autoridad tenían un carácter religioso inherente, incluyendo a los cargos y funcionarios del Ayuntamiento Constitucional. Hasta entonces, en los métodos de observación para los gobiernos indígenas, de los enfoques de los que hemos dado cuenta páginas atrás, conservaron sutiles preceptos funcionalistas e historicistas, dejando de lado la variedad morfológica de la institución y los estudiosas/os se desinteresaron por averiguar sobre las complejas articulaciones entre los distintos cargos de los diferentes cuerpos de autoridades; el financiamiento de las fiestas y los numerosos cargos vitalicios por los que estaban conformado el gobierno indígena, incluyendo a los funcionarios del Ayuntamiento Constitucional.

En este sentido, Daniele Dehouve (2006), a través de una nueva mirada a la diversidad de las instituciones de gobierno indígena, desde una concepción indígena y considerando características de los pueblos indígenas del México antiguo, señala que los funcionarios de los Ayuntamientos Constitucionales no fueron considerados por los antropólogos/as dentro de la categoría de gobierno indígena, porque éstos obedecían a

las Leyes Municipales. Prevalecía la opinión de que para que fueran auténticamente indígenas las instituciones de gobierno debían de ser “tradicionales”; es decir, sin vínculos con la institución del Estado moderno; coincidiendo en cierto sentido con los planteamientos tanto de la antropología funcionalista como del indigenismo mexicano.

Por ello, para Daniele Dehouve (2006), la organización social de los pueblos indígenas (en México y Guatemala) debe de ser entendida como una forma de sociedad caracterizada por la existencia de un tipo especial de unidad indisociable entre los campos tanto políticos como religiosos, que la autora denomina como *la realeza sagrada*. Ésta depende de una “institución real” y un “personaje central” (o un conjunto de personajes) desempeña no “una función” sino “una serie de funciones” (penitenciales, ceremoniales, sacerdotales y coercitivas) que dan vida al grupo y cada uno de sus miembros (Dehouve, 2006: 2). Si bien, para la autora, los “personajes” son importantes para la comunidad, este papel no descansa en su persona, aislada de “la costumbre”. El “personaje” o personajes, de manera provisional, reciben un “poder” que los rebasa como “personajes” y que proviene de los ancestros o de entidades sobrenaturales otorgados por la *realeza sagrada*, representándose no en la persona o en el cargo, sino en algunos “objetos sagrados”; los “bastones de mando”. En la perspectiva de la autora son un claro ejemplo de ello los municipios del altiplano central chiapaneco (Dehouve, 2006: 22). Así, lo que define a *la realeza sagrada* es el tipo de funciones ejercidas por la persona en el “poder” y el vínculo establecido, entre los campos político y religioso, por su intermediario (el personaje o personajes centrales) (Dehouve, 2006: 37). En este sentido, en cada municipio estarán presentes las mismas “funciones reales”; sin embargo, estos se distribuirán de manera distinta entre los cargos. La configuración propia de cada municipio resultará, asimismo, de un proceso histórico de adaptación local del sistema de *la realeza sagrada* a la legislación nacional (Dehouve, 2006: 27). De acuerdo a esta propuesta, la dinámica de *la realeza sagrada* hace que los cargos se desplieguen en su presente histórico sin perder su carácter ambivalente¹⁷.

¹⁷ En los estudios realizados por la autora en municipios de mayoría indígena de Guerrero y retomando algunos análisis realizados en Oaxaca, señala que el ritual más relevante dentro de estos municipios, es el de la “entronización del poder”, es decir, las ceremonias de instalación del gobernante (presidente municipal). De acuerdo a los planteamientos de la autora, esta concepción *sui generis* del “poder”

En este orden de ideas, considerando una perspectiva teórica y metodológica que reflexiona a las instituciones indígenas como entidades dinámicas y flexibles insertas en procesos históricos de poder, de largo aliento y de cambio socio-jurídico, se inscribe la propuesta que más recientemente argumenta Araceli Burguete (2011: 41) y que considero permite explicar este proceso de transformaciones, configuración y reinención contemporánea de los gobiernos indígenas en el siglo XXI.

La autora observa la contemporaneidad del gobierno indígena en diversos países de América Latina. Las instituciones del gobierno indígena están presentes en distintos espacios o niveles, tanto en lo comunal, regional, y sobre todo en el ámbito municipal. De esta forma se puede identificar la presencia del “gobierno indígena” en diversos países en la región; sin embargo aunque comparten características comunes, como la persistencia de la cosmovisión y sacralización del poder político indígena y el uso del bastón de mando; cada uno de ellos contiene sus especificidades, como resultado del contexto estatal en el que viven. En este sentido, el gobierno indígena se configura en un marco general de relaciones con las instituciones estatales. Pero esta relación no es unilateral. En este sentido, la autora asevera que, si bien, el Estado a lo largo de su historia, ha tenido cambios –que ha pasado de colonial, a republicano, a nacional popular, a neoliberal multicultural¹⁸; el Estado y sus instituciones también se han

conserva ciertos aspectos sagrados cuyas formas concretas y prácticas han cambiado en el tiempo junto con el régimen político nacional. En este sentido, el “poder” de un presidente municipal indígena –continúa la autora– no es únicamente político, sino en cierta medida también, sagrado, que otorgan legitimidad al nuevo gobernante del pueblo en el seno de la organización municipal mexicana, y que se renueva cada vez que el presidente municipal recibe el bastón de mando como objeto sacralizado (Dehouve, 2011).

¹⁸ En este sentido, para el caso de algunas regiones de México y Chiapas es importante recapitular brevemente lo señalado por otros autores. Puesto que la importancia que tuvieron las distintas reformas políticas en cada periodo histórico tuvieron relación en la configuración de las instituciones de gobierno indígena; así están las ordenanzas coloniales durante el siglo XVI (Carrasco, 1990; Lenkersdorf, 2001), lo mismo que las reformas políticas establecidas en el México decimonónico (Charles y Tylor, 1983; Prokosch, 1973; Rus y Wasserstrom, 2008). Asimismo, encontramos lo que significaron las reformas impulsadas por el México posrevolucionario en el primer tercio del siglo XX y que cambió nuevamente la estructura de los gobiernos indígenas al introducir el Ayuntamiento Constitucional en un intento por integrar los indígenas a la nación (Aguirre Beltrán, 1991). Más recientemente, en el contexto en América Latina de acuerdo a lo dicho por Araceli Burguete (2008), las reformas políticas llevadas a cabo en las últimas décadas en el marco de la reforma del Estado Multicultural (políticas de reconocimiento multiétnico y pluricultural de las sociedades latinoamericanas) iniciadas en la década de 1970 y continuadas con mayor fuerza en los 1980 y 1990 (poszapatismo), las que se plantearon como objetivo, no el reconocimiento de la diferencia cultural, sino la incorporación étnica a los mecanismos del Estado

transformado como resultado de la interacción con los pueblos indígenas, lo que ha dado lugar, al mismo tiempo, a configuraciones particulares del Estado-nación en los contextos indígenas latinoamericanos (Burguete, 2011: 46). Al respecto, la autora refiere:

El «gobierno indígena» es un resultado histórico producto de un diálogo tenso entre los pueblos indígenas y los distintos intereses y tensiones que lo cruzan, tanto hacia adentro como con otros diálogos, alianzas, presiones y disputas, que sostienen con actores externos; entre éstos con las instituciones estatales, en sus distintos momentos históricos. El municipio ha sido una institución clave en los procesos de configuración del gobierno indígena; de hecho, podemos afirmar que la voluntad gubernamental ha sido la de municipalizar al gobierno indígena, pero éste se ha configurado en resistencia, marcando siempre la diferencia (Burguete, 2011: 46)¹⁹.

Para la autora, la argumentación de que las instituciones de gobierno indígenas sean vistas como entes ahistóricos, aislados del contexto social y del Estado, no se sostiene. En su perspectiva las relaciones sociopolíticas cotidianas entre el Estado y los pueblos indígenas, ha dado lugar a que las instituciones indígenas cambien, resistan y persistan hasta nuestros días. Cada nueva institución estatal establecida sobre territorio indígena, da lugar al inicio de una lucha desde los colectivos indígenas para intentar, otra vez, (re)significar, etnizar, las instituciones del Estado; y así convertir dicha institución “ajena” en “apropiada”. Este proceso nos ayuda a comprender la persistencia de los

(Burguete, 2008: 18). En este sentido, el estado neoliberal multicultural con democracia electoral, acepta que el gobierno local quede en manos de los ciudadanos de las entidades locales, sin que la identidad étnica sea una objeción, siempre que éstos se establezcan dentro los límites de la legislación municipal; es decir, dentro de la normatividad jurídica del Estado (Burguete, 2008: 38). Sin embargo, aun cuando en la actualidad el Estado no reconoce como “gobiernos indígenas” a los gobiernos locales en jurisdicciones indígenas, estos mantienen una lucha continua para etnizar la política, lo político, sus discursos, sus prácticas e instituciones, valiéndose de recursos diversos (Burguete, 2008: 47), para hacer prevalecer el “núcleo duro”, en términos de Alfredo López Austin.

¹⁹ Sobre la importancia del municipio en el proceso de reelaboración de los gobierno indígenas en Chiapas, es importante consultar los textos de Araceli Burguete (2009) y (2008a) en donde realiza un análisis de los últimos tres lustros en el ámbito municipal de Chiapas cuando tras la coyuntura zapatista el municipio irrumpe como actor inesperado y éste se convierte en un terreno político de disputa (real y simbólicamente) de los distintos proyectos indígenas que visibiliza también la urgencia por modificar el régimen de “Municipio Libre” a un “régimen multimunicipal” dada la diversidad en las formas de organización municipal en el estado.

pueblos indígenas, siempre reinventados y por lo tanto, contemporáneos. (Burguete, 2011: 69).

Es importante decir, bajo esta perspectiva, que las transformaciones de la institución indígena son analizadas como procesos de largo aliento, puesto que los cambios ocurren en momentos distintos de “empoderamiento” indígena, de coyunturas donde los pueblos indígenas obtienen la “capacidad” y “voluntad” consciente, para reelaborar las instituciones estatales, mediante tensos, sigilosos y complejos procesos de apropiación, que la autora denomina “indianización”, con el objetivo de resistir políticamente y hacer persistir su diferencia cultural frente a un Estado históricamente integracionista monoétnico, con quien mantiene constantes disputas en la arena política (Burguete, 2011; Burguete y Gómez, 2008).

No obstante se trata de un fenómeno local, siempre será necesario analizarlo desde un contexto más extenso, amplio. En términos bonfilianos del “control cultural” (Bonfil, 1991), la autora nos habla de un proceso de imposición-reelaboración-apropiación recíproca tanto de las instituciones indígenas como del propio Estado, produciendo constates procesos de *indianización-desindianización-reindianización* del gobierno municipal (Burguete, 2011; 2008). Por ello –agrega la autora-, es posible hablar de un proceso dialéctico en el que simultáneamente se han producido procesos de “indianización del gobierno municipal” así como de una “municipalización del gobierno indígena”; resultado de la flexibilidad de la institucionalidad indígena, así como de su estrecha relación con el orden jurídico estatal inmediato: haciendo posible, paralelamente la modificación del Estado al realizar cambios en la organización y perspectiva cultural de éste último (Burguete, 2011: 41).

1.6 Gobierno indígena municipal: apuntes para una nueva discusión

A lo largo del documento he realizado un recorrido por los planteamientos teóricos más relevantes en torno a la discusión del gobierno indígena. Hemos observado también que tanto éstos como las etapas históricas en que se han realizado tienen un peso importante para consolidar la argumentación que sostiene cada perspectiva e interpretación del tema. He intentado visibilizar que analizado el proceso en una historia de larga duración,

las instituciones de gobierno permanecen en constante cambio, en continua resignificación en relación estrecha a los contextos amplios y la cosmovisión de los pueblos indígenas, lo cual hace imposible acotarlas dentro de una categoría de análisis inamovible, pues el dinamismo y diversidad de las instituciones de gobierno indígena demanda la construcción permanente de categorías para su análisis. Así este estudio, pretende sumarse a los escasos estudios, desde esta perspectiva, para dar cuenta de las características actuales de las instituciones de gobierno indígena, entendiendo a éstas como instituciones contemporáneas, que si bien, éstos fueron impuestos durante el establecimiento de la República de Indios (y resignificadas durante el siglo XIX), los pueblos indígenas se han “apropiado” de esas estructuras de poder y las han convertido en nuevas instituciones, resinificándolas, dotándoles de nuevos contenidos.

Teniendo estas referencias teóricas, como avenidas para el análisis, la presente tesis retoma la experiencia y el proceso de Huixtán, un municipio del altiplano central chiapaneco, cuya institución de gobierno municipal ha sido atravesado por importantes resignificaciones en las últimas décadas, razón por la cual, considero de interés antropológico dar cuenta de esas transformaciones, adecuaciones y persistencias, a partir de distintos momentos en los que es posible observar tales cambios, de acuerdo a su contexto más amplio en una historia de largo aliento y siempre vinculado con los procesos globales. En este sentido, sostengo que sin dejar de ser un Ayuntamiento Municipal, tal y como ordena la legislación nacional, el gobierno municipal actual en Huixtán, sin embargo, adquiere forma de *gobierno indígena municipal*, en tanto que persisten prácticas (rituales y simbólicas) que expresan características políticas-religiosas dentro de su estructura del gobierno municipal cuyas facultades deberían ser únicamente administrativas de acuerdo a la legislación nacional²⁰. Las manifestaciones de dicho proceso se encuentran expresadas mediante la renovación de los vínculos entre las autoridades municipales con otros cuerpos de autoridades, como el de los *principaletik* (ancianos “principales”), así como en la revitalización de la dimensión

²⁰ A diferencia de lo observado recientemente por Araceli Burguete y Margarita Gutiérrez (En prensa: 14-15) en el municipio de Chamula, donde el *gobierno indígena municipal* es una fusión de instituciones, cargos y autoridades cuyo origen fue dado en distintos momentos de su devenir histórico (incluyendo también al Ayuntamiento Municipal).

ritual de ciertas tareas en el ejercicio del gobierno municipal local. Asimismo, se asiste a un momento en que las elecciones de las autoridades municipales responden a una organización territorial (como sucede con el caso de elección a los regidores municipales). Estas prácticas y relaciones son características de los gobiernos indígenas de los Altos de Chiapas y que en el caso de Huixtán son revitalizadas/resignificadas en un proceso y en un contexto que denomino *reindianización* del gobierno municipal, al que se asiste después de 1994, como uno de los efectos del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

CAPÍTULO 2. METODOLOGÍA: REFLEXIONES SOBRE EL LUGAR DE ESTUDIO Y ¿EL TRABAJO DE CAMPO O RETORNO A LA COMUNIDAD?

Lejos de ver al municipio de Huixtán como un llano “lugar antropológico” (Augé, 2000), mi cercanía con éste me han llevado a percibirlo más como un lugar compuesto de historias. Tal vez esta visión tenga que ver con mi familia o tal vez este sentir se relacione más con las historias que me contaban (y que aún me cuentan) sobre aquel Huixtán, sus alrededores y aquellos huixtecos que conocieron y que yo no pude conocer a cabalidad.

Este apartado pretende explicar la manera en que elegí el lugar de trabajo y las algunas de las dificultades por las que atravesamos durante la realización del proyecto. Ambos aspectos tuvieron una connotación distinta de los dictados de manuales y textos clásicos de la antropología social. A continuación una larga pero necesaria introducción.

2.1 Subir y bajar

Mis padres, tsotsiles originarios del municipio de *Vits Tan* (Huixtán) “subieron” al valle de *Jobel* (San Cristóbal de Las Casas) a mediados de la década de los 70’s en medio de una crisis que azotaba al municipio. Cada uno de ellos llegó en distinto año, por su rumbo y con sus precarios medios. Mi madre, originaria de Adolfo López Mateos, una comunidad arraigada desde entonces en el catolicismo tradicionalista, por el contrario, mi padre es parte de la primera generación de tsotsiles huixtecos nacidos en la comunidad *Sba Sob*, una comunidad fundada y habitada originalmente por *religionetik* (evangélicos).

Para ellos, el cambio que significó venir de la comunidad y llegar a la ciudad no fue fácil. La falta de dinero, su precario dominio del *kastiya* (español) aunada a la enérgica situación de discriminación y racismo que predominaba en San Cristóbal de Las Casas, casi consiguieron que ambos emprendieran el viaje de regreso a Huixtán. Fueron muchas las situaciones por las que atravesaron para estudiar y posteriormente establecerse con mayor seguridad en la ciudad y no regresar (de forma permanente) a la comunidad, donde la vida era más dura. A fines de la década de los 80’s ambos logran establecerse en empleos fijos dependientes “del gobierno”. Por esos años el primogénito

(de cuatro hijos) nacería y con ello me situé en la primera generación familiar que comparten una vida de manera conjunta entre Huixtán y San Cristóbal entre el *bats'i k'op* (tsotsil) y el español.

Para mis padres y abuelos esta fue una condición de suma importancia, pues a su entender –debido a su experiencia- la vida en *Jobel* sería menos carente y más fácil para nosotros. Esta afirmación no fue del todo cierta, pues tras la reformas emprendidas durante el salinismo a inicios de la década de los 90's, mi padre perdió su empleo, devastando la economía familiar y sometiéndonos a una incertidumbre económica durante el resto de la década.

Hasta entonces no supe que esta condición económica fuera de alguna manera importante para el transcurso de mi vida. Si bien, la economía familiar empeoró, fue en esta época también cuando “bajamos” con mayor frecuencia a Huixtán. Aunque esta relación con Huixtán había permanecido ininterrumpida después de que mis padres habían logrado encontrar trabajo, durante mis primeros años este hecho pasó prácticamente desapercibido, aunque había sido allí donde aprendí a “escuchar la palabra” tsotsil. Para la década de los 90's ya un poco más crecido tenía una comprensión mayor de las conversaciones y el aprendizaje continuaría a través del surgimiento de varias dudas.

Fue por esto años que escuché en voz mi abuela Sebastiana la expresión *oy me yistorya olomé*, es decir, aquello tiene historia. Esta respuesta había surgido después de preguntarles por qué no iban las fiestas patronales de la cabecera municipal cuando escuchábamos el repicar de las campanas, los cohetes y la música, fiesta que se divisaba desde la casa “de arriba” de mis abuelos, ubicada sobre una colina alta y frente a éste, un claro que deja una vista limpia hacia el *jteklum*, la cabecera municipal ubicada a no más de dos kilómetros.

Aunque las respuestas sobre ésta y otras preguntas se repitieron en varias ocasiones, nunca hice caso de ello, pues no importando si esta sería larga o corta, será al final de cuentas no sólo una respuesta vacía, sino una historia que aun después de escuchada mil veces sería una respuesta nueva; pues ya sea que se le agregué o se le quite uno o dos elementos (sea este un personaje, el clima o la hora de la trama de la

historia) o bien que quede en su estado anterior, la historia narrada no será la misma pero será sobre un suceso real, vivencial.

Fue allí donde aprendí lo que mis padres y abuelos llaman *historia*, nunca es sobre un suceso o personaje ficticio, se trata de un hecho verídico. Sucedió y fue visto por alguien que cuenta a los demás lo que vivió, lo que sintió con su propio cuerpo, lo que vio con ojos propios. Aun cuando a veces el relato suene fantasioso, siempre tiene “algo de realidad”. Estas narraciones contadas una y otra vez, hacen que dichas historias pervivan a través del tiempo, no importando si el suceso que se relata ha ocurrido hace un par de días, o tal vez “saber hace cuánto tiempo”. La cuestión del tiempo no es relevante en esas narraciones, lo que importa es que la historia no se olvide: que se cuente, que pueda llegar a “escucharse”, que pueda “saberse” lo que sucedió, y cómo fue el acontecimiento que sucedió en algún lugar de Huixtán y por eso que se considera importante.

Después de escuchar atentamente aquellas narraciones una y otra vez, he pensado en ocasiones que este ejercicio de recrear las historias es sutilmente intencionado, no se trata de un error en la memoria de quien lo cuenta, sino que es como si cada narrador fuese un autor distinto y que al contar cada día una historia (que a fin de cuentas no está escrita sino guardada celosamente en la memoria), éstas se recrean con la sola intención de contar una historia que fuera igual, pero distinto de la contada anteriormente.

De tal manera que cada historia, aunque en el fondo guarda una imagen de algo inmutable y continuo, podemos encontrar en éstos algunos cambios del contexto en que se desarrolla el relato, y no es de sorprenderse que cuando alguien esté narrando, por ejemplo, sobre San Miguel Arcángel, aparezcan de la nada elementos como la guerra y los soldados de Irak, como me ocurrió durante una conversación. Es decir, aunque la trama principal del relato permanece, ésta sufre adaptaciones del contexto social de quien lo narra agregándole su argumentación propia.

Así, comprendí que historia solo hay una y que en Huixtán separar lo que puede ser lo *ideal* y lo *real*, un *mito* o un *historia* como sugirió inicialmente Claude Levi Strauss (1986), no sólo supone una tarea difícil sino además riesgosa, pues de acuerdo a la lógica en Huixtán parece no haber diferencia entre una y otra cuestión y ambas son

una cosa misma, ambos son un relato que se desplaza tal cual una serpiente; entre uno y otro campo hasta ser un solo campo, seguir su propio orden, construir un solo relato.

En este sentido, tal vez sea ésta la razón por la que mi abuelo (paterno) Miguel podía contarme “la historia” de los *j-ik’aletik* (negros, asociados a fuerzas malignas) que cuidan las montañas en medio de la noche o “la historia” aquella, donde a manera de historia de vida (Ponce y Baez, 1988) me contó de los inicios de *Sba sob*; desde la compra de sus primeras tierras a los *kaxlanetik* (ladinos) hasta la conformación de la comunidad que fundó y donde medio siglo después murió. O como mi madre, que igual me relata el cómo mis abuelos “subían” a *Jobel* con su recua de mulas cargadas de trigo para su venta, o la vez en que sus padres le contaron la historia del hombre que era *tijvanej* (brujo) y que una noche en que alguien de la comunidad pensaban asesinarlo con una escopeta (porque con antelación éste le había “echado un mal”) el *tijvanej* se convirtió –a la vista de su victimario- en un perro enorme y negro y después huyó hacia las montañas.

Así, las primeras historias que supe y “escuché” de Huixtán no fueron leídas a través de páginas de libros, sino fueron aprendidas de narraciones que provenían de la memoria de mi familia (quienes además son narradores extraordinarios). Durante mi infancia fue ésta mi tarea, escuchar historias que no había escuchado o que me habían sido contadas a medias o historias siempre reescritas, reelaboradas por el narrador. Hoy, esos viejos relatos fueron una de las motivaciones primordiales para recuperar historias y para escribir con ellas algo de esa “otra historia” que mis abuelos querían saber y conocer, y que no la estudiaron porque no sabían leer, ni escribir. A su entender, ellos/as sólo habían aprendido a contar historias en tsotsil. Nadie les dijo tampoco que además de narrar historias ellos mismos habían hecho historia y que después éstos se convirtieron en relatos, en historias para contar.

Han pasado casi veinte años desde aquella voz de mi abuela y todavía hoy continúo “subiendo” y “bajando” hacia Huixtán de manera constante, ya no solo para escuchar historias sino también para para estar con la familia, a trabajar en la pizca de maíz en ocasiones, y en menor número de veces para asistir al camposanto en el *jteklum*,

que tal vez sea otro de los pocos motivos por los que “subimos” a la cabecera del municipio.

Así, aquel ir y venir de Huixtán ha sido parte medular de mi vida y quizá sea esta la segunda razón por la cual no dejo de retornar constantemente a ella y este texto sea tal vez otra forma de “retornar”; solo otro ejemplo de aquel (re)encuentro constante con aquella separación ficticia que sólo puede existir en el pensamiento antropológico.

2.2 ¿Trabajo de campo o retorno a la comunidad?

Desde mi perspectiva ir a “trabajo de campo” fue en realidad parte del constante “retorno a la comunidad”, el viaje cotidiano que he realizado durante toda mi vida, solo que ahora llevaba entre mis cosas una bitácora de campo, una pregunta de investigación y una nueva tarea: observar, registrar y escuchar con mayor detenimiento situaciones e historias que anteriormente naturalizaba. Así, mi aproximación a terreno no fue una mera “observación participante” como un método distanciado de los sujetos de estudio, pues la convivencia estrecha y ser yo mismo de Huixtán, me permitió un acercamiento que también fue parte de la construcción de conocimiento.

Este escenario no supuso que no existieran dificultades sobre el terreno. La primera de ellas tal vez fue el *situarme* como tsotsil huixteco, lo que antepone la *parcialización* de mis observaciones y conocimientos como etnógrafo (Haraway, 1995), pues a final de cuentas se trataba de un huixteco indagando sobre Huixtán. No se trataba ya de escribir sobre los “Otros”; los diferentes, sobre lo ajeno y lo exótico. Para congoja de los objetivistas, este interés por aproximarse, conocer y “analizar” la propia cultura, sería tema delicado aun cuando las discusiones en torno a la “objetividad” y “parcialidad” de la etnografía, ha sido un asunto en el que se ha derramado mucha tinta en los debates académicos de las últimas décadas (Haraway, 1995; Rosaldo, 2000; Bourdieu, 2007).

Así, para lograr mis objetivos sobre el terreno, primeramente pensé necesario buscar cierto distanciamiento de mi cultura propia, es decir, “descotidianizar” lo cotidiano a través del “extrañamiento” de la realidad (Lins, 2004: 195), tarea que supone convertir “lo familiar” en algo que rompiera con su naturalización para captar un

conjunto de formas simbólicas observables: un repertorio elaborado de designaciones y títulos (Geertz, 1994: 81). Dicho en otras palabras esto sugiere:

... evidenciar y resaltar las relaciones, las instituciones, las creencias, las normas, los valores, las costumbres, las concepciones y las formas de percepción del mundo, de los sujetos sociales y de los particulares, como si analizáramos algo tan ajeno que por su desconocimiento aparece como cognoscible (Lagarde, 2005: 28).

En esta tarea, coadyuvó también el hecho de que compartiera mi vida en dos lugares. Por ello, ese “subir” y “bajar” a Huixtán fue con frecuencia un aliado para lograr “descotidianizar”, recuperar y profundizar paralelamente en mi propia cultura, despojando así su naturalización, observándola desde *dentro* como desde *fuera*.

Esta doble aproximación, me permitió observar un contexto social heterogéneo, condición que hizo necesario retomar un enfoque que pudiera dar cuenta de esa característica; dando paso a una etnografía multivocal o polifónica (Hernández, 2003; Clifford, 2001) donde pudieran estar presentes las voces de dicha multiplicidad.

Así, durante mi búsqueda pensé necesario recuperar y contrastar testimonios de huixtecos, lo mismo que entre la palabra dicha, lo observado y lo recabado en documentos escritos. Por ello es también que en el presente texto las voces de las/os huixtecos se presenten en un diálogo constante; sean éstos tsotsiles, ladinos, tseltales o del etnógrafo mismo.

En otro asunto, si bien es posible afirmar que no fue un problema buscar *ser* miembro de Huixtán (pues a final de cuentas no podía ser de otro lado sino de *allí*, de donde son mis abuelos y mis padres), quizá tampoco fue problema “soñar en un idioma que no era el de [mis] padres” como escribió alguna vez Jorge Luis Borges (1969: 367), pues en realidad el idioma de mis padres era también mi propio idioma, solo que ahora también “escuchaba” el español.

Por ello, la mayor de las dificultades desde este punto de vista, no fue “el retorno a la comunidad” en sí, sino el llegar a la cabecera municipal y acercarme a los *kaxlanes*, los ladinos. ¿Cómo lograr un acercamiento a la cabecera, al *jteklum* si no tenía familia allí asentada? ¿Cómo llegar e informarles que un etnógrafo tsotsil de *allí* está interesado

en realizar una etnografía y que interesa conocer su versión de las cosas? Estas eran mis *verdaderas* preocupaciones antes de comenzar y no había manuales de consulta para ello. Finalmente, la realidad fue mucho más sencilla.

Después de haber construido un anteproyecto coherente con todos los datos antes obtenidos en terreno y textos, “baje” un vez más a Huixtán y decidí alquilar una cuarto (habitación) en la cabecera municipal por algunos días con la intención de entablar relación con los ladinos de quienes solo tenía referencia. Llegué informando cuáles era los motivos de mi visita pero sin decir una palabra sobre mi origen (al menos al inicio), por dudas de que al saberlo, se negaran a contar sus historias, pues pensé que tal vez no verían con buenos ojos el hecho de que un antropólogo tsotsil quisiera saber de ellos y no de los tsotsiles, justamente. Así, pensé necesario mantener cierta distancia para lograr un acercamiento y confianza mayores.

Aunque al principio esta estrategia resultó de utilidad, al ir poco a poco logrando mayor aproximación fue imposible mantener el anonimato y pronto supe que varios ladinos con quienes había charlado fueron amigos y conocidos de mis finados abuelos. Esto incluyó a don Pomposo Trejo y a doña Judith Nájera, mis caseros, ellos fueron quienes me contaron que uno de mis abuelos (el paterno) les compraba becerros. El otro abuelo (el materno) le prestaba a don Pomposo su “tocado” (megáfono) para anunciar la venta de sus mercancías en la cabecera, hasta que don Pomposo pudo comprarse el propio como el que en la actualidad utiliza.

Esta estancia en la cabecera me permitió otras sorpresas, entre ellas: el acercamiento a las autoridades municipales. En la casa en la que alquilé también lo hacían varios regidores municipales, quienes viajaban cada quince días o cada fin de semana a sus comunidades de origen, lo que me permitió la libertad de conversar con ellos en más de una ocasión mientras comíamos *k'oxox* (tostadas) o cuando bebíamos *mats* (pozol), o al término de sus actividades en la plaza del centro.

Al hablarles un poco en tsotsil y contarles ocasionalmente de dónde era yo y quienes eran mis familiares, sonreían incrédulos, y después de esa reacción desconfiada detener las conversaciones se tornó una tarea difícil. Incluso a petición del *Tote regirol* (señor regidor) Cándido Díaz compartía sesiones de español mientras él me impartía

clases de tseltal. Gracias a él, fue posible acercarme más a los dirigentes del Partido de la Revolución Democrática (PRD) municipal y visitarlos en repetidas ocasiones en sus oficinas, lo cual brindó múltiples facilidades más porque el municipio era gobernado por el PRD desde 2007 y aun cuando dimos por finalizado nuestro trabajo sobre el terreno, el PRD volvió a ganar los últimos comicios electorales lo que supone que estarán en el poder municipal hasta 2015.

Asimismo, esta estancia me permitió entablar lazos de amistad con habitantes del barrio de San Sebastián. Me reencontré con familiares lejanos, quienes decían no conocerme a mí, pero quienes dijeron acordarse en viva memoria de mi madre y de mi abuela Lucía. O como el caso del “anciano principal” don Alonso Ton, cuyo apellido de cabecera aseguró era *Vakax* como el de mi familia materna, situación que me hizo su *kerem* (hijo-muchacho) durante toda mi estancia en “el centro” de la cabecera, y me permitió acompañarlo y platicar y beber *pox* con él y su hermano, don Miguel, durante todo el proceso de elaboración y redacción del presente texto.

Durante algunas tardes, a veces mientras escribía o reescribía mis notas de campo del día, don Manuel Moshán llegaba a tomar café mientras trabajaba como velador en una farmacia cercana. Cabe decir que además de brindarme su confianza, su apoyo y muchos de sus anécdotas desde el principio, para mi fortuna él era –y es todavía en este 2013- el agente municipal del barrio de San Sebastián hecho que facilitó mi visita y estancia de investigación por varios días en aquel barrio.

En el barrio La Pila, la situación fue otra. Desde 2008 y con intenciones completamente distintas recurrí a visitar a David, quien entonces era uno de los coordinadores del *Frente de Lucha Popular 29 de febrero* de Huixtán, si bien, en aquella entonces conversamos, éstas continuaron en San Cristóbal de Las Casas durante nuestros esporádicos encuentros en CIDECI Las Casas. Fue también a través de don David y los *jchi`iltaktik* (hermanos tsotsiles) de San Sebastián que pude acercarme con las autoridades barriales de La Pila y conocernos un poco más.

Los datos obtenidos en las entrevistas y conversaciones así como lo observado en la cabecera y en demás comunidades, hubieran permanecido incompletos de no conocer las otras cosas y los otros lugares que una etnografía requiere. Fue a través de la amistad

de Juana Méndez, Pablo Ton y Marco Cruz, quienes con su compañía posibilitaron e hicieron de mis andanzas por aquellos lugares sagrados una experiencias agradable, y durante los trayectos, muchas fueron sus historias las que me llevaron a ver con otros ojos estos múltiples lugares de vital importancia.

Al finalizar mi estancia en Huixtán (pues había que sistematizar y analizar los datos obtenidos), las relaciones en Huixtán estaban nuevamente hechas, tal cual las relaciones establecidas en las comunidades de donde somos originarios. Eso no supuso un fin a la relación sino todo lo contrario, pues durante mis visitas y a lo largo de la estancia –y aun cuando escribo estas líneas- había adquirido un nuevo oficio y una nueva tarea en el municipio: ser fotógrafo oficial en eventos sociales varios en el municipio.

Todas estas dificultades y acercamientos añadieron sin duda, un lento avance al proyecto. Otras dificultades se centraron en la escasez de datos y de información monográfica y para solventar dichas faltas se recurrió a la revisión de fuentes de primera mano como: archivos documentales, periodísticos y fotográficos. Para finalizar, debo decir que si bien este texto está escrito a dos manos, en realidad está conformada por un número mayor de historias.

CAPÍTULO 3. LA MUNICIPALIZACIÓN DEL TERRITORIO INDÍGENA Y LA INDIANIZACIÓN DEL GOBIERNO MUNICIPAL

El objetivo de este capítulo es dar cuenta del establecimiento del Cabildo colonial y cómo en el transcurso de los siglos XVI y el XVIII al quedar en manos de los indígenas alteños, ésta atravesó por un proceso de “indianización”, es decir, de “apropiación” convirtiéndola en una suerte de “gobierno indígena”. Asimismo, la pretensión de este capítulo por retomar cinco siglos de historia de Huixtán, busca resaltar la importancia que guarda el periodo Colonial para uno de los municipios con mayor antigüedad del altiplano central de Chiapas como lo es Huixtán. En este periodo además de establecerse instituciones coloniales hispanas (encomiendas y cabildos), se gestaron importantes cambios forjados a través del desplazamiento, fragmentación, deconstrucción, reconstrucción y de apropiación del territorio tras un largo proceso de colonización que respondió a una mezcla de objetivos militares, administrativos y religiosos de parte de los colonizadores hispanos primeramente. Más tarde, durante los siglos XVIII y XIX, las reconfiguraciones respondieron a intereses económicos y políticos de los criollos (ladinos) terratenientes y rancheros principalmente.

Para fines explicativos, el capítulo tiende una línea cronológica. Así, recupero primeramente datos sobre las incursiones militares ibéricas de Conquista llevadas a cabo en los pueblos originarios de la actual región Altos de Chiapas, pasando por el establecimiento de las *Repúblicas de Indios* en la región y los cambios generados en los recién nombrados “pueblos de indios” a raíz de los nuevos Decretos Coloniales del siglo XVI. Posteriormente, doy cuenta de las disputas hispanas por el territorio huixteco, así como de la posterior participación de los tsotsiles y de los ladinos huixtecos en la rebelión en el siglo XVIII. Evidencio también la importancia de las antiguas relaciones sociales entre tsotsiles, tseltales y ladinos en Huixtán que dan un panorama del escenario social de Huixtán durante fines de la época colonial con sus nuevos y enérgicos cambios, para finalmente concluir con el establecimiento de Huixtán como un municipio del estado de Chiapas a fines del siglo XIX y concluido en los albores del siglo XX.

3.1 Huixtán en la época Prehispánica, la Conquista y la Colonia

Antes de que alguna de las siete incursiones de las tropas militares españolas llegaran a las tierras altas de Chiapas para consumar la colonización en el siglo XVI, hubo en ella “pequeños señoríos” y “cacicazgos” indígenas, política y lingüísticamente distintos, los cuales fueron denominadas “naciones” o “provincias” y cuyo nombre fue dado a partir de la lengua que sus pobladores hablaban (De Vos, 1992; Lenkersdorf, 1993; Viqueira, 1998). Fue así como surgió la “provincia de los quelenes” (tsotsiles), de la que el actual municipio de Huixtán²¹ los colonizadores hicieron parte; no obstante, éste se situaba geográficamente más cerca de la “provincia de los Zendales” (tseltales). Cabe apuntar, que la población indígena que habitaba desde entonces aquellas “provincias” y “comarcas”, habían realizado un largo recorrido migratorio desde las tierras que hoy conforman la Selva del Petén, en el extremo norte guatemalteco (Viqueira, 1998)²².

De acuerdo con Jan De Vos (1992: 73), el actual municipio de Huixtán fue desde la época prehispánica uno de los pueblos más importantes que en fechas tempranas había sido sometido por el *Tlatoani* (gobernador-guerrero Mexica) *Ahuízotl* (1486-1502), mismo que permaneció probablemente, como pueblo tributario hasta perpetrada la invasión colonial en 1528 (De Vos, 1992: 73). Hasta entonces, según lo apuntado por Henry Favre (1992: 138), una de las seis provincias más importantes de la época, era *Huegueystlán* (Huixtán) misma que tenía sujetas “de diez a doce villas” en la “montaña”, antes de la llegada de los españoles. Favre (1992), se basó en los registros

²¹ Frecuentemente, las fuentes históricas consultadas para este apartado, indican que el nombre del actual municipio de Huixtán, fue designado de maneras diferentes en los textos etnohistóricos; *Uiztlán*, *Vyztlan*, *Huegueystlán*, *Hueihuistán*, *Huiztlan*, *Huistán* (Calnek, 1989; Wasserstrom, 1989; De Vos, 1992; Favre, 1992; Lenkersdorf, 1993; García de León, 2002).

²² Esta población, conforma también una de las veinte lenguas de la familia lingüística mayanese, ubicado dentro del grupo lingüístico “cholano”. De acuerdo a los planteamientos arqueológicos y glotocronológicos retomados por Juan Pedro Viqueira (1998: 315), este grupo de hablantes cholanos habrían llegado al Macizo Central de Chiapas en el transcurso del segundo milenio antes de Cristo, provenientes de la Selva del Petén situado al extremo septentrional de Guatemala. Algunos hablantes ocuparon la Selva Lacandona y las partes bajas del Macizo Central, en esas regiones tras un amplio proceso de diferenciación, se dio lugar a las lenguas “ch’ol”, “chontal”, “chortí”, y al “choltí” (Viqueira, 1998: 315). Al continuar los migrantes mayas su camino por el norte del actual estado de Chiapas, su lengua también sufrió nuevas configuraciones hasta convertirse en “tzeltano”. A principio de nuestra era, estos migrantes arribaron y se establecieron en la Depresión Central después de haber desplazado a los zoques hacia el oeste que entonces ocupaban la región. Finalmente, Juan Pedro Viqueira (1998: 315), planteó que “entre los siglos V y X, su lengua se fue escindiendo hasta dar nacimiento al tzeltal y tzotzil actuales”.

que hiciera Diego Godoy como compañero de armas de Bernal Díaz y Luis Marín durante la segunda incursión a Chiapas en 1524:

Cuando en 1524 la expedición de Luis Marín llegó a los Altos, había en la región seis centros políticos y religiosos en actividad: Copanaguastla, en el extremo sureste, Pinola [Villa Las Rosas], un poco más al norte [...] Comitán, en el este [...] Huixtán, en un estrecho valle alto del centro norte; por último, Chamula y Zinacantán en dos valles altos occidentales que dominaban el acceso principal a las depresiones interiores (Favre, 1992: 138)²³.

Por su parte, Nancy Modiano y Manuel Arias (1979: 9), mencionaron a partir de los relatos de Bernal Díaz y Diego Godoy, la ubicación geográfica de Chamula y Huixtán antes de la llegada de los españoles, y con base en las descripciones de la toma y conquista de Chamula y Zinacantán, dedujeron que la ubicación antigua de Chamula estaba en el cerro de *Moxvikil*²⁴, afirmando que Huixtán se localizaba a unas cercanas cuatro leguas del mismo. El conjunto de éstas “provincias tsotsiles” compartían además de la lengua, otra particularidad:

A diferencia de los Aztecas del Altiplano, los mayas de Chiapas no acostumbran a vivir en ciudades [...] y cada comunidad posee desde tiempos inmemoriales, su centro ceremonial, por lo general situado en un lugar difícilmente accesible, en la punta de un peñón, por ejemplo, o en medio de una laguna. En estos centros acostumbraban antes los indios reunirse para tratar asuntos políticos, atrincherarse en tiempos de guerra, venir a comprar o vender productos de primera necesidad, celebrar sus fiestas religiosas (De Vos, 2001: 39-40).

Tras la llegada de los hispanos, la noticia entre los pueblos de indígenas de “que gente extraña y peligrosa estaba arribando a las costas del Atlántico” (Lenkersdorf, 2004: 71)

²³ Hecho similar registra Robert Laughlin (1983: 13).

²⁴ Moxvikil es un Cerro con pendiente muy pronunciada “que al sur da directamente al valle de San Cristóbal”, en la cual Adams (1961) encontró plataformas, montículos, juegos de pelota, terrazas y muros. Más tarde Frans Blom (s/f) encontró una fortaleza de menor superficie. Su nombre es una voz tsotsil que significa, ombligo (Modiano y Arias, 1992: 10).

y después de la asombrosa caída de México-Tenochtitlán en 1521, los españoles extendieron su dominio militar y religioso²⁵ en pocos meses hacia el sureste y el altiplano, llegando a asentarse en Coatzacoalcos. Una vez allí, expone Gudrun Lenkersdorf (2004: 71), Gonzalo de Sandoval, capitán de Hernán Cortes, fundó la villa del Espíritu santo en 1522:

En el año de 1524 [...] los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas se vieron invadidos por primera vez por un ejército hispano. Los intrusos entraron desde Coatzacoalcos bajo el mando del general Luis Marín, pasaron por los pueblos zoques, vencieron a los chiapanecas tras memorables combates y luego subieron a Zinacantán, que los recibió sin oponerles resistencia (Lenkersdorf, 2004: 72).

Los zinacantecos sin embargo, no actuaron debido en parte a la cruenta lucha que los chamulas habían librado, no sin derrota el 31 de Marzo de 1524 (De Vos, 1992: 189), además los zinacantecos vieron una suerte de oportunidad para el comercio, pues se ha documentado que siendo “gente de razón”, el pueblo de Zinacantán fue un importante “...centro regional comercial y enlace con los pochtecas que solían llegar desde Tenochtitlán, [y] nunca se [opusieron] a los castellanos, tal vez para esperar buenos negocios con ellos” (Lenkersdorf, 2004: 72).

Por otro lado, los huixtecos no habían participado en las guerras de conquista como lo habían hecho primero los chamulas y después los zinacantecos, y sin embargo, se encontraban en el itinerario de batalla de los españoles, programada luego de celebrada la misa de Pascua de Resurrección en Zinacantán, arribaron a Huixtán el 3 de abril de 1524 (De Vos, 1992: 189). Los huixtecos dan obediencia sin batalla alguna de acuerdo con la versión de Nancy Modiano y Manuel Arias (1979: 10) “ya que estos [los españoles] de una cuesta alta los ven [a los huixtecos], a través de un valle profundo, la

²⁵ Con los militares españoles, arribaron también a la Nueva España diferentes órdenes eclesiásticas; franciscanos, dominicos y agustinos, quienes son los exploradores evangélicos y responsables de la “Conquista espiritual de México” (Ricard, 1996), quienes “a partir de 1524 los frailes menores fundan conventos [...] en cada una de ellas instalan dos casas y para ello, escogen grandes centros indígenas, de excepcional importancia, así política como religiosa” (Ricard, 1996: 139-140). “...de este modo se aliaban y fortalecían mutuamente las dos conquistas: la espiritual y la militar” (Ricard, 1996: 265). En Chiapas, son los frailes dominicos, los conquistadores espirituales quienes llegaron en 1545 (Palomo, 2009; Viqueira, 1998), hasta la llegada de la orden franciscana entrado el siglo XVIII.

gente todavía corriendo a protegerse dentro de la fortaleza”. Esta primera fortaleza (probablemente la más importante de las tres), sea probable *Tan Vitz*, “Cerro de Cal”²⁶, Bernal Díaz señaló que aquel lugar era:

...muy más recia y mala de tomar que... la de Chamula;... los castellanos lo encuentran lleno de guerreros y comenzaron a darnos gritos y voces y a tirar vara y flecha, y tenían grandes lanzas y pavesinas, y espadas de a dos manos, de pedernales que cortan como navajas y de manera de los de Chamula (Modiano y Arias, 1979: 10).

Los huixtecos pronto resultan vencidos, pues tampoco oponen resistencia, los españoles en cambio:

...toman algunas mujeres presas y matan a algunos hombres (no mencionan a niños) pero la gran mayoría les escapan [sic]. Entonces siguen a la [segunda] fortaleza que hoy se llama *Krus te Xk'ib*; Godoy lo considera ‘Bien Fuerte’ allí levantan su campamento y esperan a los huixtecos. Al día siguiente, en búsqueda de la gente, llegan a la tercera fortaleza, *Lajunba'il*; como las otras, está encima de un cerro muy alto. Esperan todo el día pero no llega nadie. Mandan aun preso a llamar a los otros y siguen esperando todo el día siguiente. Al fin llegan los huixtecos; traen un regalo de oro ‘de poca valía’ (según Díaz) y plumas de quetzal (Modiano y Arias, 1979: 10)²⁷.

La colonización de Chiapas fue en realidad lograda a través de varias incursiones militares, cuyas distintas rutas y múltiples batallas de resistencia hicieron más difícil su establecimiento final (De Vos, 1992). La colonización española, se instauró paulatinamente en diversas etapas, aunque los documentos históricos constatan de “la Conquista definitiva de Diego de Mazariegos en 1528” (De Vos, 1992: 88). Este hecho,

²⁶ Este montículo *Tan Vits* al que refieren los datos historiográficos, probablemente sea el mismo que se encuentra ubicado en la localidad La Era del actual municipio de Huixtán, los pobladores actuales de dicha localidad le dan el nombre de *Sve'om Pale*, “lugar donde comen los padres (sacerdotes)”.

²⁷ Véase también el texto de Robert Laughlin (1983: 31-33) sobre este pasaje histórico. Robert Laughlin (1983) y Jan De Vos (2001), nombran a los huixtecos como “santiagueros”, pues este municipio tuvo, en los primeros años de la época colonial, como santo patrono al santo Santiago, santo patrono de los españoles, mismo que compartía con la Capitanía General de Guatemala (Santiago Guatemala), jurisdicción de gobierno a la que éste perteneció por algunos años después de 1528 (Lenkersdorf, 1993: 247). Actualmente el patrón es San Miguel Arcángel.

traería como consecuencia el nombramiento de él mismo como “capitán y teniente de gobernador de las provincias de Chiapa y los Llanos de ella y de las otras provincias a ellas comarcanas” con el encargo adjunto de formar una villa de españoles “en la mejor parte que le pareciera” (De Vos, 1992: 91). Las “provincias” y “comarcas” del actual Chiapas estaban ante el dominio español, permitiendo la instauración de la primera institución colonial que se implantó entre los indígenas subyugados: la encomienda (Lenkersdorf, 2004: 78).

Jan de Vos (1992), da cuenta de dos cédulas de encomienda otorgadas a dos “hidalgos” que habían participado en la expedición en 1524 y habían salido de Coatzacoalcos bajo el mando de Luis Marín. De acuerdo a estos datos, el día “...9 de Noviembre de 1526, un tal Francisco de Marmolejo recibió cédula sobre la encomienda de Zinacantán; y el 7 de febrero de 1527, Bernal Díaz recibió los mismos derechos sobre el pueblo de Chamula” (De Vos, 1992: 87). Más tarde, al citar una “provanza” de Muñoz Talavera del año de 1551, Talavera diría: “...me fue encomendado el pueblo de Uytlan [Huixtán] y sus sujetos. Por ser el dicho repartimiento poco provecho, lo dejé por no ser conforme a los méritos y servicios que a su majestad había hecho” (De Vos, 1992: 107; Lenkersdorf, 1993: 161). Así, gobernada desde la Ciudad de Santiago Guatemala, se establecería la encomienda como instrumento político-administrativo en todas las “provincias” y comarcas del actual estado de Chiapas después de consumada la conquista en el año de 1528 (Lenkersdorf, 1993; 2001). Éste sería el precedente institucional tanto de los *Pueblos de Indios* como de las *Repúblicas de Españoles* y de *Indios*, así como del municipio actual.

La cantidad de fenómenos sociales acontecidos durante el siglo XVI, marcaron un severo trastorno en la vida y relación económica precolombina que llevaron a la reconfiguración de las formas de vida de los indígenas chiapanecos (Lenkersdorf, 1993; 2001). De acuerdo a lo planteado por el arqueólogo británico Eric Thompson (2004: 109), estos pudieron haber ocasionado el fin un desplome económico cuya consecuencia sería el aislamiento general de las comunidades, quienes hasta entonces habían tenido una prolongada existencia debido principalmente al flujo migratorio y las relaciones económicas que las provincias indígenas de tierras altas tuvieron con los indígenas de

tierras bajas²⁸. Las relaciones de trabajo de sobreexplotación que los españoles mantenían sobre los indígenas y, las pandemias, fueron parte de la gran disminución en las tasas demográficas en poblaciones indias²⁹ durante este periodo, estas fueron algunas de las razones que provocaron que los indígenas chiapanecos se dispersaran en sus territorios ancestrales, alejándoles momentáneamente de sus lugares habituales de asentamiento (De Vos, 1992; Viqueira, 2004a).

Tras distintos decretos eclesiásticos para la Nueva España a partir de 1533 (Ricard, 1996) y 1550 en Chiapas, se obligaba a los indios a reubicarse en poblados cercanos y no salir de su localidad, comarca o “provincia”, y en los que también, tenían que ser sujetos de evangelización y permitir la instauración de templos católicos (en nuevas poblaciones de diseño urbano) al tiempo de aceptar gobernadores –indios cristianizados elegidos por frailes dominicos (Lenkersdorf, 2001: 177). Los Decretos de “urbanización” Coloniales y la necesidad de los indígenas por no contar con manantiales de agua cercanos, es la razón por la que la población dispersa en las montañas hasta entonces, vuelve nuevamente cerca de donde sus ancestros habitaron:

...Huistán, Oxchuc, Chilón, Petalcingo y Tenejapa, siguen como estuvieron antes de la llegada de los españoles, sin haber sufrido más alteración que el cambio de sus asientos primitivos, desde algún peñón escarpado hacia la ribera del río más cercano (De Vos, 2001: 56).

²⁸ Para Eric Thompson (2004: 160-201), el territorio ocupado por los mayas de las tierras bajas son las actuales; Tabasco, Yucatán, Belice y la parte norte de Guatemala (mapa 1 pp. 24). Thompson (2004), acota también, que entre estas dos regiones existieron fuertes lazos comerciales, las cuales, incluyeron el trasiego e intercambio de múltiples objetos de una y otra región. Entre los objetos más importantes estaban: la sal, la cal, los instrumentos pedernalinos, las vasijas modeladas o grabadas, las conchas que provenían del Océano Atlántico, las plumas de Quetzal, los tejidos de algodón, el cacao, el maíz, el tabaco, el chile seco y el ámbar. Véase también Gudrun Lenkersdorf (1993: 25).

²⁹ Eric Thompson (2004: 9-10), planteó que “grandes extensiones de las tierras bajas de selva lluviosa quedaron casi deshabitadas, debido en gran parte a las enfermedades recién introducidas, en particular el paludismo, la fiebre amarilla, las viruelas y la influenza [...] la antigua idea de que aquellas regiones habían estado deshabitadas desde la época en que los grandes centros ceremoniales fueran abandonados, al finalizar el periodo Clásico, resulta falsa”. Hecho similar apunta Viqueira (2004a), con la diferencia un tanto menor en las tasas de mortandad en la actual región Altos de Chiapas, debido a las condiciones geográficas y climáticas, pues éstas impidieron la propagación, brote y morbilidad de algunas enfermedades.

Fue esta la manera en que en el actual municipio de Huixtán –producto de la época colonial-, dejaría de ser “provincia” y se conformaría en una *República de indios* con su respectivo “centro urbano”³⁰. Esta configuración conllevó nuevamente, a que las tres localidades prehispánicas de los antiguos huixtecos, conformaran una sola República, para fines prácticos en su administración política y tributaria. El desmembramiento de los “señoríos” y “provincias” era entonces, una tendencia más amplia en la región (Viqueira, 1998: 322).

3.2 El encuentro de dos capitanes en Huixtán

Hacia 1528, Pedro Moreno, como servidor militar de Diego de Mazariegos, dio a conocer que hombres del Capitán Pedro de Portocarrero, procedentes de Guatemala, llegaban con la intención de poblar al centro rector de los indígenas tojolabales: Comitán. Según lo escrito por Jan De Vos (1992: 109), Pedro Portocarrero “incursionó la región Altos, conquistó ciertos pueblos sujetos a Uiztlán [Huixtán] y el pueblo de Tenango”. Estos hechos consternaron al Capitán Diego de Mazariegos, aunque Portocarrero argumentó a éste (durante la entrevista que tuvieron el 15 de marzo de 1528 en el “centro urbano” de Huixtán), que las tierras de Huixtán no pertenecían a la región que él gobernaba, pues “los Llanos de Comitán no pertenecían a Chiapa” (De Vos, 1992: 109). Este alegato, hizo que Diego de Mazariegos enviara rápidamente a un mensajero a la ciudad de México para pedir a su primo hermano y gobernador de la Nueva España, Alonso de Estrada, aclarara y ordenara a quién de los dos capitanes habría de salir de *Chiapa*.

De acuerdo a lo planteado por Jan de Vos (1992: 112), el 31 de marzo de ese mismo 1528, el gobernador de la Nueva España Alonso Estrada “...obligó a Portocarrero a desalojar el asiento de San Cristóbal de los Llanos y regresar a Guatemala”, dejando a Mazariegos, el título de “Gobernador y Capitán General” de aquellas tierras, incluyendo, al actual municipio de Huixtán.

³⁰ Para el caso de Huixtán, con base en los datos historiográficos recabados, dicho centro urbano pasaría a conformar la “cabecera municipal” en el siglo XIX.

3.3 El Cabildo Colonial en los Altos de Chiapas

Si bien, en las fuentes históricas consultadas no figura información concreta respecto de las instituciones políticas del municipio de Huixtán del siglo XVI, el texto de Gudrun Lenkersdorf (2001: 183), expone un panorama general del Chiapas Colonial – principalmente de la actual región Altos³¹.

La autora plantea que tras la reubicación de los poblados indígenas a partir del Decreto Eclesiástico de la nueva España de 1549, suscitó paralelamente, la introducción de los “Ayuntamientos” o “Cabildos” a poblaciones urbanizadas³² indígenas, cuya composición era variable de acuerdo a las características de los pueblos:

...completaba el establecimiento formal de lo que el régimen colonial entendía por ‘pueblos de indios’. La mayoría de los municipios que persisten actualmente en Chiapas, se iniciaron en aquellos años como centros de nuevas administraciones políticas [financieras y judiciales] cuyas extensiones territoriales se delimitaron años más tarde [en 1599] (Lenkersdorf, 2001: 183).

Basado en estos datos, es posible inferir que Huixtán bien pudo haber tenido –desde finales del siglo XVI y principios del siglo XVII- un Cabildo, en “manos de sus propios habitantes”, “de tipo concejil”, con “secretarios indígenas locales”, con permanencia de “un año en el cargo”, tal y como lo ordenaba el decreto de la “Corona” para los pueblos indígenas de Chiapas de aquellos años; aunque ése gobierno colonial asumiera la dificultad de estar obligado a cumplir los mandatos de “cualquier autoridad española” (Lenkersdorf, 2001: 183). Sin embargo, y dadas las condiciones sociales imperantes durante el siglo XVI, estos decretos no se publicaron, y al no darse a conocer, no fueron ejercidos en Chiapas hasta entrado el siglo XVII. Dicha institución, estuvo dedicada a la

³¹ Para conocer respecto de las instituciones religiosas del mismo municipio y del siglo XVI, resultaron de utilidad los textos de Dolores Palomo (2007; 2009).

³² Información respecto a la urbanización del entonces “centro urbano” huixteco, es escaso, sin embargo, los estudios arquitectónicos (estilísticos) realizados a la actual iglesia de San Miguel Arcángel, arrojaron como resultado que éste edificio fue construido probablemente antes del año 1650, durante el siglo XVII (Marckman, 1993: 351). Es posible que la construcción de ese templo católico, también haya llevado a la construcción de un primer Ayuntamiento Municipal, pues de acuerdo a un relato adjudicado a fray Gabriel de Artiga éste sería incinerado completamente durante la culminación de la llamada Rebelión Tseltal en Huixtán en el año de 1712 (De Vos, 2011).

gestión y resolución de los asuntos locales y se convirtió ante todo el intermediario en las la *República de indios* y las diversas instancias de poder y administración Coloniales (Palomo, 2005:123).

Este planteamiento, puede ser fortalecido con lo expuesto páginas atrás, pues se ha documentado que el vecino municipio de Oxchuc, aún considerado como localidad de “menor importancia” para la época (Moscoso, 1992; Viqueira, 2004a), la Corona Española a través de “altas autoridades de Guatemala”, decretaron el 10 de septiembre del año de 1674, la “ordenanza” (manuscrito conformado por once folios) que sirviera de base para conformar el funcionamiento de un gobierno colonial compuesto por habitantes locales en aquella “tierra india”, entonces llamada *Tehultepeque*³³:

A todos lo naturales de estas tierras, les digo la forma de cómo van a organizarse, la manera de cómo vivirán y la costumbre que adoptarán en la sociedad...les digo que traigo órdenes superiores del Consejo para repartir y distribuir esas tierras...por encima de todo, ordenaré y nombraré a las autoridades que habrán de regir su sistema de vida (Gómez, et al, 2010: 79).

De esa forma, fue como las “autoridades”; “los coroneles”, “alcaldes” y “regidores”, según la *primera ordenanza*, fueron elegidos para responsabilizarlos de acatar los mandatos de la Corona y de la iglesia, al tiempo que sentenciaban que tampoco debían permitir de acuerdo a la *segunda ordenanza*, que:

...los nativos se emborrachen tanto en las fiestas [...] tampoco podrán automandarse ustedes mismos ni mucho menos ustedes. Por lo tanto en cada fiesta rezarán a nombre del Espíritu Santo y del Sagrado Sacramento. No creerán en falsa imágenes. Honrarán y venerarán nada más a los santos que en esta ordenanza se describe [...] sobre el modo

³³ Para este apartado, retomé ésta ordenanza colonial (siglo XVI), emitida para regular la vida la vida administrativa de la República de Indios de Tehultepeque (actualmente Oxchuc), limítrofe al municipio de Huixtán, conocida por los tseltales oxchuquences como *Kajwaltik* (Gómez, et al, 2010). Dada la importancia de su contenido, la época de su decreto y el municipio al que corresponde, y al no contar con un documento de magnitud similar que explique de la situación específica del municipio de Huixtán, es importante asentar el hecho mismo, con documentos que puedan sustentar lo expuesto y que den cuenta del proceso de construcción del sistema de autoridades de los actuales municipios de los Altos de Chiapas. Considero que los estatutos contenidos en estas “ordenanzas”, resultan ilustrativas de otras que probablemente, pudieron ser emitidas para el resto de las Repúblicas de Indios durante el siglo XVI, e inclusive, que el actual municipio de Huixtán pudiera tener una propia “ordenanza”.

de realizar los cultos. Se arrodillarán e inclinarán la cabeza hasta alcanzar la superficie del suelo (Gómez, et al, 2010: 80).

Y asevera en su *tercera ordenanza*:

Harán ustedes que se les respete la autoridad que les faculta ser autoridades máximas y como legítimos representantes de la tenencia de estas tierras... (Gómez, et al, 2010:81).

Respecto a los cargos –que fungían desde su instauración, en tareas tanto políticas como religiosas-, es posible que los cargos religiosos tuvieran cierta importancia para la Corona, pues esta misma ordenanza a la decía letra:

Habrán de acostumbrarse a desempeñar el cargo de mayor rango y los otros cargos de menor rango en el cabildo...además respetarán y harán respetar las cruces sagradas (Gómez, et al, 2010: 81).

Las ordenanzas *cuarta, quinta y sexta*, se concentran en desagregar las responsabilidades y “condenas” del “alcalde” como cobrador de impuestos y contribuciones en especie de “los nativos”. La *séptima ordenanza*, no obstante, es peculiar, pues aunque la ordenanza en sí, es un decreto para las localidades indias, también reconoce y toma en cuenta las diferencias y similitudes entre cada una de ellas. Textualmente dice:

Cada provincia tiene sus costumbres y tradiciones, tiene también sus propias normas, así como ustedes tendrán sus propias ordenanzas para que reine el respeto...Mando, ordeno a los hombres blancos, a los hombres negros y a los nativos porque conozco sus modos...así deben conocer ustedes... (Gómez, et al, 2010: 84).

Respecto a la realización de las fiestas patronales, la *décima segunda ordenanza*, reza literalmente:

Mando a las autoridades mayores ordenar a los nativos, cumplir con su obligación...construir y adornar el arco frente a la iglesia. Adornen las cruces con flores, palmeras, y otros enseres ornamentales...en los días de fiesta harán sonar su música de arpa, guitarra, flauta y tambor. La desobediencia será motivo de extrañamiento moral de los mayores y multa de cien pesos... (Gómez, et al, 2010: 87).

Cabe decir, que las ordenanzas coloniales fueron “Leyes” que comprendían aspectos no sólo políticos y religiosos, incluyeron a su vez, breves apartados donde abordaban aspectos económicos, de utilidad para los poblados indígenas, que muchas veces no fueron visibilizadas intencionalmente por así convenir a los intereses de los encomenderos y sectores eclesiásticos. La Corona Española impuso a la Nueva España y a sus “provincias” éstas “ordenanzas”, las cuales, arribaron acompañadas de responsabilidades, así como de sanciones a su incumplimiento, de manera que eran decretos que obligatoriamente se tenían que acatar, salvo pretender ser víctima de ejemplares castigos y severas multas, mismas que se traducían, en cincuenta latigazos, o bien, pagando una cantidad de cincuenta a cien pesos, cantidades para entonces muy elevadas.

Así, aunque el Cabildo Colonial fue establecido por los colonizadores españoles durante fines del siglo XVI, éste fue progresivamente significándose como una institución “apropiada” (Burguete, 2011), puesto que durante tres siglos, entre el XVI y el XVIII, dichas instituciones de gobierno Colonial permanecieron en virtual autonomía y en manos indígenas adquiriendo particularidades, hasta su nueva reconfiguración político-administrativa en el siglo XIX alentada por otros procesos sociales. En este sentido, nuevos cambios llegarían a la institución de “gobierno indígena” al dar por finalizada la división entre *Repúblicas de Españoles y de Indios*. Sobre este punto volveremos en el siguiente capítulo.

3.4 Los huixtecos durante las rebeliones indígenas de 1712, 1727 y 1869

Sin embargo durante el siglo XVII la cosa poco cambió. En este periodo hubo frecuentes invasiones y apropiaciones de tierras indígenas por parte de los colonizadores quienes lograron asestar otro fuerte golpe contra las poblaciones indígenas que aunadas a las condiciones inhumanas en que los indígenas trabajaban (para la jurisdicción eclesiástica y los particulares) y de la situación de la que apenas se comenzaban a recuperar, repercutieron probablemente, en causas que originarían distintas manifestaciones de inconformidad, entre ellas una rebelión de importancia en la región: la rebelión de 1712 (Viqueira, 2004b).

La inflación de los precios en los básicos como los granos (maíz y frijol), la inesperada plaga de chapulines en 1709 que ocasionó hambruna generalizada en la región y finalmente, con la propagación del milagro de la aparición de la Virgen en Santa Marta Xolotepec en 1712 entre los indígenas, fueron sucesos que a la postre, marcarían el preludio de la sublevación “contra algunos españoles y [criollos] ladinos” de treinta y dos pueblos indígenas tseltales, incluyendo a Huixtán como el único pueblo mayoritariamente tsotsil que participó en aquella *rebelión de los Zendales* (tseltales).

Esta rebelión iniciada en Cancuc, cuya ubicación geográfica fue de vital importancia para lograr el cometido, era un lugar de tránsito obligado para la mayoría de los demás pueblos tseltales (Wasserstrom, 1989; Viqueira, 2004b). Así, los días 12 y 14 de agosto de ese año, de acuerdo a lo documentado por Juan Pedro Viqueira (2004b: 126), los rebeldes atacan y toman Chilón y Ocosingo; “los españoles de Ciudad Real intentaron contraatacar, pero el día 23 fueron sitiados en Huixtán [...] los refuerzos por ellos traídos [los chiapanecas] los salvó [a los ladino/mestizos] de una inminente derrota” frente a los rebeldes indígenas *enemigos de Dios y del Rey*.

Tras la toma militar de Cancuc por los ladinos/mestizos en octubre de 1712, lugar donde acontecieron las batallas más significativas, resultan sometidas varias “localidades importantes” como Huixtán, hecho que permitió la toma definitiva de localidades hasta entonces habitadas por indígenas y de “menor importancia” como Oxchuc y Tenejapa, puesto que Chilón, tenía desde esos años habitantes ladinos/mestizos a quienes tomaron por sorpresa durante la rebelión (Moscoso, 1992; Viqueira, 2004b). Cabe destacar, que es posible que la rebelión fuese neutralizada más por el hecho religioso suscitado en Huixtán, que por la capacidad enteramente militar de los españoles y ladinos que lucharon contra los indios rebeldes.

No está disponible bibliografía que aporte detalles de lo ocurrido durante la toma de Huixtán en el año de 1712, sin embargo, la documentación de los sucesos realizada por Jan De Vos (2011) sobre el tema, dan cuenta de que en el ejército rebelde militaban además de indígenas tsotsiles y tseltales varios mestizos, muchos comandados por Juan López a quien los testimonios señalaron como “criollo” de Tenango y residente en Bachajón; mismo que probablemente llegó a Cancuc junto con otros mestizos “y [quien]

parece haber sido un hombre excepcionalmente dotado para los asuntos militares, porque lo vemos actuar como el comandante en jefe de las tropas rebeldes en la batalla de Huixtán” (De Vos, 2011: 38-39). Además otros mestizos como Nicolás Vázquez, Pedro Padilla, Salvador de Rosas, Diego Ballinas, Juliano Juan García (este último era huixteco), fueron quienes dotaron las armas de hierro que se utilizaron durante la toma y quienes utilizaron los pocos “fusiles” que poseían las tropas rebeldes antes obtenidos de los ladinos de Chilón (De Vos, 2011).

De acuerdo a la *Relación de la sublevación de los Zendales*, cuya autoría es atribuida a fray Gabriel de Artiga, éste escribió que bajo el mando de Don Fernando Monge salieron de Chilón a *Güistlán* [Huixtán] 140 hombres mismos que se acuartelaron y formaron una trinchera en el cementerio de la iglesia el día 20 de agosto, que en pocos días se sumaron fuerzas del general Pedro Gutiérrez con 150 indios chiapanecos con su gobernador don Agustín Ximenez y hasta con doscientos vecinos de Ciudad Real entre caballeros, mulatos negros y mestizos (De Vos, 2011: 83, 85). Una vez allí, durante la noche:

...mandó el general don Pedro Gutiérrez dar fuego al cabildo, así para que sirviese de luminaria como porque no se abrigasen los indios en el. Y habiendo ardidado toda la noche, a la mañana se vio la cruz que estaba dentro ilesa y parada, habiéndose caído encima todo el techo y ardiendo toda la madera gruesa, por ser de texa [teja] dicho cabildo habiendo caído la testera a que estaba amarrada, que sería como de dos varas y media de alto. Y celebrándolo por prodigio y feliz anuncio para las siguientes empresas, la traxeron [trajeron] a la iglesia con la veneración posible y se conduxo [condujo] en toda la conquista por estandarte de nuestro ejército [ejército], que en todas ocasiones se ponía en la frente. Cuando en Guatemala se supo aqueste caso, de haberse quemado la cruz teniendo todo el fuego de la casa encima, dixo [dijo] uno con gran consuelo: no quiere Dios que falte la sante fe en esa Provincia. [...] El día 27 de agosto, reconociendo el general don Pedro Gutiérrez mucha confusión en los indios y que iban de huida, envió a pedir a la ciudad más municiones y algunos bastimentos para dar inmediatamente sobre ellos y obligarles con esto, ya que no quisiesen dar partido, a lo menos deshacer aquel monstruo de Cancuc y se hubiera executado [ejecutado] y se hubiera entonces

dado los otros pueblos por no estar todavía pactados en lo que habían de hacer, como lo hicieron después (De Vos, 2011: 86).

Si bien este fue el fin de La rebelión de tseltales y tsotsiles de 1712, este evento recibió especial atención de parte de los ladinos y criollos alteños durante los siguientes siglos, y con frecuencia, éstos “inventaron” continuas “rebeliones indias” aunque sólo terminaran siendo falsos rumores³⁴, tal es el caso de la supuesta rebelión indígena de 1869, cuando en realidad lo que el movimiento indígena de 1867-69 buscaba era otra cosa:

...parece haber sido un movimiento pacífico. Lo que buscaban era poder cultivar sus tierras en paz, controlar sus propios mercados y venerar libremente sus santos. El hecho de que no pudieran hacerlo –y de que, a final de cuentas fueran masacrados por intentarlo- no es tanto una muestra de pasividad y sumisión de su parte, sino más bien de la deshumanización de quienes no los consideraban como personas, sino como objetos, como recursos por cuyo control había que luchar (Rus, 2004a: 174).

De manera general, este era el escenario de la región en la se ubica el actual municipio de Huixtán durante los siglos XVII y XIX. Tales actos considerados como bárbaras rebeliones indígenas, éstas eran con frecuencia, respuesta a las difíciles condiciones sociales en las que eran sometidos los pueblos indígenas durante la época Colonial. De acuerdo a la documentación realizada por Jan de Vos (2011) además de señalar al existencia de un Cabildo, un edificio de gobierno en Huixtán para 1712, apunta también la importancia que tenían las alianzas (la región tseltal) con los no indígenas ya fueran ladinos/mestizos. Sobre ese punto hablaré en el siguiente apartado.

3.5 Huixtán: Tierra de tsotsiles, tseltales y ladinos

En la centuria pasada, Robert Wasserstrom (1989), planteó que hacia fines del siglo XVI, la brutal disminución demográfica de población indígena de Chiapas, y la poca fertilidad de la tierra del centro rector español, Ciudad Real (San Cristóbal de Las Casas), aceleraron el deterioro de las encomiendas españolas. Esta situación, de acuerdo a lo dicho por Wasserstrom (1989), originaron la pobreza económica de los “hidalgos”

³⁴ Jan Rus, conferencia “La rebelión de pajarito 1910-1911”, CEDUI-UNICH, SCLC, 2 de agosto de 2012.

asentados en la ciudad³⁵, originando que una considerable cantidad de población española y ladino/mestiza³⁶, huyera de la pobreza y resolviera asentarse en localidades que permanecían hasta entonces, con población plenamente indígena.

Sobre el tema, Dolores Palomo (2007: 6), apuntó que hacia 1772 el obispo García Vargas visitó la diócesis de Huixtán, y en su visita observó que en este pueblo se mantenía sin gente de otro lugar. Este dato, se repitió seis años después, de acuerdo a las cifras del censo de 1778, donde se especificó que Huixtán y municipios como Tenejapa, Chalchihuitán, Pantelhó y Larráinzar tenían una población totalmente indígena (Romano, 2002: 93), lo que quiere decir que hasta entonces la forma de gobierno era *Republica de Indios* en manos de indígenas, había una “indianización” de la República. Para entonces, en sus alrededores existían en Huixtán, dos haciendas pertenecientes a la Orden de Santo Domingo de Ciudad Real (San Cristóbal de Las Casas), la cuales eran “San Pedro Pedernal” y “San Gregorio”. Mismas que en el año de 1829, pasaron a ser propiedad de Guadalupe Peña (Palomo, 2007:7). Asimismo dice Robert Wasserstrom (1989: 54), en los años finales al siglo XVI e inicios del siglo XVII (1590-1600) los colonos ladinos recibieron el permiso de la Corona para criar caballos, mulas y cultivar trigo en tierras del altiplano, dos de las cuales estaban en arroyo, *Cisintiq* Huixtán, a favor de Carlos Estrada³⁷.

Es probable que con aquel otorgamiento y con la concesión de licencia para “instaurar” y “fundar” la cofradía³⁸ de “Nuestra Señora de la Luz” el 12 de agosto de

³⁵ Véase más ampliamente en Jan De Vos (1992: 30-36).

³⁶ El término ladino o aladinados, de acuerdo con Antonio García de León, “proviene de la palabra ‘latino’, y que se le endilgó en España desde siglos antes a los judíos sefarditas peninsulares que hablaban un dialecto del español o romance, el ‘ladino’, era también sinónimo de ‘sagaz’ (recuérdese la acusaciones del obispo Pedro de Feria contra los “indios más ladinos”) y en general se refería a ‘indios aculturados’ [...] diría Fuentes y Guzmán de los indios aladinados y de los no indios: “así llamamos en los pueblos de indios a los que son españoles, mestizos, mulatos, y negros , a diferencia de los indios que sólo hablan su [lengua] materna” (García de León, 2002: 117, 118).

³⁷ Véase también Antonio García de León (2002: 449) quien da cuenta de esos mismos datos.

³⁸ La cofradía en Chiapas, a decir de Dolores Palomo (2009: 15, 16) “...fue un institución impuesta por los colonizadores españoles, con el objeto de apoyarla inclusión de la población nativa en el sistema colonial; sin embargo, al poco tiempo de su introducción, fue adoptada como parte de la cultura propia de los grupos colonizados [y] se convirtió en un mecanismo que hizo posible la pervivencia cultural de estos grupos, ya que intervino en la restructuración política, social, económica y religiosa de los pueblos indígenas”. En Chiapas, las cofradías indígenas de mayor poder económico fueron dos; la de Huixtán y la de Ixtapa (Wasserstrom, 1989: 57).

1790 (Palomo, 2009: 112), se haya consumado finalmente, el asentamiento permanente de los ladinos en los alrededores (no en el “centro urbano”) de Huixtán acaparando grandes cantidades de tierras para conformar ranchos y relegando cada vez más a la población indígena local, u obligándolos a dar servicios en los ranchos en condiciones de esclavitud.

Las poblaciones indígenas hacía tiempo que estaban en proceso de reconfiguración sociocultural, para el año de 1821, eran muy distintas. Robert Wasserstrom (1989: 86) registra que “...por todas partes, familias aisladas o en grupos se las arreglaban para ganarse la vida, a duras penas con sus pequeñas milpas”. Ya entrado el siglo XIX “...entre 1831 y 1844, tres terratenientes ladinos establecieron cinco nuevas propiedades en Huixtán” (Wasserstrom, 1989: 156). Para 1850, como consecuencias de estos nuevos asentamientos ladinos/mestizos, los indígenas de Tenejapa y Huixtán habrían perdido la mayor parte de sus tierras de cultivo, obligándolos a conseguir empleo temporal al noroeste del actual estado de Chiapas, en los nuevos ranchos ganaderos. Hasta 1875, con las plantaciones de café en la franja costera del Pacífico, el actual Soconusco, la población indígena de las tierras altas, entre ellos los huixtecos, comenzaron nuevamente a recuperarse al ocuparse como jornaleros temporales en las mismas plantaciones.

Respecto a los ladinos recién llegados a las tierras indígenas de Huixtán, éstos vivieron en pequeños caseríos (García de León, 2002: 68), e inesperadamente, ocuparon una nueva posición social, económica y política, adjudicándose el “fervor de proteger” y “corregir” la “ignorancia”, la “estupidez nativa” y con frecuencia, los ladinos “aconsejaron a los indios ignorar hábitos e instituciones tradicionales tanto las seculares como las religiosas” (Wasserstrom, 1989: 160). Así, la economía practicada durante los siglos de colonización, fue desde sus inicios, de acuerdo con el historiador Antonio García de León (2002: 74), una economía basada en la sobreexplotación y el abuso contra indios; y la vigilancia contra cualquier forma de rebelión, puesto que habían tenido la experiencia de lo acontecido en 1712.

Para el año de 1850, según Jan Rus (2004a: 149), todas las aldeas de la región alteña contaban con un asentamiento ladino permanente de agricultores y

“comerciantes” que lograron apropiación de tierras mediante práctica de “denuncia” de tierra, agiotaje y comercio de aguardiente, iniciadas desde 1826 tal y como había sucedido en Huixtán. Este hecho convirtió al mismo tiempo, a más de la cuarta parte de la población indígena de Chiapas de “aldeanos libres” o “indios libres”, “peones” y “obreros” permanente –y legalmente- dependientes de los ladinos, quienes para entonces, eran dueños de las tierras donde indígenas tsotsiles y tseltales de localidades aledañas, trabajarían en condiciones esclavitud, como peones o “mozos”. La presencia ladina en Huixtán fue decisiva en su posterior configuración pluricultural. A esta diversidad se incorporó pronto la presencia tseltal.

Sobre el asentamiento de tseltales en el municipio, pudo haberse dado también durante finales del siglo XIX, pues Huixtán se encuentra rodeado de municipios tseltales, lo que hace suponer que existían entre ellos amplias relaciones comerciales, matrimoniales y laborales. Aunque a decir de Agustín Romano (2002: 196), el número de tseltales en el municipio huixteco se da luego de la compra de ranchos por personas procedentes del municipio de Oxchuc, quienes formaron nuevos centros de población como La Independencia y La Libertad. A eso hay que sumar las grandes configuraciones territoriales del primer tercio del siglo XX, durante la reforma agraria. Tal vez esta situación explique de manera preliminar, las múltiples similitudes socioculturales (no sólo lingüísticas) entre tsotsiles huixtecos y los tseltales de Tenejapa y Oxchuc, más que con los tsotsiles de Chamula y Zinacantán; inquietudes planteadas inicialmente por Agustín Romano (2002).

3.6 La producción de trigo en Huixtán

Si bien, la producción agrícola en el altiplano central de Chiapas consistió básicamente en el cultivo de maíz, frijol, calabaza, chile entre otros cultivos que integraban la milpa, el asentamiento paulatino de población ladino/mestiza en la cabecera municipal de Huixtán y en sus alrededores, terminaron por introducir un nuevo cultivo desde fechas tempranas el cultivo de trigo (*triko* o *kaxlan ixim*).

Robert Wasserstrom (1989: 54) había planteado que esta producción de trigo se inició en Huixtán desde finales del siglo XVI y XVII, y para el siglo XIX, los huixtecos eran entonces los principales productores de trigo en el estado. Así, la “labor de pan sembrar”, como se llamó en la época Colonial a los sembradíos de trigo, proliferaron en las inmediaciones de San Cristóbal, adquiriendo en Huixtán importancia para su cultivo (Burguete, 2006: 68).

De acuerdo a lo planteado por Reyna Moguel y Manuel Parra (1998: 89), el cultivo de trigo en Huixtán originó “cierta transferencia de los sistemas de producción [agrícolas] ladinos a los indígenas”. La ubicación estratégica de los ranchos ladinos huixtecos, tuvieron una “diversidad productiva y su tamaño habla de una ganadería mucho más compleja” (Moguel y Parra, 1998: 85).

En sus inicios el cultivo de trigo se hizo por la necesidad y gusto de la población española y mestiza por el pan. Por esos años el trigo comenzó a quedar incorporado también a la cultura huixteca al tener éstos, el control de la producción y reproducción del grano junto al arado con ganado. En este sentido, el trigo pasó a formar parte de las parcelas; y se le dio nuevo nombre: *triko* o *kaxlan ixim*, resignificando culturalmente este cereal que finalmente pasó a convertirse en una variedad de alimentos tsotsiles; en tortillas mezcladas con maíz, dando origen al *trikoal vaj* o el atol de trigo.

Sin embargo, estas apropiaciones no fueron generalizadas por todo el municipio. Frank Charles Miller (1959) documentó que la producción del grano no tuvo la misma importancia en todas las comunidades del municipio huixteco, pues en la comunidad *Ya'al Ch'uch'* (Miller, 1959), registró que la cantidad cultivada de trigo para su venta era “insignificante” dato que no parece ser un hecho aislado, pues lo mismo sucedía en localidades como Bazom [*Sba Sob*].

Durante las incursiones que realicé entre 2010 y 2012 en el municipio pude encontrar algunos testimonios que coinciden con esa hipótesis de Miller (1959):

...aquí de por sí casi nadie sembraba el trigo. Ni por San José las Flores, ni Oquem, ni los Ranchos. Se sembraba sólo como media o una hectárea. Se sacaban cuando mucho, dos, tres o cuatro cuartillas para vender o para pagar con ello a los trabajadores, nosotros casi no lo comíamos. Mi padre decía que era muy difícil sembrarlo [levantar la cosecha] era mucho trabajo y pagaban muy barato. Además casi nadie tenía terreno para sembrar. En cambio por los rumbos de López Mateos, Ch'empil y por esos lados por San Andrés, cerca de Oxchuc, sí. Ellos sí sembraban más. Eso contaba mi difunto padre, porque antes trabajó para un señor que tenía mucho terreno allá [...] sí, era indígena. Contaba que ese señor sembraba bastante trigo y para transportarlo a San Cristóbal para vender, hacia viajes con varios caballos cargados. Creo que le tocó ir con él todavía... (Manuel Martín Icó, San Cristóbal de Las Casas, diciembre de 2011).

Diferente de las localidades del extremo sur y suroeste del municipio de Huixtán y las comunidades del extremo norte, donde tuvieron un panorama completamente distinto; pues allá se cultivaron extensas cantidades de trigo para el comercio con los ladinos de San Cristóbal. Una mujer tsotsil originaria de Dolores *Ch'empil*, comenta al respecto:

...antes se hacía con caballos, se tenía un terreno amplio, plano y sin pasto, limpio. Como se sacaban varios almudes³⁹, no lo podía hacer un solo, eran dos o tres los caballos que se tenían para sacar el grano de trigo. Daban la vuelta los caballos corriendo al alrededor de donde teníamos puesto el trigo, alguien asustaba a los caballos para que éstos corrieran, daban vuelta corriendo sobre el trigo. Al final, había que recoger del suelo todos los granos de trigo, había que dejar limpio [...] recuerdo aún, cuando íbamos con mi difunto padre cargando (con mecapal y en medio del lodo) nuestro costalito de trigo. Él llevaba jalando o arreando a los diez o quince caballos cargados con costales (como de azúcar) de trigo, maíz y frijol. Eran varios los que iban [...] mi difunto padre

³⁹ Es una unidad de medida de áridos y a veces de líquidos, de valor variable según las épocas y las regiones. Véase en Diccionario Real Academia Española consultada en enero de 2012 en: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=almud

decía que pagaban muy barato, por eso buscaba dueño para la entrega... (Lucía Huacash Sántiz, Adolfo López Mateos, diciembre de 2011, T. del A.).

Aunque los datos asientan que el municipio completo fue productor de trigo, se observa a partir de los relatos, que la mayor parte de la producción triguera estuvo sobre todo al norte del municipio, facilitado probablemente por el clima mucho más cálido y la planicie de los terrenos que ayudaba en la utilización de yuntas de bueyes para el arado de la tierra (donde además los terrenos eran más prolíficos para la crianza de ganado); a diferencia de la zona sur del municipio donde los terrenos accidentados, montañosos y húmedos no proveían las condiciones climatológicas necesarias para el cultivo del trigo en cantidades considerables ni para la crianza de ganado. Otra posible explicación es que, el detrimento en la producción de trigo, en tiempos del siglo XX hasta el presente, se deba también a la progresiva baja en su precio hecho que se explica páginas adelante y al incremento demográfico de la población durante mediados del siglo XX, haciendo cada vez más escasos los terrenos de cultivo.

No es sino hasta la mitad del siglo XX, que los datos oficiales dan cuenta del descenso de la producción del grano en el municipio. Para el año de 1950, al realizar algunas comparaciones de los municipios que producían trigo de temporal en la región, Huixtán fue catalogado como el municipio con mayor producción en la región, superado sólo por el municipio de Amatenango en la producción de trigo de riego. Este último municipio, contaba con 185 hectáreas de riego contra 208 de Huixtán, aunque en ella se producía 157 toneladas (contra 99 de Huixtán). Para el año de 1970, el conteo de la producción de trigo en la región, casi desapareció al comenzar a contabilizarse junto al rubro “otros cultivos” (Moguel y Parra, 1998: 88). Por esos años, se pavimentó la carretera Panamericana que comunicó a Chiapas con la ciudad de México y que atraviesa a la región, originando posiblemente, el ingreso de trigo más barato que el trigo de Huixtán (Moguel y Parra, 1998: 89).

Aunque la producción de trigo actualmente ha disminuido en el municipio de Huixtán, y sólo se produce en pequeñas cantidades para cubrir la autosuficiencia doméstica, la serie de procesos culturales que se lograran a partir de la producción del grano, hicieron posible favorecer “relaciones interétnicas” de convivencia entre

indígenas y ladinos en el municipio. Así, Reyna Moguel y Manuel Parra (1998: 98), dan cuenta de algunas de estas configuraciones en aspectos manifiestos como en la tenencia de la tierra; los sistemas de arado con animales⁴⁰ para la producción agrícola (en la actualidad hay un entramado parcelario de origen español); el uso del trigo en la alimentación de los habitantes indígenas; la diversificación en la ganadería y el complejo patrón agrícola en torno a las tradiciones religiosas que existe en dicho municipio (Moguel y Parra, 1998; Sánchez, 2005).

Es importante mencionar también, lo argumentado por Moguel y Parra (1998: 95), respecto la caída del “mercado regional” del trigo, la economía ladina e indígena del municipio también menguaron (aunque fue más evidente en los ladinos); y si bien, se mantienen la producción del trigo en pequeña escala, el descenso económico indujo definitivamente a “la pérdida de poder político” de los ladinos en el municipio. Este hecho fue acelerado tras el pronto levantamiento armado de 1994, “...cuando los [pocos y pequeños] ranchos ladinos huixtecos fueron invadidos por indígenas de diversas parte de los Altos de Chiapas” (Moguel y Parra, 1998: 95). No obstante, pese a los enérgicos procesos sociales, los indígenas huixtecos guardan muchas de sus prácticas culturales incluyendo las agronómicas, y quizá los indígenas, haya resultado fortalecidos tras estos procesos, haciendo posible que el gobierno municipal esté en su poder.

En este orden de ideas, vale retomar lo escrito por Araceli Burguete (2006: 69), ya que según la autora, tanto el trigo como el arado fueron “reconceptualizados” y adecuados a las necesidades de la población, pues la yunta y el trigo, siguen siendo utilizados por los indígenas huixtecos (no obstante, los ladinos sean minoría étnica en el municipio), lo que da cuenta de que la población indígena huixteca, es como la población de otros municipios del altiplano chiapaneco: una cultura híbrida, entendida como “resultados históricos de apropiaciones” de elementos culturales de “lo ajeno” para convertirlo “en propio”, condición estratégica que ha permitido que éstas subsistan hasta nuestros días. Así, el trigo no “ladinizó” a los tsotsiles y tseltales huixtecos, sino que el trigo fue “indianizado”, fue reelaborado al ser convertido ya no solo en pan para

⁴⁰ De acuerdo a lo planteado por Reyna Moguel y Manuel Parra (1998: 91), “entre los años 1970 y 1990 este municipio encabezó, y con mucho, la lista de los municipios alteños que más animales de trabajo por hectárea laborable tenía”.

los *kaxlanetik* sino también fue hecho tortillas, en *trikoal vaj*. De esta manera quedó el trigo inmerso en la cultura huixteca quienes tienen el control de su producción y reproducción.

Más recientemente en una coyuntura de la emergencia de los nuevos mercados, la producción de trigo en el municipio ha disminuido y este se produce de forma dispersa en el mismo, en el verano de 2001, dos pequeños productores emprendieron de nueva cuenta el cultivo de seis variedades de trigo en la comunidad de Río Florido⁴¹ implementando técnicas de agricultura orgánica; con preparación de composta y vermicompostas, preparación de biofertilizantes, identificación de plantas locales para el control de plagas y enfermedades. Para el año 2005, eran ya una veintena de productores, en 2007, muchos integrantes dejaron la cooperativa por falta de mercado y de ingresos. En la actualidad el número de productores es menor, aunque comienzan a sumarse otros productores de comunidades aledañas como Santa Rita y 20 de Noviembre, donde en la actualidad se han sumado cuatro productores. La dificultad más grande asegura Venancio Hernández “...es la lejanía de los productores a sus parcelas de cultivo, el alto costo del transporte para sacar a la venta los productos”. Aunque el mercado es seguro, pues son productores certificados del Tianguis de productos orgánicos en San Cristóbal de Las Casas. Cabe decir también, que además del trigo se produce una variedad de vegetales utilizando las mismas técnicas de cultivo⁴².

En este sentido, vale resaltar que en Huixtán no sólo la institución de gobierno Colonial fue apropiada en la larga época Colonial durante los siglos XVI y XIX, sino también un cereal como el trigo fue reconceptualizado como un grano “propio”.

⁴¹ El ejido Río Florido, perteneciente al municipio de Huixtán está ubicado en los límites municipales de Oxchuc al norte y Chanal al sur. Partiendo de San Cristóbal por la carretera Panamericana, aproximadamente a 55 km está el desvío de un camino de terracería que conduce a la comunidad cuya población es de 80 habitantes, descendientes de peones, misma que antes fuera una finca del mismo nombre.

⁴² Entrevista con Venancio Hernández, Río Florido, Huixtán, Chiapas, 6 de marzo de 2012.

3.7 Huixtán: un municipio del estado de Chiapas

La conformación de lo que en la actualidad es la unidad territorial reconocida como Municipio en Chiapas, se basa en las reconfiguraciones territoriales de inicios de la colonización española en el siglo XVI, específicamente en 1599, cuando surgió prácticamente del reconocimiento de los territorios que se distinguían –en algunos casos como el de Huixtán- desde la época precolombina, en cuyos territorios habitaban pueblos originarios y en cuyas demarcaciones estos pueblos ejercían pleno dominio sobre el mismo (INEGI, 1997).

Basados en los datos historiográficos expuestos páginas atrás, es posible afirmar que durante la época Colonial, las primeras divisiones territoriales hayan tenido un objetivo principalmente organizativo, militar, religioso y administrativo en los varios intentos por dominar, controlar y explotar a la región. Empero, consumada la colonización y con la instauración decisiva de la encomienda como una forma de asignar determinados territorios a los colonizadores que habían participado en nombre de la Corona Española, se originaron paralelamente las primeras divisiones territoriales con el fin de no tener más de un “hidalgo” en la posesión del mismo área geográfica, para ello; bastó con registrar como contribuyentes a las “cabeceras” con la lista de villas y provincias sujetas a ellas, modelo que prevaleció posiblemente hasta mediados del siglo XVIII. De este modo puede establecerse que gran parte de las divisiones territoriales que se han sucedido en el Chiapas actual, tuvieron su origen durante la colonización española tomando como referente, antiguos territorios de los pueblos indígenas (INEGI, 1997).

Pero a lo largo de los siglos esto cambió. Hacia el año de 1786 inspirada en la noción de la administración europea francesa y poco después de creado el régimen de provincias internas, se introdujo en la Nueva España el sistema de Intendencias, lo cual en 1790, y aún con cierta dependencia (desde los primeros años de la Colonia) de la Capitanía General de Guatemala, Chiapas pasó a conformar la Intendencia de Chiapas, misma que estaba dividida en tres partidos; Ciudad Real, Soconusco y Tuxtla, que a su vez se dividía en doce subdelegaciones o partidos, de los cuales Huixtán era una Subdelegación conformada por seis Pueblos Indios: Tenango, Cancuc, San Alonso

Tenejapa, San Martín Abasolo, Santo Tomás Oxchuc y San Miguel Huixtán (INEGI, 1997: 49; Tanck: 2005, 73-74).

Años después, el 3 de septiembre de 1821, Chiapas declaraba su libertad ante la antigua Capitanía General de Guatemala y tras su definitiva adhesión al Imperio Mexicano, el 14 de septiembre de 1824, la primera división territorial de ésta fue la que se ilustró en la Constitución Política del Estado de Chiapas en 1825, ahí se estipuló que su territorio estaba dividido nuevamente en Partidos, de los cuales, Huixtán pasó a conformar junto con Ocosingo un solo Partido⁴³. Posteriormente, un nuevo Decreto fechado el 4 de septiembre de 1837, explicaba que el estado de Chiapas se integró por cinco distritos con sus respectivas cabeceras de partido:

DISTRITO	CABECERAS DE PARTIDO
Centro	San Cristóbal, Huixtán, San Andrés
Sur	Comitán, San Bartolomé y Ocosingo
Norte	Chilón, Palenque y Simojovel
Oeste	Tuxtla y Tonalá
Noroeste	Istacomitán y Zoques

Fuente: INEGI, 1997.

Pero en esos años la inestabilidad política que prevalecía en el país se reflejaba en los cambios que incluía la organización político territorial en el estado. Hacía el año de 1858, la Constitución política del estado en su artículo tercero señalaba, que la entidad estaba dividida nuevamente en siete Departamentos⁴⁴. Este fue el periodo donde se realizaron los primeros y más importantes movimientos territoriales, y ciertas demarcaciones que pertenecieron inicialmente a algún Departamento pasaron a formar parte de otro. De acuerdo a los datos del INEGI (1997). Puede inferirse que el actual municipio de Huixtán haya sido ése (conformar un nuevo Departamento), pues no

⁴³ De acuerdo a los datos proporcionados por el INEGI (1997), en 1821, Ocosingo y Huixtán conformaron cada uno de ellos, un Partido distinto, lo mismo que San Andrés y Simojovel, Tila y Palenque. Todos pasaron de ser 6 partidos en 1821 a únicamente tres para 1825.

⁴⁴ Esto fueron: San Cristóbal, Chiapa, Soconusco, Tuxtla, Comitán, Palenque y Pichucalco (INEGI, 1997).

reaparecerá en los datos sino veinticuatro años más tarde, hasta el Decreto que emitiera el estado de Chiapas el 11 de diciembre de 1882, cuando éste se divide en 12 departamentos y 124 municipalidades. Al originarse por vez primera la conformación de las municipalidades y la desaparición de los partidos en Chiapas durante 1876, en esa ocasión Huixtán perdió la categoría de cabecera de Partido que mantuviera hasta 1837. Para el año de 1882 Huixtán aparece en los registros como municipalidad del departamento de San Cristóbal. Cabe decir también, que las cabeceras tenían presencia ladina por lo que los gobiernos indígenas quedaron subordinadas a dichas autoridades.

En México, la figura municipal establecida por la *Constitución de Cádiz* en 1812, fue donde se reconoció por vez primera la división territorial en provincias internas que se mantuvo vigente hasta el fin del virreinato (inicios del siglo XIX). Es durante este periodo donde se reguló e implantó al Ayuntamiento como órgano de gobierno municipal, otorgándole personalidad jurídica, y creó los Ayuntamientos Constitucionales y las diputaciones provinciales por la vía de elecciones directas. Así, el primer intento de reorganizar la conformación territorial en México, se dio en los albores de la Independencia de México en la primera mitad del siglo XIX (INEGI, 1997).

Si bien, la conformación territorial por municipios se instituyó formalmente en Chiapas, fue hasta 1916 donde por vez primera fue incorporado a documento Constitucional. El territorio chiapaneco, de acuerdo a la *Constitución Política del Estado de Chiapas* de 1921, aparece conformado por 59 municipios, donde el actual municipio de Huixtán no figura aun como tal⁴⁵ ocurriendo la pérdida del rango de municipalidad que había mantenido desde 1882, hasta la nueva reforma Constitucional realizada en febrero de 1930 donde se organizó al territorio político-territorial que dividió al estado en 107 municipios, aquí Huixtán recuperó los poderes municipales que inicialmente quedaron en manos de los ladinos. Esta denominación que mantuvo hasta inicios de 1944, pues el Decreto número 50 con fecha 8 de marzo de 1944, indica que Constitucionalmente, Huixtán elevaba su categoría y pasaba a ser considerado un

⁴⁵ Es importante señalar que desde este último decreto constitucional –1921, en su artículo 12-, consideraba como municipios de primera categoría a aquellas demarcaciones que tenían más de cinco mil habitantes, de segunda a los menores de la cifra antes indicada, aunque no menciona la cantidad de habitantes que debían tener los municipios de tercera categoría.

municipio de segunda categoría (INEGI, 1997). En la actualidad, Huixtán mantiene su categoría de municipio.

Posteriormente, en el año de 1983 con la *Ley del Municipio Libre*, es transformando otorgando al municipio nueva competencia incluida dentro del artículo 115 de la *Constitución Política de México*. Antes de eso, en Chiapas se legisló por última vez en torno al *Municipio Libre* en las que existían tres categorías municipales: de primera, segunda y tercera. Aunque la mayoría de los municipios de los Altos de Chiapas, fueron ubicados en la última categoría, Huixtán formó parte de la segunda categoría.

Precisamente, el actual municipio de Huixtán se encuentra ubicado y abarca también un espacio geográfico que los pobladores indígenas huixtecos reconocen como territorio antiguo *poko lum* (territorio antiguo), propio desde tiempos en que los *jtetik-jmetike* (padres-madres) lo dejaron como herencia para sus hijos, desde antes de la constitución del Estado mexicano como actualmente lo conocemos. Una particularidad de los huixtecos como pueblo indígena vivo y actual, radica también en ser descendiente del pueblo originario y que además habitó ese territorio que pervive en la memoria de los indígenas tsotsiles actuales.

Sumario

A grandes rasgos, el capítulo da cuenta de la importancia que tuvo el periodo Colonial para el municipio de Huixtán. Este apartado, además de fundamental para entender el objetivo general de la tesis que sostiene que las instituciones de gobierno indígenas tuvieron su origen en el Cabildo colonial, no obstante, esta presentó cambios importantes durante los primeros tres siglos (s. XVI al s. XVIII) como resultado de la “apropiación” que sufrió a manos indígenas. Por otro lado, el apartado hace énfasis en recuperar algunos datos que permiten inferir que en Huixtán, tsotsiles, tseltales y ladinos, mantuvieron estrechas relaciones sociales desde fines del siglo XVI. En este sentido, es importante no perder de vista que la introducción de trigo para su cultivo fue tan solo una de las razones que llevó a los tsotsiles a relacionarse con los criollos/ladinos. Posteriormente, con la rebelión de los “Zendales” en 1712 significó una

suerte de alianza político-militar entre indígenas y no indígenas de la región, situación que se consolidaría definitivamente a fines del siglo XIX, cuando se establece la cofradía en 1790, sumando la cuestión religiosa. Durante los sucesos del siglo XX, esta relación forjada durante cinco siglos será de vital importancia.

En este proceso largo de más de quinientos años, así como el gobierno municipal, la territorialidad del municipio de Huixtán se fue configurando hasta conformar un Municipio Libre entrado el siglo XX. Como veremos en el capítulo siguiente, la vida municipal, la organización social y política son procesos dinámicos, que están en constante transformación dinamizadas por los hechos y disputas por el control del Ayuntamiento Municipal; en un contexto en el que participan múltiples actores con identidades étnicas, políticas ideológicas diversas. Esta diversidad otorga colorido a la historia municipal de Huixtán, llamando la atención sobre la imposibilidad de contar una historia polarizada o en blanco y negro. Los matices multicolores son un signo que persiste hasta nuestros días en la historia municipal de Huixtán.

CAPÍTULO 4. DESINDIANIZACIÓN Y REINDIANIZACIÓN DEL AYUNTAMIENTO MUNICIPAL HUIXTECO

El presente capítulo tiene como objetivo documentar la temprana desindianización del gobierno municipal a fines del siglo XIX y la recuperación o el nuevo ascenso indígena al Ayuntamiento Municipal (Constitucional) en Huixtán suscitado en el primer tercio del siglo XX produciéndose nuevamente su reindianización (ascenso indígena al poder municipal). Es importante anotar, que entiendo el proceso de desindianización no sólo como la expulsión de los indígenas del Ayuntamiento Municipal como sucedió a fines del siglo XIX, sino también lo entiendo como el desmembramiento de complejos cuerpos de autoridades indígenas cuyo origen colonial-decimonónico. Asimismo, refiero al proceso de desindianización como el rechazo de rituales y símbolos de éstos complejos cuerpos de autoridades indígenas cuando en un proceso de “modernización” política, fueron relegadas por las autoridades municipales recién establecidas y cuyas responsabilidades se limitaron a tareas administrativas más que civiles, políticas y religiosas como sostenían los primeros y como sucedió a partir de 1982 en Huixtán. Todo, en relación a una concatenación de factores que posibilitaron tales cambios y que fueron mucho más allá de la dicotomía indio-ladino.

Al realizar esta investigación de tesis no tenía intención de retomar aspectos sucedidos durante el siglo XIX e inicios del siglo XX, pero la falta de materiales documentales en torno al tema en el archivo del municipio, sumada a la importancia de los eventos históricos de los que han dado cuenta en la sección anterior, como aporte a la historia municipal, así como, el conflicto que desató la anexión de Chiapas a México en 1824, pasando por el periodo de Reforma hasta finalizar el siglo XIX, precisaron retomar esta información como contexto, pues, para explicar el objetivo de la tesis fue necesario tener un panorama general de las reconfiguraciones del gobierno municipal, los conflictos y tensiones que se desataron en los albores del siglo XX en Chiapas y que apoyaron posteriormente en la reconstrucción de los cambios, persistencias y resignificación del gobierno municipal indígena en Huixtán.

Otra situación que vale mencionar, es que la redacción de los últimos subcapítulos incluidos en este acápite, permitieron hacer una aproximación –por vez primera quizá- de un apartado no documentado del contexto municipal de los inicios del siglo XX, sobre la recuperación del Ayuntamiento Municipal por los tsotsiles, para lo cual, no sólo se “echó mano” de la historiografía regional (ampliamente documentada), sino se hilvanaron episodios relatados por los mismos huixtecos (tsotsiles y ladinos) que considero generó un resultado distinto.

4.1 La instauración del Ayuntamiento Gaditano y las “revoluciones contenidas”

Durante el siglo XIX las condiciones en el altiplano central de Chiapas habían cambiado cuando menos demográficamente a la población indígena aunque prácticamente seguían viviendo en condiciones que poco cambiaron desde siglos atrás (XVII y XVIII) (Rus, 2004b).

Con la instauración de la Constitución de Cádiz (1812-1814, 1820-1823) y con ello la instauración de los Ayuntamientos Gaditanos⁴⁶ permitieron que los nuevos Ayuntamientos se establecieran bajo la misma jurisdicción territorial que tenían los antiguos Ayuntamientos Coloniales y que éstos pasaran a la “clandestinidad” al interior de los municipios indígenas (Palomo, 2005: 130, Burguete, 2011a: 50). La anexión de Chiapas a México en 1824 –en la cual Huixtán fue uno de los pueblos que llevó a cabo un plebiscito para decidir su destino político (Fábregas, 2012: 4)- y las posteriores Leyes de Reforma promulgadas durante la segunda mitad del siglo XIX, terminaron en definitiva, con la división colonial en *Repúblicas* que separaba residencialmente a los indios de los españoles (INEGI, 1997; Pitarch, 2004; Burguete, 2011a).

Estas medidas durante el siglo XIX, trajeron como consecuencia que los Cabildos indígenas de origen Colonial dejaran de tener reconocimiento legal y estas modificaciones terminaron beneficiando cada vez más a una élite ladino/mestiza y clérigos, permitiéndoles el monopolio de las actividades político-administrativas y de comercio, la propiedad de las tierras, la mano de obra (ocupando terrenos “baldíos” cercanos a las cabeceras municipales porque en ellas sólo había indios⁴⁷), haciendo cada vez más enérgico su dominio sobre la población nativa quienes gradualmente iban dispersándose –para autoprotgerse de los ladinos/mestizos- a lo largo y ancho de sus

⁴⁶ Las personas nativas de Cádiz, España, son llamados «gaditanos». De allí con frecuencia la Constitución, y el Ayuntamiento que surge de dicha Constitución, son llamados «Constitución gaditana», «Carta gaditana», o «Ayuntamientos Gaditanos» (Ortiz y Serrano en Burguete, 2011a: 88), los cuales comenzaron a funcionar en Chiapas hasta el año de 1821 (Palomo, 2009: 247).

⁴⁷ Para citar un ejemplo de esta colonización, las denuncias de las caballerías realizadas por Mariano Robles y Mariano Ortiz en el 1831 y 1844 respectivamente (Wasserstrom, 1989: 149), Prudencio Larráinzar en 1844 y 1850, no eran de terrenos libres, “baldíos”, sino pertenecían a los indígenas de Chenalhó, Mitontic, (terreno Tzimtic), Huixtán y Tenejapa (terreno Mumunál), por lo que, los que las habitaban pasaron a la categoría de baldíos, hecho que los obligaba a pagar una renta en trabajo, al propietario “legal” de la tierra que ocupaban, la que consistía en prestarle servicios en su propiedad, tres o cuatro días al mes, sin retribución alguna. Para recuperar dichas tierras, los huixtecos compraron de nueva cuenta su propiedad a fines de 1848 ó 1849 (Pedrero, 200: 232).

municipios y casi sin posibilidad de propiedad a la tierra y por lo tanto, en dependencia total de los “nuevos rancheros” (Wasserstrom, 1989; De Vos, 1992; Rus, 2004b; Pitarch, 2004: 239; Burguete, 2011a: 50)⁴⁸.

Es también durante este siglo que las reconfiguraciones territoriales visibilizan aún más estrechamente la relación de las comunidades y municipios indígenas con el Estado, pues ante los continuos cambios y reformas a la legislación agraria que favorecían al desmantelamiento de las comunidades del altiplano chiapaneco y el despojo de tierras a los indígenas alteños, hacía que sus habitantes pasaran a ser “mozos” para los ranchos, provocando en algunos casos que los indígenas del altiplano se valieran de estrategias múltiples para conservar o recuperar su único recurso: la tierra. Así, la compra-venta-reventa (entre indígenas-ladinos y viceversa) de tierras y la utilización de los recursos jurídicos, fueron estrategias ampliamente practicadas por los tsotsiles huixtecos, en particular, aunque no exclusivamente⁴⁹. Estas fueron formas que permitieron defender su “propiedad” al mismo tiempo que permitía –dado el contexto político de la época- el apaciguamiento de la creciente población indígena (Wasserstrom, 1989). El temprano asentamiento ladino en el municipio, además de un pequeño número de propiedades (privadas) alteró la naturaleza de las comunidades y para fines del siglo XIX, existían un número creciente de ranchos en la que residía más de la mitad de la población tsotsil-tseltal huixteca. Tal vez a ello se deba que sea en Huixtán más que en cualquier otro lugar fue donde se levantaron un gran número de denuncias en “contra de las autoridades municipales [en manos de ladinos terratenientes], por el trabajo forzoso y por deudas de la servidumbre en los ranchos [...] junto con los monopolios comerciales de alcohol y trigo” (Washbrook, s/f: 30).

⁴⁸ La colonización masiva del altiplano chiapaneco durante el siglo XIX propició la creación de más propiedades, las cuales correspondían más a la clasificación de ranchos que de haciendas (Wasserstrom, 1989, García de León, 2002; Pedrero, 2009).

⁴⁹ Según Gloria Pedrero (2009: 373), otro recurso utilizado era la creación de fincas pro indivisas (propiedades en comunidad sin división) que a la larga pasaban a manos de los ladinos quienes solicitaban su división, lo que hace suponer que fue más una estrategia utilizada por ladinos y no así por indígenas. Los casos de lucha por la “apropiación privada” de la tierra suscitados durante finales del siglo XVIII y todo el siglo XIX del actual municipio de Huixtán (San Pedro Pedernal, Yolhá, Dolores Chempil, San Gregorio, Yolonchen, Joyochen y la cabecera municipal) en los que se acudieron a la utilización de los recursos legales. Sobre los casos han sido ampliamente documentados por Dolores Palomo (2007) y Gloria Pedrero (2009: 204-209). Véase también el capítulo V del texto de Robert Wasserstrom (1989).

Estas estrategias jurídicas y la solicitud de tierras ejidales en 1843, fueron formas de resistencia que los indígenas del altiplano chiapaneco en general y los tsotsiles huixtecos en particular, con los que hicieron frente a los mandatos donde se obligaba a repartir los ejidos a fines del siglo XIX, pues desde la promulgación de las Leyes de Reforma la propiedad colectiva había dejado de existir precisando buscar nuevas estrategias que permitieran defender o recuperar las pocas propiedades indígenas “individuales” (Pedrero, 2009: 211, 227).

Derivada de la necesidad de recurrir con frecuencia a los juzgados distritales y demás instancias del Estado para la solución de las distintas demandas, los Ayuntamientos Gaditanos fueron instituciones necesarias para sobrellevar dichos procesos. Si bien, en un principio a estos Ayuntamientos no se les reconocía personalidad jurídica, pronto adquirieron dicha personalidad al tiempo que consolidaron cierta legitimidad entre los pobladores locales, en parte debido al éxito obtenido en los procesos jurídicos en materia agraria, al menos para el contexto de Huixtán. El caso ilustra que, lejos de estar fuera del Estado, las autoridades de los municipios constituían una parte integral del poder político del Estado decimonónico, que alcanzó las profundidades de las comunidades y de sus habitantes indígenas aún durante la época porfiriana (Washbrook, s/f; Pedrero, 2009).

La anexión de Chiapas a México en 1824 generó una serie de enfrentamientos violentos entre terratenientes del Valle Central de Chiapas y Liberales del país que durarían más de 40 años⁵⁰, aprovechando esta condición de conflicto. Es durante este periodo que la población indígena del altiplano central se dispersa por el territorio municipal buscando huir de la enérgica dominación ladina terrateniente y clerical (que disputaba propiedades y mano de obra indígena). Reina entonces una situación de conflicto entre clérigos y “naturales” “los indios no acudían a los actos religiosos y

⁵⁰ Esto tiene que ver con los intereses de los grandes hacendados de los Valles Centrales quienes querían que Chiapas se anexara a Guatemala y no a México. Sin embargo, la anexión de Chiapas a México había sido resuelto considerando el número de pobladores, para lo cual, la población indígena del altiplano de Chiapas y de sus nuevos municipios fue imprescindible. Véase más ampliamente sobre el tema en el texto de Rocío Ortiz, (2005).

abandonan las cabeceras municipales y sus alrededores retomando muchas de sus prácticas religiosas ancestrales” (Ortiz, 2005: 145-146).

Con el debilitamiento de la iglesia católica durante estos años y pese a los esfuerzos fallidos de “reconquista” en 1850, la embestida que produjo la promulgación de las Leyes de Reforma debilitaron aún más la relación iglesia-Estado (mismas que no se reestablecería hasta el periodo cardenista) provocando que en los municipios alteños se continuaran dando muestras de insubordinación sobre todo en lo que respecta a cuotas parroquiales. Para fines del 1870 en adelante, es posible que algunos de los templos católicos hayan permanecido casi vacíos al no contar con sacerdotes ni feligreses más que para officiar celebraciones colectivas (fiestas patronales, bautizos, confirmaciones, casamientos). Sólo en municipios que se consideraban de mayor importancia debido al asentamiento de ladinos terratenientes como ocurrió en Huixtán, contaban con un párroco que también era responsable de las parroquias de Oxchuc, Chanal y Tenejapa (Ortiz, 2005: 153,155). Esta ausencia permanente de un párroco conllevó al debilitamiento y reconfiguración de instituciones religiosas como las cofradías, este pudo haber sido el destino de la cofradía “Nuestra Señora de la Luz” de Huixtán⁵¹.

Adicionalmente, las frecuentes descalificaciones hacia el Cabildo colonial⁵², la expulsión de la iglesia y la revitalización de la religiosidad indígena en el altiplano central, aunada a las nuevas instauraciones promovidas desde el Estado por estos años, probablemente fueron las reconfiguraciones más importantes que se habían generado desde la colonia (García de León, 2002; Ortiz, 2005). Con la ruptura definitiva de las *Repúblicas*, la instauración del Ayuntamiento Gaditano y la nueva dispersión indígena, probablemente sentó las bases para que los ladinos que habitaban entonces en los

⁵¹ La cofradía, agrega Dolores Palomo (2005: 128), desapareció probablemente por los movimientos político-territoriales, los cambios en la propiedad de la tierra, las transformaciones laborales y la ruptura entre la iglesia y los pueblos. La disminución del control de la iglesia sobre los asuntos de la cofradía tal vez marcaron su fin. Respecto a las celebraciones colectivas oficiadas, es importante destacar los documentos que se encuentran en los libros de matrimonios, confirmaciones y bautismos del año de 1897 del Archivo de la Parroquia de San Miguel Arcángel (AP SMA).

⁵² Vale apuntar que el *Cabildo colonial* además de ser sustituido por el Ayuntamiento Gaditano, a través por una campaña de desprestigio protagonizado por la iglesia, al denunciar con frecuencia que eran “los justicias” o “el cabildo” quienes no hacían nada para que la población obedeciera los mandatos de la iglesia. Y quienes permitían que los indígenas se fueran a vivir “una vida natural” adorando divinidades no cristianas en los alrededores de sus comunidades o parajes (Ortiz, 2005: 142, 152).

municipios indígenas tomaran el control del gobierno municipal despojando a los indígenas del Ayuntamiento⁵³ quienes se relegaron en pequeñas comunidades o parajes, muchos de las cuales se mantienen hasta fechas actuales⁵⁴ (Palomo, 2005, 2009: 247; Burguete, 2011a).

Este fue el escenario en donde las antiguas instituciones de gobierno como el Cabildo Colonial como la cofradía católica se reconfiguraron dando lugar a nuevas instituciones al interior de los municipios; tal y como plantean Gonzalo Aguirre Beltrán (1991), Robert Wasserstrom y Jan Rus (2008), Robert Wasserstrom (1989), Araceli Burguete (2011a) y Dolores Palomo (2009). De acuerdo a lo planteado por Araceli Burguete (2011a) es en este contexto donde los gobiernos indígenas en México permanecieron ocultos dado el discurso liberal de la igualdad ciudadana que predominó la época.

Además de ello, es probable también que este momento de tensiones y rupturas hayan sido coyunturas en que las sociedades indígenas profundizaron en la apropiación de dichas instituciones mediante complejos procesos de resignificación iniciados desde el siglo XVI. Pues además de ser el nicho que vio nacer a los antiguos cargos religiosos (producto de las cofradías católicas) éstas se transformaron en instituciones religiosas como el *jpas abteletik* (cargueros religiosos) en Huixtán, dadas las condiciones políticas éstas lograron una fuerte articulación con el antiguo gobierno Colonial, mismo que se retrotrajo hacía el interior de las comunidades tsotsiles, proporcionándoles un nombre en tsotsil como sucedió en Huixtán, dando paso al denominado *regionaltik* (Ayuntamiento Regional).

Como veremos más adelante, quizá sea esta resignificación de las instituciones de gobierno y religiosas durante este periodo lo que provocó que en el siglo XX

⁵³ A esto hay que agregar, que tras la instauración de estos nuevos Ayuntamientos Constitucionales en 1812, algunos pueblos perdieron el derecho autogobernarse en parcial autonomía que habían mantenido desde el decreto colonial, y sólo los más importantes tuvieron oportunidad de conformar legalmente sus gobiernos municipales, imponiendo su jurisdicción sobre los demás. Este hecho se superó sólo con el transcurrir del siglo XIX y los pueblos indígenas lograron recuperar su derecho para establecer su propio municipio (Palomo, 2005: 123). Recordemos que Huixtán es municipio nuevamente durante el final del siglo XIX debido al asentamiento ladino en su jurisdicción territorial.

⁵⁴ De acuerdo con Dolores Palomo (2005:138), pudo ser durante este periodo donde el prestigio tomó importancia entre los indígenas al perder los Ayuntamientos su autonomía para acceder a los puestos del antiguo Cabildo.

etnólogos y antropólogos sociales observaran durante su trabajo de campo, en Huixtán, autoridades étnicas (indias y ladinas), “jerarquías cívico-religiosas” o “sistemas de cargos” (Miller, 1959; Sánchez, 1997), en vez de observar a complejas instituciones de gobiernos indígenas en los gobiernos municipales, puesto que éstos estaban conformados por varios cuerpos de autoridades como dio cuenta Fernando Salmerón (1964) para Huixtán y Ricardo Pozas (1987) para Chamula, planteamientos con los que coincidimos.

Además de ello, al llegar a fines del siglo XIX (1891), producto de la política del entonces gobernador del estado Emilio Rabasa durante el porfiriato, se modernizó la administración y agilizó las posibilidades de inversión. En los siguientes 30 años se desarrolló una importante agricultura comercial de madera, café, cacao, hule, y frutas tropicales en regiones bajas del Soconusco y en las tierras bajas de la cuenca del Grijalva. Este modelo económico capitalista (con relaciones serviles de trabajo) convirtieron a los tsotsiles y tseltales del altiplano central de Chiapas en fuente de mano de obra, cuyo medio para “enganchar” a indígenas se hizo a través de los Ayuntamientos Municipales entonces en manos ladinas/mestizas (García de León, 2002: 176, Rus, 2004b: 59-60).

En 1892, Tuxtla es convertida en capital del estado de Chiapas y durante estos años también Rabasa implementa un programa de educación con la finalidad de tener una mano de obra indígena efectiva para el modelo económico en boga de entonces, hecho que tanto ladinos y el clero de Ciudad Las Casas “no vieron con buenos ojos”, pues ellos consideraban ser guardianes de la mano de obra indígena de los Altos (García de León, 2002: 225; Rus, 2004b: 60). Así lo plantea Jan Rus (2004b: 61) la disputa por el control sobre la mano de obra de los Altos llegó a un punto crítico en 1896, provocando la repentina destitución de las autoridades de los municipios tsotsiles por intervención de una élite conservadora de San Cristóbal por burócratas impuestos por el gobierno de Tuxtla, dominado por los terratenientes⁵⁵. A esa imposición no habría una reacción

⁵⁵ Como años atrás con la iglesia (1870), durante estos años (1892-96) los tsotsiles y tseltales más pobres deciden dejar sus bienes comunales y buscaron refugio en haciendas y ranchos cercanos donde a cambio de trabajo por renta como el que pagaban en los baldíos, recibían parcelas familiares y protección contra el régimen tributario impuesto por los terratenientes (Rus, 2004b: 63).

visible hasta entrado el siglo XX, pocos años después de terminada la gesta revolucionaria.

Entre los años de 1901-1908 la región tsotsil estaba en manos del finquero Manuel Trejo quien se convirtió tal vez en el más importante “exportador” de mano de obra indígena de los Altos (Rus, 2004b: 65-66). Para 1900 en Chenalhó, Zinacantán y Huixtán los ladinos pobres venidos de San Cristóbal y los terratenientes se habían asentado definitivamente en los municipios indígenas, y el gobierno municipal se encontraba en su poder produciéndose una desindianización del gobierno municipal. Desde 1900, Chenalhó y Zinacantán los ladinos en los puestos del Ayuntamiento Municipal (Rus, 2004b, Wasserstrom, 1989). En Huixtán, la situación no era distinta pues los ladinos gobernaron el actual municipio desde finales del siglo XIX hasta 1937 cuando devinieron los primeros cambios producto de los fenómenos sociales suscitados a fines de la década de 1930 en Chiapas⁵⁶, particularmente por las luchas indígenas que irrumpen durante el periodo Cardenista.

Esta hipótesis encuentra fundamentos en las entrevistas y conversaciones realizadas a/con los huixtecos quienes –aunque sin muchos detalles- dijeron saber que los mestizos habían gobernado el municipio duramente en el siglo XIX y hasta fines de la década de 1930 en el siglo XX; mientras que los indígenas habían permanecido como “mozos” en los ranchos ladinos⁵⁷. Algunos testimonios narran:

...los presidentes eran mestizos, ellos eran presidentes porque eran mestizos, porque como te decía hace rato, que los indígenas estábamos dispersos ¿quién nos reunía?, nadie nos reunía, porque nosotros estábamos dispersos. A diferencia de los mestizos, ellos siempre han vivido cerca, por eso eran presidentes municipales. Entró...el difunto Arturo [Trejo]... no recuerdo cuantas veces fue presidente, pero sé que fue varias veces, él y otro que no recuerdo su nombre fueron quienes ejercieron como presidentes varias

⁵⁶ Los documentos que se tienen en el Archivo del Registro Civil Municipal de Huixtán (ARCMH), sólo guardan documentos a partir del año de 1925 en los cuales figura como presidente municipal Galo Liévano. Más adelante veremos que el año que indica Miller (1959) no es del todo preciso.

⁵⁷ Nicolás Moshán Ton, 83 años, Ejido Lázaro Cárdenas (Chilil), Huixtán, Chiapas, abril de 2012 y Diego Álvarez Vázquez, 82 años, ejido Lázaro Cárdenas (Chilil), municipio de Huixtán, Chiapas, abril de 2012.

veces (Nicolás Cruz Sántiz, 92 años, *Ya'alk'uk*, Huixtán, Chiapas, Agosto de 2008, T. A.)⁵⁸.

Sobre el tema los ladinos rememoran:

... todo era montaña, ya hicieron casa allí en donde ahora está el parque, ni había parque allí, pero un mi tío que se llamaba Saturnino Trujillo, es quien fue presidente en aquel tiempo era... no había... como le llaman ... agente... era como comisariado, no había pero ya mi tío ya fue que hizo su... y ya fue presidente de aquí y poco a poco se fue poblando aquí el poblado (Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012).

En otro momento, narraron otros aspectos importantes:

...se fue poblando lo que es Huixtán y lo que es, ya las gentes que hicieron el cabildo, o sea el palacio orita municipal, fue por ideas de los mestizos, o sea de los que les decían *kaxlanes*, ellos lo construyeron. Un señor que se llamaba Primitivo Blanco, fue el que mandó a construir lo que es el palacio. Pero en aquel tiempo, se le llamaba cabildo, porque era donde se concentraban las autoridades mestizas, ahí por cuando lo fundaron, y ellos mismos ya trazaron lo que es el parque, trazaron el este... para hacer este donde iban a estar las autoridades; pero nadie lo hacía, no había hecho nada, sino que ya fue ese don Primitivo Blanco que fue el que, por acuerdos pues ya de los mestizos, hicieron el cabildo, y ya este ellos eran los que, los mestizos eran los que, los que tenían la autoridad (Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012)⁵⁹.

Pero esta situación daría un viraje a partir de 1938 cuando alentados e involucrados con actores políticos ligados con el Cardenismo en la región, realizaron esfuerzos por recuperar el Ayuntamiento Municipal.

⁵⁸ De acuerdo a los datos obtenidos en el ARCMH, y los datos obtenidos con su hijo Antonio Trejo en febrero de 2012, este había sido el penúltimo presidente municipal ladino en 1937 con un año en el cargo. Carpetas 1 y 2, de Actas de Nacimiento de 1937, ARCMH. Sin embargo esta versión de que Arturo Trejo fue presidente municipal por más de un año es corroborado con Guillermo Nolasco quien dice que Antonio Trejo gobernó tres años. G. N Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

⁵⁹ En efecto, don Primitivo Blanco fue presidente municipal ladino de Huixtán en el año de 1934 de acuerdo a la Carpeta de Actas de nacimiento de 1934, ARCMH. Cabe apuntar que el Cabildo pudo haber sido el segundo construido en el municipio, pues según los datos de fray Gabriel de Artiga, en 1712 en la rebelión tseltal se habría quemado un primer Cabildo (De Vos, 2011).

Así es como en el siglo XX, los tsotsiles volverían a tomar de nueva cuenta el Ayuntamiento Municipal en sus manos. Los fenómenos que aceleraron el ascenso de los indígenas al Ayuntamiento Municipal durante los inicios del siglo XX, habían sido –en parte- producto de procesos inconclusos que habían tenido su origen en el siglo XIX y que posteriormente se fragmentaron en pequeños conflictos locales (prácticamente distintas unas de otras) y a la luz de la Revolución mexicana en 1910. Esta serie de conflictos poco favorecieron a los municipios del altiplano central de Chiapas.

Sin bien, los tsotsiles no tuvieron una fuerte (y directa) participación durante la gesta revolucionaria, sin embargo, algunos de ellos –principalmente de Chamula, Zinacantán, Huixtán y Larráinzar- debido a la pobreza extrema u obligados por las fuerzas del Estado y de los ladinos de San Cristóbal, fueron reclutados para servir como cargadores, guías o trabajadores para el abastecimiento de las tropas o el forraje para sus animales (Rus, 2004b: 74, Rus y Wasserstrom, 2008: 13, García de León, 2002: 228). Así: “los tsotsiles no participaron [directamente] en la Revolución por la sencilla razón que su continua subyugación fue el único criterio con el que todos los ladinos estuvieron de acuerdo” (Rus, 2004b: 85)⁶⁰. A ésta y las posteriores participaciones de los indígenas alteños durante los inicios del convulso siglo XX en Chiapas, Jan Rus (2004b) las ha denominado “Revoluciones contenidas”, pues aunque los indígenas alteños participaron en la revueltas, siempre fueron apaciguadas y controladas por los ladinos terratenientes en guerra.

La derrota Chamula y el arribo de los carrancistas tres años después (1914), según García de León (2002: 238), no sólo evidenciaron los motivos de la disputa de los ladinos en Chiapas (Rus, 2004b), sino también significaron la derrota política de Tuxtla sobre San Cristóbal, fincando así las pugnas pendientes iniciadas en el siglo XIX, el “desmantelamiento rabasista” y la “disgregación de los espacios regionales de poder” hacían cada vez más presente a nivel local los sucesos que acontecían a nivel nacional en una lógica de modernización (García de León, 2002: 238).

⁶⁰ Véase por ejemplo el relato de *Juan Pérez Jolote* tsotsil originario de Chamula, quien afirmó haber sido obligado a ir a la guerra y que constantemente cambió de bando debido a las constantes amenazas y promesas de parte de sus superiores (Pozas, 1979: 44-45).

El arribo carrancista a Chiapas entre los años 1914 y 1915 trajo como amenaza el control inminente de la mano de obra indígena a través de la “Ley de Obreros” (Moscoso, 1987: 18-23). En enero de 1915 fueron suprimidas las jefaturas políticas dando lugar a Delegaciones del Ejecutivo que fueron suprimidas muy pronto (junio de ese mismo año) para dar lugar en noviembre a la instauración del “Municipio Libre” donde se proclamaba la libertad de elegir a sus funcionarios y la soberanía sobre los asuntos internos municipales. En los municipios donde los ladinos se habían asentado de forma permanente como en Huixtán, este nuevo Decreto fortaleció la permanencia de los ladinos en el gobierno municipal quienes se habían apoderado de ella a fines del siglo XIX con apuntamos antes (Moscoso, 1987: 31-32, Rus, 2004b).

Durante los años 1916-1920, el estado de Chiapas se vivió una etapa de “guerra civil” entre los terratenientes (pinedistas y mapachistas) y los carrancistas⁶¹. Sobre el tema se ha dicho:

...quienes querían nada menos que los campesinos mayas se organizaran y pelearan por sus derechos. En cuanto a los supuestamente revolucionarios carrancistas al parecer tampoco tuvieron capacidad –o voluntad- de unir a los indígenas a su causa. Sus esfuerzos por ‘liberar’ a los mozos y a los baldíos indígenas en 1914-1915 se realizaron más para debilitar a los terratenientes que para ayudar a los trabajadores indígenas (Rus, 2004b: 85).

En esta guerra los indígenas alteños, entre ellos los huixtecos, habían ocupado y participado –como durante la Revolución- tareas similares para las distintas fuerzas militares, pues eran ellos quienes conocían el terreno y la proximidad de los pueblos donde pinedistas, carrancistas y mapaches tuvieron dificultades para pasar inadvertidos (Moscoso, 1987: 136). Así, los huixtecos recuerdan con afecto y enfado algunos pasajes sobre dicha guerra:

⁶¹ Los carrancistas como escisión de las fuerzas revolucionarias de 1910, son recordados por los tsotsiles huixtecos como “gobiernistas” o “fuerzas del gobierno”, éstos nunca fueron bien vistos por los terratenientes chiapanecos, lo que provocó que Alberto Pineda Ogarrío (general de los pinedistas) se levantara en armas junto con los “mapaches” o mapachistas, quienes eran las fuerzas con que se designaba a los contrarrevolucionarios (terratienientes) de los Departamentos de Venustiano Carranza, Tuxtla y parte de Comitán cuyo jefe fue el general Tiburcio Fernández Ruíz (Moscoso, 1987: 56). Véase sobre el tema, el texto de Prudencio Moscoso (1987: 17-48).

...habían problemas con la gente, habían problemas entre pineristas [pinedista] y mapach [mapaches], no recuerdo cuales eran sus demandas, pero eran mapach, carancista [carrancistas], pero no sé de donde eran los carancista, mapach, villista, eran de varios grupos [...] los pineristas [pinedistas]. Éstos últimos fueron y se escondieron porque ya sabían que los venían a buscar, venían con su ley, porque tenían ley, estaba escrito en la Constitución, tienen su artículos, se fueron entonces a esconder porque venía el enemigo, se escondieron bajo los árboles, en las montañas, detrás de los cerros, eran sus escondites (Nicolás Cruz Sántiz, 92 años, *Ya'alk'uk*, Chiapas, Agosto de 2008, T. del A.).

En otra conversación sobre el tema nos comentaron:

El presidente Venustiano Carranza [periodo de gobierno 1917 a 1920] era el que sabía que teníamos muchas carencias, pobreza, que éramos mozos desde hace mucho tiempo, cuando nuestros abuelos no tenían casa, no tenían tierras, ni comida, y quienes permanecían en los terrenos eran los mestizos. Fue él quien mandó a los soldados [carrancistas], vinieron a sacar los mozos, a las criadas de San Cristóbal, de donde quiera [...] el mapach [mapache] en cambio, esos eran como los perros, no les importa violar a una mujer frente a sus hijos o violar frente a la familia a su hija más grande. No respetaban nada [...] eran muy malos, tramposos, hasta que vinieron los carrancistas [carrancistas], es donde repartió la tierra. Haz de cuenta que es como lo que hicieron los hermanos zapatistas [EZLN], así lo hicieron los carancistas. Pero no terminaron, entraron igual que los zapatistas, igual antes. Porque no había respeto, no importaba si allí estaban tus hijos y tú esposa, la violaba allí enfrente, ni siquiera se escondían, era lo que hacían los mapachistas [...] No, éstos no tenían intenciones de ayudar, ellos eran ladrones a eso venían. El jefe saber de dónde era, pero el último, último era el Pineda, aquí cerca del ejido [Ranchería San Andrés Puerto Rico] (Nicolás Moshán Ton, 83 años, Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Huixtán, Chiapas, abril de 2012, T. del A.).

No obstante estas situaciones que amotinaron y afectaron por igual a indígenas y ladinos pobres, aquella “guerra civil” continuarían entre 1916-1920, época donde los pueblos fueron dejados más o menos a su suerte debido al conflicto. Las fuentes de mano de obra para las fincas habían disminuido y muchos de los que estaban en las fincas fueron –por mandato del Estado- devueltos a sus tierras, lo que daría como resultado otra etapa de

hambruna generalizada posicionando al periodo revolucionario y postrevolucionario como uno de los más difíciles de inicios de siglo XX, obligando así a los tsotsiles alteños volver a cultivar sus pequeñas parcelas casi sin interferencias (Rus y Wasserstrom, 2008: 13; Rus, 2004b: 75).

Es también durante este periodo (1916-1920) que se observa una nueva reconfiguración social y política en los municipios del altiplano chiapaneco (Rus, 2004b: 78-79; García de León, 2002: 382). La guerra entre ladinos en Chiapas, dado que fue un enfrentamiento entre terratenientes (finqueros y rancheros) ladinos, había dejado en una virtual autonomía (económica y política) a los “Municipios Libres” indígenas, además, del acercamiento y participación que algunos jóvenes tsotsiles tuvieron con el proceso revolucionario y las posteriores guerras entre terratenientes en ese mismo tiempo, surgieron en algunos municipios como Chenalhó, Zinacantán, Chamula, Cancuc, Mitontic, Tenejapa y Huixtán un liderazgo indígena con cualidades distintas; más politizados y bilingües (trilingües para el caso de Huixtán), y sobre todo, menos religiosos; características que años más tarde sumados a otros procesos, suscitarían importantes reconfiguraciones políticas en prácticamente todo el altiplano central de Chiapas (Wasserstrom, 1989: 210; Rus y Wasserstrom, 2008: 20; Rus, 2004b: 84).

De acuerdo a lo planteado por Antonio García de León (2002), no fue sino hasta 1921 que los indígenas vieron la llegada de la revolución cuyas proclamas revirtieron de nueva cuenta el orden social asimilándolo al contexto que había prevalecido antes de 1914 (Rus, 2004b; García de León, 2002: 217). Para poner fin a las demandas de los mapaches, el gobierno realizó una serie de acuerdos con los terratenientes chiapanecos para mantener la mano de obra indígena bajo su control y para 1922, la legislatura del estado emitió una nueva Ley Municipal donde eran ampliamente reconocidos los intereses de los terratenientes chiapanecos. Al dejar mano abierta para que intervinieran en los municipios indígenas e intervenir para nombrar a los funcionarios municipales:

Bajo sus términos, los pueblos ladinos sin excepción, se convirtieron en ‘municipios libres’ con gobiernos soberanos, mientras que todas las comunidades indígenas fueron rebajadas a la condición de ‘agencias municipales’ y sujetas al tutelaje del pueblo ladino

más cercano, siendo su funcionario en jefe un agente municipal nombrado por el gobierno del pueblo ladino (Rus, 2004b: 78-79).

Siendo este el nuevo mandato, quizá por vez primera y aún sin saberlo, para los indígenas de Huixtán y para la población indígena de otros municipios la región Altos, el asentamiento ladino fue importante, pues de alguna manera esta condición evitó el cambio de categoría de municipios como Huixtán, permitiendo no sólo que éste permaneciera en esa categoría sino que posteriormente fortaleciera su reconocimiento como municipio del estado de Chiapas (en 1930), permitiendo que en los siguientes años la lucha indígena recuperara sus tierras primero, y su gobierno municipal después. En el municipio de Huixtán los ladinos gobernarían el municipio únicamente hasta el año de 1937 en medio de fuertes crisis políticas regionales (INEGI, 1997)⁶².

4.2 El contexto de cambio: el Cardenismo y Erasto Urbina (*Xalik*)

El contexto nacional para década de 1930 sufrió nuevamente un cambio importante con la llegada del general Lázaro Cárdenas a la Presidencia de la República (1934-1940). El indigenismo revolucionario reconstruido y recreado por intelectuales y artistas de la época tomó importancia haciéndola parte de la política oficial cardenista (García de León, 2002; Favre, 1992). Si bien el indigenismo se había hecho presente en Chiapas desde el siglo XIX y durante el siglo XX con el pinedismo, este movimiento nada tuvo de *proindio*, sino todo lo contrario, pues se presentó como una “ideología invertida”, es decir, con marcada concepción paternalista hacía los indios (García de León, 2002: 435). Así, es con el periodo de Lázaro Cárdenas que se inicia el periodo indigenista, llevando a los pueblos indígenas los “frutos” de la Revolución siempre en términos modernizadores, de integración y de unidad nacional (García de León, 2002; Rus, 2004c)⁶³. Hay que decir, que los alcances del cardenismo no se limitaron únicamente a

⁶² Como apunté páginas atrás, la lucha por la tierra era un practica realizada por indígenas huixtecos desde el siglo XIX, sin embargo, es importante notar que es durante el siglo XX (1930-1939), cuando hay mayor dotación de tierras en el altiplano chiapaneco y el en municipio (Reyes, 1992). Sobre el desplazamiento ladino: ARCIMH, Carpetas de Actas de Nacimiento, año 1937. Entrevistas con: Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012. Guillermo Nolasco, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012. Pedro Huacash Moshán, 88 años, Colonia *Ch'en P'il*, Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008.

⁶³ El indigenismo llegó oficialmente con la llegada al gobierno de Efraín Huerta (1936-1940) quien instrumentó “la política indigenista de la Revolución mexicana en los Altos de Chiapas”, días después en

la cuestión indígena del país en general y de Chiapas en particular. Durante el cardenismo se emitieron –como política de Estado- un buen número de Leyes en materia agraria, educativa y laboral, todas ellas con el objetivo de combatir el rezago que pervivió en México durante la Revolución y sus inmediatos años posteriores. Urgió entonces marcar líneas de acción nacionales que permitieran eliminar y *homogeneizar* los criterios y normas a nivel nacional en términos políticos y económicos (Reyes, 1992: 53).

En Chiapas, el gobernador Victórico R. Grajales (1932-1936) “...fue obligado por la política del presidente Cárdenas a emitir una serie de leyes tendientes a lograr el mejoramiento de los indígenas en el estado” (Reyes, 1992: 55). En el mes abril de 1934 (tras una breve visita a Chiapas durante la campaña presidencial a inicios de ese mismo año), se decretó la instauración del Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena (DASCPI)⁶⁴ dependiente del Ejecutivo del estado cuyo objetivo era *integrar a los indígenas* de Chiapas a la “obra común y solidaria, incorporándolos por el idioma y la cultura, a la civilización y a *la verdadera nacionalidad*, dándoles la conciencia de sus derechos civiles y políticos” (Reyes, 1992: 55)⁶⁵. Acorde a la política oficial del cardenismo, se estableció como función prioritaria del DASCPI impulsar la organización obrera y campesina en la región (Reyes, 1992: 56)⁶⁶.

Para las elecciones para gobernador de Chiapas en 1936, Efraín Gutiérrez (1936-1940) como candidato, conformó su equipo de campaña con trabajadores federales y para lograr el apoyo de los municipios del altiplano central chiapaneco sumó a Erasto Urbina a quien los tsotsiles llamaban *Xalik* (Salvador), un aduanero del altiplano que

1937, Erasto Urbina organizó el Sindicato de Trabajadores indígenas (STI), durante una masiva concentración de jornaleros en la finca Las Maravillas. El sindicato logró aglutinar un número considerable de tsotsiles y tseltales convirtiéndose de inmediato en un poderoso grupo de presión política y cuyo Comité Ejecutivo estaba integrado por tsotsiles Chamulas que nunca habían trabajado en fincas sino que eran autoridades o líderes de su municipio (García de León, 2002: 409).

⁶⁴ Este Departamento cambio de nombre en el año de 1953 llamándose Dirección General de Asuntos Indígenas y posteriormente en la Subsecretaría de Asuntos Indígenas (Reyes, 1992: 54).

⁶⁵ El énfasis es nuestro.

⁶⁶ En junio de 1934 se publicó un reglamento del Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena (Reyes, 1992: 56).

residía en Tapachula para que lo apoyara en dichos municipios⁶⁷. Al cumplir éste con el mandato, Urbina ocupó dos cargos de importancia para la región: en febrero de 1937 fue nombrado director del DASCPI y en 1938 fue elegido como Diputado Local de San Cristóbal de Las Casas (Wasserstrom, 1989: 194, Rus, 2004c: 259). Durante este periodo Erasto Urbina creó dos nuevas agencias, la Oficina de Contrataciones y el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI), a los cuales puso bajo la dirección nominal de jóvenes tsotsiles originarios de Chamula. Con estas medidas *Xalik* logró que los trabajadores indígenas fueran tratados de acuerdo a lo estipulado en la reciente legislación cardenista (Wasserstrom, 1989: 195).

En 1936, jóvenes tsotsiles-tseltales tutelados por Erasto Urbina organizaron comités agrarios dirigidos por jóvenes bilingües parecidos a los que dirigían a los trabajadores cafeticultores del Sindicato, Urbina también había instalado secretaríos municipales en el altiplano central chiapaneco⁶⁸ que aseguraría el flujo permanente de trabajadores a las fincas nuevamente:

Durante los tres años siguientes [1937-1940], Urbina fue capaz de transformar la base de la riqueza territorial en la región –aun cuando circunscribiera cuidadosamente la *autonomía* de los comités nativos. Para 1941 [...] estas comunidades habían incorporado

⁶⁷ Sobre Erasto Urbina existen pocos datos y estos que tiene que ver más con asuntos laborales que datos personales. Durante mi estancia de trabajo en Huixtán, los entrevistados afirmaron que Erasto Urbina era *kamikotik* (Chamula) por su forma de hablar tsotsil. Hubo quien dijo que su madre era originaria de Tenejapa. Por Robert Wasserstrom (1989: 194) sabemos que Erasto Urbina era un hombre de origen humilde, crecido en San Cristóbal de donde años más tarde salió para ser ferrocarrilero quien imbuido por el populismo apoyó a Cárdenas durante su campaña presidencial, pues tenía muchos conocidos entre los artesanos y vendedores ambulantes ladinos que vivían en su nativo barrio de mexicanos. Sobre el mismo tema, Gonzalo Aguirre Beltrán (quien laboró estrechamente con Erasto Urbina durante los primeros años del CCT-T en San Cristóbal de Las Casas, y quien compraba algunos de los materiales de construcción en la tienda de materiales para la construcción de Urbina) escribió: “El líder de una nueva cruzada fue un mestizo de ciudad Las Casas, hijo de madre huixteca y padre ladino, que tenía un perfecto conocimiento de la lengua nativa y un extraordinario poder de persuasión en la palabra. Los indígenas le apellidaron *Xalik* [Salvador], el salvador, y pusieron en él toda la confianza y el aliento místico que en otras ocasiones los había llevado a la insurrección. El sano juicio de Erasto Urbina, el nuevo líder, impidió que el enorme poder que había acumulado en su persona degenerara en una guerra de castas. Contaba con el apoyo decidido de un régimen revolucionario y supo encauzar las inquietudes indígenas por los senderos de la ley” (Aguirre Beltrán, 1991: 110).

⁶⁸ Sobre el tema Alfonso Villa Rojas escribió (1990: 38): “... por lo regular es el líder político de la comarca quien de acuerdo con su criterio, quita y pone a las autoridades de los municipios que controla. En los últimos seis o siete años ha sido factótum de estos asuntos el señor Erasto Urbina ex diputado y actual presidente municipal de Las Casas”.

por completo a la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos de Chiapas, una rama de la Confederación Nacional Campesina (CNC). Y cuando en 1938 los terratenientes de la meseta, guiados por el indomable Alberto Pineda, trataron de asesinar a Urbina, éste puso al pueblo bajo control militar y se hizo nombrar presidente municipal [de San Cristóbal de Las Casas] (Wasserstrom, 1989: 198)⁶⁹.

Es así como el Estado logró una plataforma política propia, con “agentes nativos” en Chiapas. Resultado de que jóvenes indígenas se desempeñaran en los puestos agrarios primero y municipales después, era de esperarse que pronto surgieran demandas para comprar terrenos aledaños a su cabecera municipal y conformar los nuevos ejidos, tal y como sucedió en los municipios de Chamula, Oxchuc, Chanal, Chenalhó, Pantelhó, San Andrés (Larráinzar), Tenejapa, Zinacantán y Huixtán (Wasserstrom, 1989: 198; Villa Rojas, 1990: 38, Burguete, 2011b) lugares donde los terratenientes vendieron e incluso regalaron sus tierras por temor a que les fueran quitadas por los indígenas, protegiendo así sus propiedades más valiosas (Wasserstrom, 1989: 199; García de León, 2002: 404)⁷⁰. Cuando en 1937 se llevó acabo la unificación definitiva de los sectores obreros y campesinos en Chiapas, se indujeron también modificaciones al Código Agrario donde se reconoció a los peones como solicitantes de tierras de las haciendas, asimismo, se promulgó la Ley de venta de licor, restringiendo su venta sólo a funcionarios religiosos promulgado por respeto hacia el ritual público y para que dichas autoridades indígenas se apoyaran en sufragar los gastos que estas ceremonias exigían (Wasserstrom, 1989: 211; Rus, 2004c: 262).

Es importante destacar, que los cargos religiosos que habían sido desplazados a la clandestinidad a fines de la década 1870, recibieron nuevamente, una fuerte revitalización durante la década de 1920 y en municipios como Huixtán, Chamula y Zinacantán, éstas tuvieron su periodo de esplendor en 1942. Es importante observar que este periodo de esplendor de los cargos religiosos surgió después de que los tsotsiles y tseltales del altiplano central ascendieran a los Ayuntamientos Municipales a fines de

⁶⁹ El énfasis en nuestro.

⁷⁰ En 1937, funcionarios del gobierno otorgaron constancias de inafectabilidad a rancheros ganaderos en la cuenca del Grijalva y en las tierras bajas del norte. Fue así como muchos rancheros pudieron recuperar sus vastas propiedades perdiendo sólo una insignificante porción de ellas (Wasserstrom, 1989: 199).

1930. Durante estos años, las listas de espera para ocupar los cargos se hicieron más largas y la indumentaria y los enseres para dichas autoridades se hicieron más especializadas (Rus y Wasserstrom, 2008: 19), esto también tuvo relación con el crecimiento demográfico de la región y del restablecimiento económico de los indígenas alteños, producto de su trabajo en las fincas cafetaleras del Soconusco y de los impulsos recibidos por el Estado. En el municipio de Huixtán, esta institución mantuvo su auge hasta fines de la década de 1970 (Salmerón, 1964; Sánchez, 1995).

4.3 El desplazamiento ladino y el ascenso indígena al Ayuntamiento Municipal de Huixtán

La geografía social del altiplano central había cambiado nuevamente en lo que se ha considerado fue “La segunda Revolución” (García de León, 2002) o “La Revolución de los indios” (Rus, 2004c). Huixtán y los municipios aledaños tuvieron sus procesos locales tras los cambios impulsados por el Estado durante el cardenismo.

En el vecino municipio de Chanal, no sería hasta el decreto emitido en mayo de 1935 que recuperaría su categoría de “Municipio Libre”, lo que hizo posible que los chanalences comenzaran la recuperación de sus tierras a través de la solicitud y conformación de ejidos. Los ranchos o fincas fueron expropiados y devueltos a los chanalences quienes posteriormente otorgaron un sentido de etnización a su territorio (INEGI, 1997: 131-132, Burguete, 2011b: 181, 189).

Situaciones similares acontecieron en el municipio de Oxchuc, pues aunque mantuvo su categoría como Municipio Libre, las tierras –propiedad de los ladinos afincados en la cabecera municipal- se vieron en la necesidad de ceder parte de sus propiedades ante la demanda de los tseltales oxchuquenses. Sobre el tema Alfonso Villa Rojas (1990: 72), planteó que durante el año de 1937 “los indios se [habían] insubordinado contra los ladinos” además de que algunos jóvenes tseltales sugerían la necesidad de tener su propia cabecera municipal lejos de los ladinos. Es también durante este año, que los ladinos oxchuquenses acuden con las autoridades de San Cristóbal y

Tuxtla Gutiérrez para denunciar que los tseltales (de la frontera con Tenejapa y de Oxchuc) tenían la firme intención de despojarlos de sus tierras⁷¹.

Durante estos años en el municipio de Huixtán la situación no era distinta de los municipios que lo rodean. La Revolución y las posteriores guerras dejaron lecciones importantes a los jóvenes tsotsiles, quienes durante sus breves participaciones como “mozos” y soldados en los ejércitos contrarios, regresaron a su municipio con habilidades y conocimientos no siempre apegados a “la costumbre”. Esta condición aunada a los impulsos modernizadores de Erasto Urbina bajo el mandato Cardenista, hicieron posible que más pronto que tarde tsotsiles y tseltales huixtecos demandaran el reparto de tierras primero, y después, los ladinos verían su último periodo como autoridades del gobierno municipal de Huixtán. Aunque todo inició con la recuperación de tierras, tal y como sucedió con los municipios vecinos por aquellos años.

Si bien, los hechos que azuzaron tal cambio tuvieron que ver directamente con el contexto nacional, estatal y regional, es probable que otra singular situación al interior del municipio huixteco favoreciera dicho cambio. Al respecto nos narraron:

Fue el difunto presidente Lázaro Cárdenas. Fue... porque hubo un presidente ladino aquí en nuestro municipio que se llamó Adolfo López, era una buena persona, amable y tenía un rancho allí por donde hoy está La Era; *Ch'ixtik*, le decíamos nosotros [...] era él el presidente municipal cuando encontró un periódico lo recortó y decía [lo dicho por Lázaro Cárdenas]: ‘lástima los compañeros indígenas, están afuera como un perro, nadie los estima, si quieren hablar conmigo, que busquen su presidente, que busquen a tres hombres quienes entiendan y puedan dialogar porque quiero reunirme con ellos, porque pobres, nadie los ha escuchado. Pasé por allí, en sus comunidades, pero nunca los vi, porque en sus tierras sólo habían ranchos, y la gente [indígena] vivía en las montañas’. Eso fue lo dijo el presidente Lázaro Cárdenas [...] Por eso dijo el presidente municipal Adolfo López a Pedro Huet, ‘ahora haremos una reunión, hay que obedecer el mandato. Vengan para que también participen en la reunión, allá en San Cristóbal, vayan a

⁷¹ Sobre el tema, el texto de Alfonso Villa Rojas (1990: 102-129) tiene una amplia documentación sobre los mencionados casos. Sobre la expulsión ladina del municipio de Oxchuc a fines del siglo XX, véase lo documentado por Roberto Bautista (2002).

escuchar también lo que dicen’, dijo (Nicolás Moshán Ton, 83 años, Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Huixtán, Chiapas, abril de 2012, T. A.)⁷².

En otra entrevista un anciano tsotsil nos comentó:

...pero como había entre ellos... mataban mucho, porque... porque querían ser uno presidente municipal y el otro también quería ser; habían tres cuatro grupos [de ladinos], ora les decimos candidato, Cada quien llevaba un candidato verdad, [como en la actualidad] el PRI, el PAN y todo eso. Así habían tres cuatro grupos que se asociaban para decir quién ganarán, para que votaran a favor de ellos, de ese grupo para que ellos sacaran el presidente municipal. Ya entonces, empezaron las muertes, muchas de ellas por el poder [...] Así es, de ahí surgió la idea de que para que no se mataran mucho, pusieran mejor un campesino [indígena] que fuera el jefe [presidente] y que no hubieran muchas matanzas, ya que dejaran esa... esa costumbre de estarse matando cada año (entonces ellos se nombraban cada año) y así estaba ya la idea [...] Estuvo un señor que se llamaba Erasto Urbina, que ese era vil Chamula, pero fue presidente primero, él en San Cristóbal, ahí ya les fue aconsejando que también ellos tenían derecho, que también ellos podían ocupar un puesto político (Guillermo Nolasco, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012)⁷³.

Sobre el tema, el hijo de quien fuera el último presidente municipal ladino nos narró:

El último presidente fue mi papá, Arturo Trejo Trujillo [1937], de allí entraron ya, entraron... Erasto Urbina, no estuvo aquí... Pero bastaba con las órdenes que él daba pues, como era indito Erasto Urbina, sí. Era de Chamula ese Erasto Urbina, ya fue que les... acabó puro... metió puro indígena. Porque aquí el pretexto, porque aquí le decían el lugar de Huixtán le decían ‘El Rastro’ porque había mucha muerte [...] aquí entraba un presidente, ya con trabajo si pasaba el año, bueno gracias a Dios pasaba y sino... era como en las políticas [campañas políticas], ya vio usted que las políticas todo eso, se mataban y muchos que quedaban tirados allí. Quería ser presidente se lo iban a esperar

⁷² A la luz de los datos documentales y orales; Adolfo López, Adolfo López M. o Adolfo López Cruz, parecen ser la misma persona pues es quien apoyó la organización indígena durante este periodo. Carpeta de Actas de Nacimiento de 1935, ARCMH. Entrevista a: G.N., 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

⁷³ Carpetas 1 y 2, de Actas de Nacimiento de 1937, ARCMH. En las actas de este año, aparece efectivamente como presidente municipal, Arturo Trejo, aunque sólo por un año.

en el camino, no se daba cuenta y lo mataban. Fue como en el... fue presidente como en el 1937, ya tiene tiempo. Ya fue que entró un indígena, que fue el primer presidente indígena un tal Pedro Huet de *Chilil* [ejido Lázaro Cárdenas]. Esos dos ese Pedro Huet era de Chilil otro un tal Manuel Icó era, según decían, síndico [sindicalista] pero vivían aquí, esos dos fueron a México con Lázaro Cárdenas. Le digo pue que se aquí se mataban todos, se mataban así que así, creo que por eso fue digo yo, porque acabó desde que entró presidente indio, acabaron los muertos (Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012)⁷⁴.

Por los tiempos en que los ladinos sitúan el conflicto en sus relatos (antes del ascenso indígena al gobierno municipal y después de la Revolución), existe la posibilidad de que la respuesta sea que la guerra entre mapachistas, pinedistas y carrancistas en 1920, no terminara del todo y los terratenientes hayan dejado pequeños grupos de “simpatizantes” dispersos por varios de los municipios del altiplano central chiapaneco, dispuestos a continuar su lucha por controlar territorios más pequeños, lo que desencadenaba constantes conflictos por el gobierno municipal como sucedía en el municipio de Huixtán.

Este conflicto intramunicipal ladino, sumado a la organización de los tsotsiles y tseltales para la demanda de tierras ejidales en Huixtán y los municipios aledaños así como la instauración de Erasto Urbina en el gobierno de la conservadora ciudad de San Cristóbal de Las Casas en 1938 y las disposiciones del gobierno del General Lázaro

⁷⁴ La situación de los constantes asesinatos en el municipio previo al ascenso indígena al gobierno municipal en 1938, es un dato que sólo aparece en los relatos realizados por los ladinos, probablemente porque ellos eran los únicos involucrados en la disputa o porque eran quienes vivían en la cabecera municipal. También es importante señalar que los pinedistas para defenderse de las fuerzas carrancistas en abril de 1918, habían construido 12 fortines, uno de los cuales se llamó “El rastro” aunque Prudencio Moscoso (1987: 127) no da referente de la ubicación exacta de este fortín, es probable que se construyera cerca (o en territorio) del actual municipio de Huixtán, pues vale recordar que los pinedistas estuvieron asentados –al huir de lugares donde habían sido derrotados por los carrancistas- por algunos días cerca de un lugar llamado “Lajumbail” a escasos kilómetros de la cabecera municipal entre los años 1918-1920 probablemente, donde habían generado algunos conflictos con los habitantes ladinos e indígenas del municipio durante dicha estancia, o bien, se mantuvieron escondidos en propiedades de la familia Pineda, quienes propietarios de grandes extensiones de terrenos que actualmente conforman la Ranchería San Andrés Puerto Rico y San Gregorio, lo cuales están ubicados al Sureste del municipio huixteco. Dadas las descripciones de los fortines pinedistas, los restos de “Lajumbail” parece ser de un fortín, y por su ubicación en la parte alta de la montaña (la más alta de la zona) hace suponer que fue un lugar estratégico militar pues ofrece una visión panorámica de la zona. Entrevista con Nicolás Moshán Ton, 83 años, Ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Huixtán, Chiapas, abril de 2012.

Cárdenas del Río en materia indígena, facilitarían las condiciones para detonar que los indígenas huixtecos “erigieran” (*sva'anik*) por vez primera en el siglo XX a un presidente municipal tsotsil.

Como hemos planteado antes, durante la campaña del General Lázaro Cárdenas en los primeros meses de 1934, y por las difíciles condiciones sociales que imperaban en el estado Chiapas y particularmente en los municipios indígenas, promete llevar los triunfos de la Revolución (García de León en Reyes, 1992: 53). Sus promesas de campaña se materializarían en el municipio de Huixtán muy prontamente al comenzar a organizar –con ayuda de Erasto Urbina- a los tsotsil y tseltales alteños para demandar tierras; sucesos aun presentes en la memoria de los tsotsiles huixtecos:

... antes, el municipio era del de Huixtán y punto [cabecera municipal], no habían otros nombres, pero ya ahí ellos tomaron la decisión porque ya habían empezado a ver colonias a invadir, o a invadir se juntaban en grupos pues, y ya empezaban a presionar al gobierno para que les dieran una parte de terreno. De que los dueños de fincas, pues tenían mucho terreno, y ellos, muchos de ellos ya habían trabajado bastantes años de eso... ya se organizaban en... venían con el gobierno, invadían las propiedades, entonces empezaron las colonias (Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012).

Otra razón fue la siguiente:

... así estábamos, no había quien te reuniera o alguien que te aconsejara, no había un representante, ni un comité, ninguno... nada, estábamos todos dispersos en la montaña, ni un ejecutivo de mesa, nada. Estábamos muy dispersos, sólo donde te encontraba, te saludaba, así era, porque entonces no me conocías. Poco a poco, el gobierno hizo un reparto de tierras, fue quien dio y por eso fui para allá también [...] escuchamos que había reparto de tierras, el gobierno hizo el reparto de tierras, fue rápido, llegaron los ingenieros a medir y a repartir tierras, teníamos nuestras casas [...] se abrieron nuestros ojos, porque ya habían nueve ejecutivos de mesa, ellos eran quienes nos reunían, un grupo. Me enteré que el terreno que antiguamente usaban lo dejaron, no me recuerdo su nombre, ahí, ahí estaba, parece que Pedro Huet, no sé, creo que ya murió hace tiempo, él era comisariado, fue él quien trazó la carretera, entonces ahí fue donde nos acercamos

más al comité, ahí fue... como fuimos, fue por el comité, así fue como comenzamos (Nicolás Cruz Sántiz, 92 años, *Ya'alk'uk*, Huixtán, Chiapas, Agosto de 2008, T. A.).

Basándonos en los relatos, fue en la parte Sur del municipio donde comenzó la lucha agraria (*San Miguel, Poko K'ana, Ch'ixtik, Ya'alk'uk, San Pedro Pedernal*⁷⁵), esta situación se expandió a lo largo del municipio debido en parte, a las luchas agrarias simultaneas que se habían gestado tanto en Chanal, Oxchuc, Tenejapa y Teopisca. Huixtán, pronto se vio envuelto en una lucha generalizada por la recuperación de tierras posibilitando así, que tanto tsotsiles como tseltales, pudieran organizarse, elegir y cambiar a sus representantes y líderes quienes en adelante serían sus guías durante todo el largo proceso que no concluiría formalmente hasta mediados de la década de 1990. En este sentido, vale la pena recordar que el ejido de *Yalcuc*, como primer ejido del municipio de Huixtán fue fundado en el año de 1937 (Miller, 1959 y 1965).

La lucha agraria en el municipio huixteco había comenzado en parte por la organización indígena al interior de las nuevas tierras ejidales, eso inició la “descentralización” del poder municipal que se había mantenido (casi inmutable y permanentemente) en la cabecera municipal bajo resguardo de autoridades ladinas desde el último tercio del siglo XIX. La instauración de autoridades agrarias (comisariado ejidal, agentes municipales y comité de vigilancia⁷⁶) en cada uno de los ejidos por disposición oficial, como por decisión de los ejidatarios, llevó a que la elección de las autoridades ejidales (agrarias) quedaran bajo la entera responsabilidad de los ejidatarios tsotsiles, quienes no dudaron en delegar responsabilidades a sus líderes más reconocidos (Miller, 1959: 15, 17)⁷⁷. Quizá esa sea la razón que explique que para la década 1930-1937, el municipio de Huixtán fuera uno de los municipios de los Altos que obtuvo un importante reparto de tierras. Este nuevo decreto, las pugnas y prontas recuperaciones

⁷⁵ Algunos de estos lugares hoy día no existen, es el caso de *K'ana, Ch'ixtik* y San Miguel pobladores que pasaron a conformar el actual ejido Lázaro Cárdenas (Chilil). Entrevista con Diego Alvarez. Vazquez, 82 años, Ejido Lázaro Cárdenas (Chilil), Abril de 2012.

⁷⁶ Miller (1959) planteó que el Comité de Vigilancia tenían entre sus tareas de acuerdo al Código Agrario Nacional únicamente vigilar las actividades el Comisariado ejidal.

⁷⁷ Entrevista con Nicolás Cruz Sántiz, 92 años, *Ya'alk'uk*, Huixtán, Chiapas, 27 de Agosto de 2008.

del control y propiedad de las tierras, conduciría a los tsotsiles a la batalla, a un campo mayor: la lucha por recuperar el gobierno municipal⁷⁸.

Probablemente este hecho fue el más significativo del siglo XX para los tsotsiles huixtecos, pues en la memoria de los ancianos podemos encontrar narraciones lúcidas en torno al tema, asimismo de las causas que encaminaron dicho cambio:

El último presidente mestizo fue don Arturo Trejo, lo sacaron, el último juez con trabajo lograron sacarlo, fue el difunto don Venancio [Trejo], éste... era hijo de don Arturo Trejo. De esa manera fue como los mestizos salieron, como no ayudaban, por eso entraron los indígenas (Pedro Huacash Moshán, 88 años, Colonia Ch'emp'il, Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008, T. del A.).

En otros relatos figuran con más detalle otras razones que aceleraron la transición política municipal:

... nos juntábamos en grupos, aquel que quisiera tierras tenía que organizarse en grupos, todos, y por eso habían grupos en todas partes, en *Chilil* había un grupo de cien o ciento cincuenta personas que eran ejidatarios, no tardaron [en organizarse], por eso dijo el gobierno, que la presidencia municipal no era para los mestizos, nosotros éramos mayoría y dijimos: 'vamos nosotros como indígenas cada periodo del gobierno de Huixtán, que todas las comunidades ocupen los puestos de la presidencia, porque los mestizos son minoría, no hacen nada por nosotros, por qué son ellos nuestros presidentes, tomemos la presidencia'. Como los grupos que se formaron de las comunidades cercanas a *Chilil* (Lázaro Cárdenas) entonces de ahí fue el primer presidente indígena, Pedro Huet. Él fue el primer presidente indígena en el *Kavilto* [cabildo], y de ahí ya fueron cambiando, poco a poco se fue quedando [...] A Pedro Huet, todavía lo vi, era yo un niño. Un ladino no quería que él entrara, pero por eso lo sacaron a la fuerza, entraron sus compañeros [indígenas al cabildo] y hasta el día de hoy permanecen: 'es de nosotros la presidencia', dijo él, 'es nuestro pueblo, por eso mismo, nosotros somos quienes debemos gobernar ahora'. Además ya estábamos organizados en grupos, ya teníamos nuevos comités, mesa directiva, había nuevos integrantes del

⁷⁸ Para el año de 1938, en el municipio de Huixtán los tsotsiles gobernaban ya su municipio, transición acelerada quizá por su peculiar contexto interno, razón que se explicará en las páginas siguientes.

comité, había comunicación entre las comunidades, se reunían, todos los grupos estaban ya organizados. Ya no era como antes que estábamos dispersos, lejos, ¿Quién nos iba a reunir? Nadie (Nicolás Cruz Sántiz, 92 años, *Ya'alk'uk*, Huixtán, Chiapas, Agosto de 2008, T. del A.)⁷⁹.

En otra entrevista se rememoró también algo sobre el suceso de la narración anterior:

... entonces, el presidente era mestizo, no sabemos cómo fue, pero cambio la política, y ahí encontró cargo don Pedro Huet, fue el que quedó con el cargo de presidente, fue el primer presidente indígena 'afuera los mestizos' gritaban, así es como los mestizos salieron, así fue el cambio (Pedro García Ch'ixna, 76 años, Colonia Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008).

Otros relatos incorporan otros componentes: el de la presencia ladina como secretarios. Al respecto, un huixteco ladino nos explicó su punto de vista sobre el tema, lo que matiza un enfoque de dos polos opositores étnicos:

... y como aquí ya *el pueblo mestizo había acordado* que fuera un, mejor que para que no hubiera muertos, mejor que fuera un indígena el presidente [...] el primer presidente que fue de Chilil, fue el primer presidente cuando en 1938 que era cuando estaba de presidente de la nación don Lázaro Cárdenas [la transición] *fue en forma pasiva ya que... fue voluntad de los ladinos en acuerdo con los indígenas*, nomás que lo que pidieron al principio que él era el presidente, el indígena era el presidente, *pero el secretario tenía que ser un mestizo porque ellos tenían más conocimientos para gobernar y para ser documentos y para todo eso* (Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012)⁸⁰.

Abona a este relato lo documentado por el autores citados páginas atrás (García de León, 2002) quien afirma que una de las tareas centrales de Erasto Urbina, era organizar la canalización de la mano de obra a las fincas. Le dio esta tarea a los municipios y

⁷⁹ En entrevistas con Entrevista a Nicolás Moshán Ton, 83 años, Ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Huixtán, Chiapas, abril de 2012, y Diego Álvarez Vázquez, 82 años, ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Abril de 2012. Narraron algo similar, con la excepción de que para él fue en *Poko K'ana* (actualmente extensión del ejido *Chilil* de donde vino la gente para poblar el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), aunque mantiene la similitud de ser Pedro Huet quien gestionara las tierras.

⁸⁰ El énfasis es del autor.

establecieron secretarios municipales ladinos en los municipios indígenas; coincidiendo con los intereses ladinos en Huixtán.

Como es posible observar en los relatos anteriores, existen datos precisos en cuanto al periodo en que se llevó a cabo la “reindianización” del Ayuntamiento Municipal Constitucional a fines de la década de 1930. Con relación a los hallazgos que pude encontrar escritos en los párrafos anteriores, surgen marcadas diferencias entre las versiones de los tsotsiles y los ladinos en cuanto a las causas que llevaron a tal transición, a la reindianización del gobierno municipal, lo que da pie a pensar que esta transición no fue únicamente producto de las políticas verticales impulsadas por el Cardenismo, ni por el decreto de fines de 1938 donde la DASCPI especificaba que a partir del 1 de enero de 1939, sólo trataría con autoridades municipales indígenas que hablaran el español (Rus, 2004c: 261). Más bien, este cambio respondiera también y simultáneamente a una razón local que acelerara el proceso, pues, en Huixtán para el año 1938 los tsotsiles huixtecos habían logrado recuperar el gobierno del municipio, hecho que se generalizó en otros municipios del altiplano el año siguiente en 1939, como fue el caso de Chamula (Rus, 2004c).

Por un lado, los tsotsiles afirmaron que con ayuda “del gobierno” y de algunos *ladinos de la cabecera municipal* se organizaron en “grupos” en sus respectivas comunidades e impulsaron la recuperación de sus tierras de los alrededores (las que habían permanecido como extensos ranchos propiedad de ladinos), una vez logrado el objetivo, se propusieron también la recuperación de la presidencia municipal, tomando los tsotsiles el control de la misma. Estas reacciones –según los relatos antes citados– causaron una efímera *resistencia* ladina quienes aún con ello, no pudieron evitar ser desplazados de forma inmediata del Ayuntamiento Municipal.

Por otra parte, los ladinos aseveran igualmente no haber tenido ningún conflicto con la “indianización del Ayuntamiento Municipal”, pues dicen que además de ser una disposición de Erasto Urbina y un mandato directo “del gobierno”, en Huixtán, según esta versión, reinaba un ambiente de “cordialidad” entre tsotsiles, tseltales y ladinos, aunque la situación entre ladinos era completamente otra. Así, según la versión ladina, esta situación permitió que se consumara la indianización del gobierno municipal “en

forma pasiva”, “en acuerdo” entre ladinos y tsotsiles, dando paso a que en el año 1938 el Ayuntamiento Municipal pasara oficialmente a manos de los tsotsiles huixtecos⁸¹. Hay que notar que los ladinos (en los testimonios que presentamos en esta tesis) no mencionan el apoyo que éstos brindaron a los tsotsiles para la toma y recuperación del Ayuntamiento Municipal, aunque puede ser que tal “acuerdo” haya sido posible, puesto que así es como lo afirman los testimonios tsotsiles.

La cuestión de que la transición política, efectivamente, pudo haber sido un “acuerdo” entre tsotsiles y ladinos es un importante elemento de análisis, pues no hay que olvidar que en el municipio de Huixtán –basado en los datos antes planteados- la categoría “ladino” no es monolítica, habiendo diferencia entre ellos por lo que es posible pensar en una “tipología” de ladinos huixtecos divididos en dos “sectores” o bien, con intereses políticos distintos. Así, encontramos a: 1) los *ladinos terratenientes* quienes tenían extensas cantidades de tierras como las familias Pineda y Trejo asentadas en ranchos al sur y sureste del municipio, y 2) los *ladinos pobres*, cuya población estaba compuesta por artesanos, peones y comerciantes, avecindados en la cabecera municipal y cuyas propiedades aumentarían después de 1938⁸² beneficiándose también por el Cardenismo.

El conflicto entre quienes eran *ladinos pobres* y quienes podrían considerarse los *ladinos terratenientes* perjudicaba más los intereses de los primeros que de los segundos. Los *ladinos pobres* no podían más que trabajar en pequeñas parcelas cercanas a la cabecera⁸³ o salir del municipio en busca de tierras (casos de los ladinos salidos de

⁸¹ Entrevista con Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

⁸² Entrevista con: Pedro García Ch’ixna, Colonia Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008; Pedro Huacash Moshán, 88 años, Colonia Ch’en P’il municipio de Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008.

⁸³ En la entrevista con Antonio Trejo Trujillo, nos comentó que con anterioridad entre los ladinos huixtecos se autodenominaban “agricultores y compra maíz”, hecho que denotaba el precario nivel socioeconómico de algunos ladinos asentados en la cabecera. Aseverando así, que no todos los ladinos huixtecos eran económicamente pudientes e inclusive pudiera compararse al nivel de vida de los indígenas del municipio pues esto se corroboró al realizar más entrevistas y pláticas informales, donde los ladinos dijeron que durante su juventud se iban en busca de trabajo a otros municipios como albañiles, choferes, cargadores, comerciantes porque no tenía tierras para trabajarlas, producto de que sus padres tampoco las tuvieron por lo cual, no podían heredarles. Otros nos relataron que tampoco podían estudiar por falta de escuelas y dinero por lo que tuvieron que trabajar desde infantes. Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; Pedro Huacash Moshán, 88 años, expresidente municipal de Huixtán), Colonia

Huixtán y avecindados más tarde en Oxchuc y Tenejapa) como ha documentado Roberto Bautista (2002) para el caso del municipio de Oxchuc. Por otra parte, los *ladinos terratenientes* además de poseer bastas tierras cultivables y por tanto, recursos económicos, poseían no sólo de “mozos” para sus campos, sino que además gozaban de importantes relaciones políticas al exterior del municipio, lo que sin duda era una amplia desventaja no sólo para los tsotsiles y tseltales huixtecos, sino –y sobre todo- para los *ladinos pobres* quienes también vivían bajo el yugo y dominación de los *ladinos terratenientes* pues eran éstos (y no los primeros) quienes detentaban el poder político municipal, y por tanto, el control de prácticamente todo al interior del municipio (comercio, tierras, mano de obra indígena, materia prima). Esta situación pareció no agradar a los *ladinos pobres* quienes habiendo llegado pocos años antes (huyendo quizá de la guerra y la escasez que azotaba en las ciudades cercanas como San Cristóbal y Comitán al inicio del siglo XX), eran quienes querían terminar con dicha relación de dominación.

La hipótesis aquí planteada donde tsotsiles, tseltales y *ladinos pobres* logran importantes alianzas políticas (superando la dicotomía étnica indígena-ladino) para lograr un mismo objetivo en Huixtán, parece ser ajeno a otros municipios alteños. No obstante, el hecho que documentamos aquí sucedido en 1938, parece no ser el único proceso documentado sobre Huixtán.

Recientemente Sarah Washbrook (s/f), ha documentado que en Huixtán durante el año 1909 (al finalizar el control político que el finquero Manuel Trejo que tenía en la región entre 1901-1908) cuando Jesús Cancino, un ladino huisteco (sic) llegó a la presidencia municipal en medio de una fuerte inconformidad de parte de los “caciques locales”. A pesar del sabotaje que éste sufriera en su efímero periodo de gobierno, logró afianzar a sus fuerzas políticas permaneciendo, no sin dificultades, en el poder municipal por algunos meses. Este hecho, dice Washbrook (s/f: 31), alentó a que tras la instauración de Cancino en el gobierno municipal un grupo de [caciques] huixtecos

Ch'en P'il, Huixtán, Chiapas, 9 de Septiembre de 2008. Guillermo Nolasco, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

escribiera al gobernador acusándolo de impuestos arbitrarios, detención ilegal y abuso de autoridad lo que a su vez llevó a una peculiar respuesta:

Más tarde del mismo año [1909], un grupo grande de *huistecos*, *principalmente indios*, que se identificaron como ‘trabajadores humildes’ una vez más, escribieron al gobernador en defensa Cancino. Alegando que quienes se habían quejado [en contra] de Cancino fueron clientes de la ciudad [¿Huixtán?] y de ‘caciques antiguos’, como Saturnino Trujillo y Reinaldo Cruz, quienes, junto con miembros de las familias Nájera y Morales, entre otros, habían formado ‘un partido de carácter político’, cuyos miembros eran culpables de haber cometido una lista de crímenes entre 1906 y 1909 cuando ocupaban puestos en el gobierno de la ciudad [¿Huixtán?], incluidas violación, asalto, asesinato, intento de asesinato, robo, vandalismo, la extorsión, el trabajo forzado, robo de tierras y la aplicación de los monopolios comerciales (Washbrook, s/f: 33. T. del A.)⁸⁴.

Esta situación brevemente documentada por la autora, apoya la versión que sostengo de que entre los ladinos huixtecos existían fuertes diferencias y tensiones, y también visibiliza las alianzas presentes entre cierto sector ladino y los tsotsiles. Si bien, en este documento sólo se habla de “indios” es posible que entre ellos participaran ladinos, y más aún, “indios ladinizados” apoyando a Jesús Cancino quien pareció haber llegado al poder en medio de procedimientos electorales (Washbrook, s/f: 31); aunque éste no logró permanecer largo tiempo en el cargo, pues siete meses después de elegido se vio, en la necesidad de renunciar por “problemas de salud” dejando nuevamente el poder municipal en manos de los antiguos gobernantes, los “caciques locales” quienes tenían “amigos influyentes” en puestos de importancia política regional, en las “jefaturas” (Washbrook, s/f).

Esta situación documentada por Sara Washbrook (s/f) pudo haber cambiado poco desde entonces hasta la coyuntura Cardenista, que traería consigo nuevas alianzas políticas entre *ladinos pobres*, tsotsiles y tseltales en contra de los *ladinos terratenientes*

⁸⁴ El énfasis es nuestro.

(o “caciques”) quienes mantenían al municipio en un estado de violencia permanente ante quienes no aceptaban sus órdenes.

Con estos precedentes de los procesos políticos locales y en el contexto Cardenista de fines de 1930, esta reindianización del Ayuntamiento Municipal pudo desarrollarse en tres posibles escenarios que no son excluyentes entre sí: 1) la perspectiva de los tsotsiles y tseltales alteños, 2) la de los *ladinos pobres* y finalmente 3) la de los *ladinos terratenientes*. Aunque todas tienen relación por tratarse de una misma coyuntura en el mismo municipio, al mismo tiempo todas difieren, por razones de intereses políticos-económicos, más que por diferencia étnica.

En este sentido, mientras que para los tsotsiles y tseltales el impulso Cardenista en “materia indígena” no sólo significó la recuperación de sus tierras, sino fue el último escalón para que éstos pudieran recuperar el “derecho” a gobernar nuevamente su municipio; para el sector de *ladinos pobres* el impulso Cardenista significó, una oportunidad para terminar definitivamente con las relaciones de dominación que los *ladinos terratenientes* tenían sobre ellos. Por otra parte, los *ladinos terratenientes* posicionados antagónicamente de las perspectivas anteriores, fueron los más desfavorecidos; pues no sólo perderían el gobierno municipal sino también sus ranchos y privilegios, en cuanto a mano de obra refería. Esta situación, a principio, causó su *resistencia*, aunque a la postre la situación pareció no ser tan radical (y al no encontrar apoyo en los *ladinos pobres* quienes se organizaban en alianza con los tsotsiles) desistieron y entablaron una negociación y un nuevo diálogo con los *ladinos pobres*, cediendo en acuerdo mutuo el gobierno municipal a los tsotsiles.

Al dejar el Ayuntamiento Municipal en posesión de los tsotsiles, los *ladinos pobres* fortalecieron su control sobre el éste, y por tanto, sobre el municipio entero, y al ser ellos quienes apoyaron (desde el principio) a organizar a los tsotsiles para tomar el gobierno, provocó que un representante de este sector ladino fuera designado secretario municipal. Esta decisión tiene que ver, a su vez, con tres razones no excluyentes una de otra: 1) los *ladinos pobres* habían apoyado la organización de los tsotsiles⁸⁵, 2) Por

⁸⁵ Vale recordar que fue Adolfo López, un ladino asentado en la cabecera municipal quien apoyó la organización de los indígenas huixtecos para formar ejidos y la posterior toma del Ayuntamiento.

“derecho de asentamiento”, pues era el sector de *ladinos pobres* quienes estaban avecindados en la cabecera municipal, donde se establecía el Ayuntamiento Municipal; no así los *ladinos terratenientes*, quienes vivían en ranchos medianamente retirados de la cabecera municipal y 3) el indigenismo estatal exigía tener un funcionario que supiera leer y escribir en español. Estas condiciones parecieron ser razones suficientes para ser ellos (los ladinos pobres) quienes fueran designados *secretarios municipales* de los tsotsiles huixtecos durante los siguientes años hasta entrada la década de los 60’s cuando esto cambió de nueva cuenta.

Ante tal suceso, los *ladinos terratenientes* probablemente desistieron con previa negociación entre ladinos huixtecos (pobres y terratenientes). Sabían que aunque el ascenso indígena al Ayuntamiento se concretaría, éste sería acompañado inevitablemente de un secretario municipal ladino, que permitiría entablar un relación política más o menos simétrica entre ladinos (pobres y terratenientes), saltándose a la autoridad indígena oficial. Esto provocó en primer término, que la posición entre los ladinos cambiara inmediatamente, generando nuevos lazos de solidaridad e iniciando nuevos procesos de lucha. No así con los tsotsiles, pues aunque en términos legales ellos representaban al gobierno municipal, quienes gobernaban realmente el municipio eran los ladinos en una renovada facción política a través del secretario municipal.

Esta serie de reconfiguraciones en el municipio de Huixtán, fueron al mismo tiempo estrategias utilizadas por ladinos (aliados entonces en una misma fuerza), ahora utilizadas para apaciguar a los tsotsiles huixtecos y que éstos no continuaran recuperando tierras (de propiedad ladina), y cuando así ocurriera, lo hicieran con propiedades ubicadas lo más lejanamente posible del municipio y de la cabecera municipal, pues, en los alrededores estaban las propiedades de los ladinos allí afincados, las mismas que éstos comenzaron a “comprar” a los tsotsiles a base de engaños después de 1938 lo dio paso a la formación de una nueva élite ladina. Los pocos ranchos que todavía existían pudieron haber sido (re)vendidos a indígenas organizados colectivamente (o recuperados) pasada la década de 1950, aunque al noreste del

Entrevista con Nicolás Moshán Ton, 83 años, Ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Huixtán, Chiapas, abril de 2012.

municipio, algunas propiedades siguieron funcionando como ranchos hasta fines del siglo XX.

Asimismo, esta situación pudiera explicar la pronta recuperación económica ladina de la cabecera a inicios de la década de 1940. Al romperse de tajo las barreras comerciales entre ladinos, se permitió una mejora en la economía ladina de la cabecera; generándose una comercialización mucho más especializada para las necesidades de la región y del municipio, lo que brindó nuevamente una revitalización al gobierno indígena local, dotándolo de una indumentaria más especializada, adquirida con ladinos huixtecos comerciantes desde principios de 1940, debido en parte también, al restablecimiento económico de los tsotsiles producto de su trabajo en las fincas cafetaleras del Soconusco y de los impulsos recibidos por el Estado; permitiendo así, la consolidación de una nueva élite ladina comerciante (llamados “caciques” por los huixtecos), pero ahora asentada de forma permanente en la cabecera municipal (Rus y Wasserstrom, 2008: 19).

Así, de acuerdo a los datos, las divisiones políticas de la época, en Huixtán, fueron mucho más allá de la dicotomía indio-ladino, al incluir alianzas y rupturas interétnicas para resolver y negociar asuntos políticos en el municipio. En este orden de ideas, es posible que el caso aquí presentado del municipio de Huixtán no sea la excepción en los Altos de Chiapas, y no obstante, el Ayuntamiento Municipal estuviera oficialmente en manos de funcionarios indígenas, éste no fue al principio un “gobierno propio” como pretendía el Estado que fuera, pues como veremos más adelante, el secretario municipal pronto se convertiría en una figura importante del Ayuntamiento⁸⁶, sometiendo a los indígenas a nuevas y renovadas formas de dominación, fortalecida por la disminución del poder eclesiástico y de los rancheros, así como la culminación del periodo Cardenista y de un cierto “indigenismo radical”, una vez lograda la centralización de los municipios alteños al Estado.

⁸⁶ Entrevistas con: Guillermo Nolasco, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; Pedro Huacash Moshán, 88 años, Colonia *Ch'en p'il*, Huixtán, Chiapas, 9 de Septiembre de 2008.

4.4 *Petu Vet Komis*: El primer presidente municipal tsotsil de Huixtán, Chiapas

Consideré importante agregar aquí este relato dado que tiene estrecha relación cronológica con los sucesos que se incluyen en el presente capítulo aunque en términos estilísticos rompe un poco con el orden que guarda el presente apartado.

Con frecuencia en las investigaciones sociales, los contextos históricos son ampliamente documentados olvidando casi por completo que en esos contextos son ciertos actores quienes posibilitan algunos de esos cambios sociales. Un ejemplo para el altiplano chiapaneco es el personaje *Juan Pérez Jolote* cuyo protagonismo recupera Ricardo Pozas (1979), donde nos señala desde una perspectiva antropológica, la importancia de tener en cuenta a ciertos actores claves incluidos en algunos procesos sociales, pues en ellos, podemos encontrar otros elementos importantes para explicar contextos y el entorno social de los actores claves que apoyan en el tema que se investiga. Teniendo en cuenta esta referencia, para la presente tesis pensé importante incluir la historia de vida (Ponce y Báez, 1988) de un importante personaje tsotsil huixteco; mismo que fue referente inesperado durante la realización de las entrevistas y charlas realizadas para el presente trabajo sobre el municipio de Huixtán, y cuya frecuente mención hizo necesario incluirlo un acápite específico para visibilizar su importancia sobre quién fue el primer presidente municipal indígena del municipio de Huixtán. El relato que se presenta a continuación es una narración proporcionada mayoritariamente por Nicolás Moshán Ton, quien afirmó ser pariente (sobrino) de Pedro Huet Gómez. Hecha la aclaración, presento el siguiente esbozo.

Su nombre era Pedro Huet Gómez. En Huixtán le decían *Petu Vet* (Pedro Huet). Era de *K'ana*, una pequeña comunidad ubicada en los alrededores de lo que es en la actualidad el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*) en el municipio de Huixtán⁸⁷. Era campesino y “mozo” como los demás. Fue militar y después volvió a dedicarse al campo hasta su participación en la demanda de tierras ejidales a mediados de la década de 1930, donde

⁸⁷ Es importante mencionar que otros autores han precisado que Huixtán antiguamente recibía el nombre de *K'ina*, es probable entonces que tanto *K'ina* como *K'ana* pudieran referir a un mismo lugar, situado en las proximidades de la actual cabecera municipal y el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*) (Salmerón, 1964; Calnek, 1989).

le otorgaron el cargo de ser el primer *comisariado ejidal* del municipio del ejido que llamaron Lázaro Cárdenas en distinción al General Lázaro Cárdenas del Río quien repartió por primera vez tierras ejidales en el municipio⁸⁸.

En una ocasión Pedro Huet contó que mientras ‘había guerra’ lo detuvieron en medio del camino cerca de su comunidad, el antiguo *K’ana*. En esa entonces, los *kaxlanes* (ladinos) rumoraban que había personas que comenzaban a decir que ‘querían tierras’ pero no había nada todavía. Era ya una preocupación para los ladinos por miedo a que los hermanos tsotsiles les quitaran sus tierras. Sin embargo, Pedro Huet, ni estaba interesado en las tierras porque aún era muy joven y no tenía familia. Pero aunque él no estuviera interesado, seguramente así lo habían supuesto los ladinos. Y un día lo vieron en el camino y estaban pendientes, vigilándolo pues, y en una ocasión lo apresaron y se lo llevaron sin decir nada. No se supo quiénes fueron los que se lo llevaron pero eran *kaxlanes*.

Como antes no había cárceles en el municipio de Huixtán, y éste había sido detenido porque según los ladinos era quien tuvo intenciones de ‘quitar tierras’, fue obligado a servir en el ejército federal durante la guerra, la Revolución. Ese fue su castigo, ser soldado, entonces se lo llevaron como soldado. Según contó después, estando en ‘la guerra’ fue muy duro para él. No sabía nada al principio, ni siquiera español. Al principio dijo que no entendía los mandatos. Sólo cargaba cosas, lo llevaban de un lado para otro. Lo regresaban, lo traían y así por mucho tiempo, ese era su trabajo. Hasta muy después le dieron su escopeta, su ‘30-30’ también. Decía también que tuvo muchos compañeros, algunos regresaron con él, otros se quedaron muertos o se quedaron a vivir en otros lugares donde habían estado. Lo que él no sabía era que iba a regresar. Eso contó. Cuando supo que podía regresar a *K’ana*, no lo dudó, y se vino quien sabe desde dónde. En su relato, contó que su recorrido por el país fue extenso; decía que pasó más allá de la ciudad de México. Conoció a los villistas, zapatistas y gobiernistas [*yabat kobierno* en tsotsil]. Había ido lejos y se regresó desde lejos,

⁸⁸ Gran parte (aunque no únicamente) de este relato fue reconstruido gracias a lo que su sobrino nos contó durante una entrevista en su natal Lázaro Cárdenas (Chilil). Entrevista a Nicolás Moshán Ton. 83 años, Ejido Lázaro Cárdenas (Chilil), Huixtán, Chiapas, abril de 2012. Agradezco también las narraciones del profesor Guillermo Nolasco, así como las memorias de Diego Álvarez Vázquez y Antonio Trejo.

pensando tal vez que no llegaría a su tierra otra vez, a *K'ana*. Al final regresó con su gente, con algunos con quienes se había ido años antes ¡Saber cuánto tiempo tardó, pero regresó!

Como la distancia era muy larga para regresar desde donde ellos estaban, se quedaban algunos días en otros lugares para comer y para dormir. Contó también que durante esos días, en el camino se encontraron con algunos soldados ‘los contras’, el enemigo les decían que no se regresaran, que se fuera con ellos. Si ya sabían utilizar la escopeta y otras cosas, no deberían regresar ¿para qué? Pero se negaron, dijeron que no muchas veces. Tal vez fue así porque no los dejaba su general o tal vez, porque sí querían regresar a su tierra.

Al poco tiempo Pedro Huet llegó a Tuxtla, pero cuando llegó muy cerca de donde está situada la capital del estado, se enteraron que había problemas, que había empezado otra guerra. Habían problemas entre unos pinedistas [*pinerista*], mapachistas [*mapach*] y carrancistas [*Carrancista*] y no sé cuantos más, villistas, creo que también, eso supieron. Él dijo que no tuvo miedo porque venía de otra guerra, sabía cómo era la guerra. Por eso se metió, se fue a la guerra otra vez, cuando ya estaba cerca de llegar aquí, a Huixtán.

Tiempo después, ya siendo viejo, solía contar un poco sobre la batalla que libró en contra de *los pinedistas*, cuando él y sus compañeros les ganaron en una batalla, que duró varios días en medio de las montañas de Ocosingo. En esa ocasión, dice que ya andaban cansados, habían sido varios días, tenían hambre y tenían poco que comer. La desesperación y el cansancio entre sus compañeros también era otra cosa que poco a poco los iba desanimando, los iba matando. Fueron muchos días con carencias de todo; de comida, de armas, de gente. Al final casi nadie estaba con ellos, con quienes había ido. Contaba que hubo muchos muertos en aquella batalla, porque su general no sabía cómo vencer al enemigo al que combatían, les disparaban ciegamente, porque desconocía las montañas donde se estaban enfrentando⁸⁹.

⁸⁹ Este breve relato tiene que ver con la guerra entre pinedistas y carrancistas (gobiernistas) que duró 14 días (13-27 de abril de 1918) en la zona montañosa de Ocosingo para lo cual, los pinedistas (terratenientes) habían construido 12 fortines en distintos lugares aledaños uno de los cuales se erigió en Ocosingo, la misma que en este relato fue tomada (el día 27 de abril) por los carrancistas, y cuyos

Según su narración, un día el general le dijo, quien sabe a qué distancia, llamó a Pedro Huet para que se posicionara en un cerro (porque todos estaban ubicados en diferentes partes de la montaña) quién sabe que distancia estaría cada cerro, pero desde allí se veían unos a otros con ‘sus aparatos’ (¿binoculares?) e instalaban banderas de quién sabe qué colores (porque tenían de diferentes colores). Después de posicionarse, tocaban sus cornetas para iniciar la batalla, pero al terminó de ésta sin ver muchos resultados, Pedro Huet y algunos de sus compañeros le dijeron al general: ‘general vamos a morir porque no los podemos ver, no los podemos localizar, y ellos en cambio sí nos ven con su ‘larga-vista’ desde su fortín [*portín*]’. Según Pedro Huet, el general se preguntaba por qué no podía localizarlos, pensaba que lo único que había que hacer era apuntar bien, no entendía por qué no los distinguía, no veía al enemigo. Estaba bien posicionado el general (porque luego, ‘los contras’ iban bien armados, tenían escopetas, cañones ‘larga-vista’ y quién sabe qué otras cosas, en cambio los gobiernistas [*yabat kobierno*] no tenían casi nada, sólo escopetas y machetes⁹⁰). Si usted quiere, propuso Pedro Huet a su general (como él sabía, había sido soldado había aprendido la forma cómo trabajaban los soldados y sus demás compañeros de trabajo), le dijo a su general: ‘si usted quiere probamos algo, si yo puedo voy a localizarlos y si no definitivamente será el último día que viviremos’. Su general le dijo: ‘está bien, vamos a probarte’. Entonces nivelaron bien su aparato y ‘tuuuu, tuuuu, tuuuu’ sonó la corneta y sacaron la bandera de color, y entonces Pedro Huet dijo: ‘¡vámonos!’’. Salieron del fortín en dirección al escondite de ‘los contras’ y todos fueron a cercar al enemigo hasta que los vencieron. Se escondieron un rato después de la batalla, hasta que ya no escucharon más ruidos de disparos⁹¹.

soldados eran en su mayoría indígenas alteños (Moscoso, 1987: 121-144). Cabe decir, que otro de los fortines más importantes se encontraba resguardando la ciudad de Comitán, donde años más tarde algunos otros pinedistas serían cercados por los carrancistas. Asimismo, el relato aquí retomado –a diferencia de lo narrado por Prudencio Moscoso (1987) desde una perspectiva favorecedora a los pinedistas-, ofrece una visión desde la participación de los indígenas del altiplano central de Chiapas, en este caso, de un tsotsil llamado Pedro Huet que “simpatizó” y luchó con el gobierno, con los carrancistas en contra de los terratenientes pinedistas.

⁹⁰ Mientras los pinedistas contaban con cañones, “30-30”, armas “40”, escopetas, máuseres, rifles y Lanzabombas, los carrancistas iban muy mal armados (Moscoso, 1987: 136).

⁹¹ Según Prudencio Moscoso (1987: 130) “...diariamente cuando eran las cinco de la mañana, las cornetas gobiernistas comenzaban a tocar diana en su línea de fuego, al cesar las cornetas empezaban las descargas

Posteriormente contó Pedro Huet, que después de aquella batalla se escuchó el silencio total, el enemigo ya no respondió el ataque, los cañones que llevaban ‘los contras’ cesaron, todo estaba en silencio. Esperaron y esperaron en sus posiciones durante algunas horas para ver si ‘los contras’ daban batalla todavía, pero ya no hubo quien sacara las banderas ni las cornetas, dejaron de escucharse las voces, sólo escuchábamos pasos y relinchidos de sus caballos (porque ellos tenían buenos caballos, no andaban a pie como los otros, los compañeros de Pedro Huet). Entonces Pedro Huet dijo: ‘general creo que hemos vencido, vamos, juntemos a todos los compañeros y vamos ver cómo está la gente [los contras]’. El general respondió: ‘está bien Pedro, ve a ver cómo están para regresarnos pronto’. Como ‘los contras’ estaban lejos todavía, los cerros desde donde se vieron estaban lejos, se fueron a caballo que les prestó el general, se fueron por un camino que conocía muy bien Pedro Huet. Cuando llegaron al ‘fortín’ [*portín* en tsotsil] enemigo, que era más o menos del tamaño de una casa, construida con piedras grandes, gruesas, de las más duras para que aguataran creo, se dieron cuenta de que dicho fortín estaba muy bien construido. Éstos eran grandes, como casas de los *kaxlanes*, tenían caminos que ellos mismos habían hecho para llegar hasta allá arriba, sin problemas. Cuando Pedro Huet y sus compañeros vieron el lugar donde se escondían, el fortín, y vieron que no había nada, sólo unos muertos, las cosas tiradas y los caballos, solo entonces Pedro Huet mandó traer al general, y cuando éste llegó al fortín le dijo a Pedro: ‘gracias a dios que sabías cómo llegar, que los pudiste ver, que bueno que conoces el camino y pudiste localizarlos, porque de haber sido yo solo, seguro no hubiera podido encontrarlos nunca, no lo alcanzaba a ver’, así le dijo su general según lo narrado por Pedro Huet. Después de eso, ya solo recogieron todas las escopetas, las pistolas más chicas, las cajas con balas nuevas y como ‘los contras’ tenía varios caballos

sobre de fusilería y la ametralladoras sobre los diferentes fortines y duraba esta ataque casi todo el día. Siempre comenzaban los toques de corneta y el combate...”.

con los que subían al fortín⁹², los agarraron para cargar las cosas que habían recogido y con todo eso regresaron a Tuxtla a entregar todo ‘al mero jefe’⁹³.

Pedro Huet contó que allá en Tuxtla le dijeron: ‘bueno Pedro, gracias a dios no nos morimos y pudimos derrotarlos. Ahora, serás el encargado de la oficina porque ya me voy, tú quedarás como jefe. No saldrás, tan sólo harás pequeños mandados por acá cerca, yo regresaré a México. Te entrego esta oficina, y te buscaremos un secretario para que te ayude a saber qué es lo que se necesita’ le dijeron. Y Pedro Huet respondió: ‘no, no gracias quiero ir a mi tierra, quiero regresar a *K’ana*’. Y le volvió a decir otro compañero: ‘pero ya has podido llegar aquí Pedro, mejor quédate, el jefe te está dando un buen trabajo’. Pese a las propuestas realizadas, Pedro Huet finalmente decidió no quedarse a ocupar ningún cargo y regresó nuevamente a *K’ana* aunque ignoraba si iba a ser definitivo⁹⁴.

Cuando acabaron con los mapachistas y los pinedistas se acabó también la guerra y vino después Lázaro Cárdenas, ‘el general Lázaro Cárdenas’ le decía Pedro Huet. Cuando el general hizo su campaña para presidente de México, dicen que vino a Chiapas (no llegó aquí a Huixtán) pero si vino a Chiapas. Luego nos enteramos que él había visto cómo vivíamos los indígenas y que no le gustó al general, y que por eso dijo que si ganaba nos iba ayudar. Pero hasta allí quedó.

Según su historia, al poco tiempo de regresar a *K’ana*, Pedro Huet se enteró de que estaban dando tierras aquí en el municipio. Supo también que la gente que vivía cerca de *K’ana* (que ahora se llama *San Miguel, Chij Ton, Bochilte, La Era*) se estaban organizando para solicitar tierras, corrió rápido el rumor. A su regreso a *K’ana*, él era muy conocido, fue invitado inmediatamente por el presidente municipal que era un ladino, que se llamó Adolfo López, era muy buena persona y vivía allí en la cabecera municipal, pero tenía un ranchito aquí cerca en lugar que se llama *Ch’ixtik*. Él y Manuel

⁹² En la narración de Moscoso (1987: 141) se puede leer: “Fue tal la sorpresa de los defensores [pinedistas] que huyeron dejando las posiciones en poder de los rebeldes [carrancistas/gobiernistas], y perdiendo cerca de doscientos caballos que éstos aprovecharon en su salida de Ocosingo”.

⁹³ Entrevista a Nicolás Moshán Ton. 83 años, Ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Huixtán, Chiapas, abril de 2012); Nicolás Cruz Sántiz, 92 años, (originario de *Ya’alk’uk*), San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 27 de Agosto de 2008.

⁹⁴ Entrevista a Nicolás Moshán Ton. 83 años, Ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Huixtán, Chiapas, abril de 2012.

Icó, otro hermano tsotsil le fueron avisar a Pedro que: tenían que hacer una reunión: ‘hay que reunirnos -decía- hay que obedecer el mandato del general Cárdenas, dile a tu gente para que también participen en la reunión allá, en San Cristóbal, vayan a escuchar también lo que dicen’, dijo. Entonces, las personas que vivían cerca de *K’ana*, se organizaron y fueron a la reunión, también iba con ellos Pedro Huet y Manuel Icó, éste último era un joven que decía ser sindicalista [*sinticato* en tsotsil] y trabajaba en la presidencia⁹⁵. Al final, ambos fueron elegidos como representantes de las comunidades para ir solicitar el ejido “Lázaro Cárdenas”, el que ahorita se llama *Chilil*⁹⁶.

Pedro y Manuel, se fueron como cinco o seis meses, nadie sabía si fueron a San Cristóbal o llegaron hasta México, pero fueron a recibir indicaciones del general Cárdenas. Es lo que contó Pedro Huet, porque cuando ambos regresaron indicaron a todos que se reunieran en grupos de 15 ó 20 personas para que conformáramos un ejido. Que reuniéramos tales cantidades de gente aunque fueran jóvenes que no tuvieran familia, para que también se integraran al ejido que ese era el mandato del gobierno. Vino más gente esta vez durante la reunión, vinieron de lugares como *Ya’alk’uk* y los cercanos a *K’ana* aún recuerdo cuando estaban hablando la posibilidad de pedirle sus tierras a unos ladinos que tenía no sé exactamente cuántas caballerías, cerca de *K’ana*, allí Pedro Huet dijo que no había que pedir permiso sino había que tomar las tierras ‘porque si no, no lo van dejar’. Era listo ese Pedro Huet⁹⁷.

No pudimos quitar ninguna caballería porque no llegó el acuerdo. Algunos tenían miedo y no entraron para tomarlas, aunque después si conseguimos las tierras para el

⁹⁵ Probablemente esto sea referencia de lo planteado páginas antes (García de León 2002: 409; Rus, 2004c: 260) cuando en el año de 1937 fueron “elegidos” varios jóvenes para conformar el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) en un lugar llamado Las Maravillas en Chiapas; todos ellos seleccionados entre los jóvenes escribanos que Erasto Urbina había asignado pocos meses antes a aquellos Ayuntamientos. Manuel Icó pudo haber sido uno de estos jóvenes escribanos pues, de acuerdo a los relatos, ya laboraba en el Ayuntamiento municipal. Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; Nicolás Moshán Ton, 83 años, Ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Huixtán, Chiapas, abril de 2012.

⁹⁶ Según lo documentado por Frank C. Miller (1959) el primer ejido en Huixtán fue Yalcuc no Lázaro Cárdenas como asevera el presente relato.

⁹⁷ Nicolás Cruz Sántiz, 92 años, *Ya’alk’uk*, Agosto de 2008; Pedro García Ch’ixna, Colonia Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008; P. H. M., 88 años, Colonia *Ch’en P’il* municipio de Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008. Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; Rogelio Trejo Álvarez, 83 años de edad, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012. Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

ejido con la ayuda de don Erasto Urbina. Él mandó dos ingenieros, vinieron rápido a medir el terreno, recorrieron a caballo el terreno dos muchachos acompañados de Pedro Huet, hicieron un mapa y luego nos entregaron una copia. Lo mismo hicieron con el municipio, los ingenieros recorrieron todo el municipio para poder hacer un mapa, para saber dónde terminaba nuestro municipio. Y como Pedro Huet fue quien acompañó a los ingenieros y era el que más conocía, allí fue donde encontró su cargo y lo dejaron como *comisariado ejidal*. Todo eso era lo que contaba.

Después de aquella reunión, se organizó a la gente en todo el municipio, formaron grupos, hicieron mesas directivas, agentes, comités de educación, todo se comenzó a organizar. Cambió, ya no era como antes la gente comenzó a comunicarse con otras comunidades, Pedro Huet, fue a ayudar a las personas como *Joyonch'en*⁹⁸ para que pudieran hacer su ejido. Así es como se logró conformar el ejido, aunque los ladinos siguieron aquí en Huixtán.

Como el mandato del general Cárdenas también decía que si éramos más indígenas en nuestro municipio, nosotros debíamos de ser el gobierno, por eso fue que Pedro Huet, dijo 'hay que sacar a los *kaxlanes* (ladinos) del gobierno para que las comunidades puedan gobernar un año cada uno', y como él mismo era el comisariado, lo conocían todos y además hablaba muy bien el español, no era 'tartamudo', no le salían mezcladas las palabras (mitad tsotsil y mitad español). No. Hablaba como un ladino, era un ladino completamente, sólo que más chaparro. Por eso lo propusieron para que él fuera el presidente municipal, y después quedó él como primer presidente indígena de Huixtán. Así fue como se hizo presidente Pedro Huet Gómez⁹⁹.

Entonces los presidentes se elegían por un año nada más, pero Pedro Huet no pudo terminar su periodo de gobierno, pero eso no importó porque desde entonces el gobierno 'siguió siendo de nuestros hermanos, puro indígena, puro indígena quedó. Así

⁹⁸ Actualmente Colonia Adolfo López Mateos. Entrevista con Pedro Huacash Moshán, 88 años, Colonia *Ch'en P'il* municipio de Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008.

⁹⁹ Nicolás Cruz Sántiz, 92 años, *Ya'alk'uk*, Agosto de 2008; P. G. C., Colonia Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008; P. H. M., 88 años, Colonia *Ch'en P'il* municipio de Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008. Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; R. T. A., 83 años de edad, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012. Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

hasta ahorita'. Los *kaxlanes* (ladinos) al principio no querían salir del *Kavilto* [edificio municipal], no, pero con el tiempo se tuvieron que acostumbrar porque desde entonces ya no hay ladinos en el gobierno del municipio. Tiene tiempo que no hay ladinos en el gobierno.

Por eso decimos que Pedro Huet era un hombre inteligente, 'era chingón' así chaparro y gordo. Muy activo, dinámico, casi siempre andaba callado y tenía un carácter muy fuerte eso sí. Casi nadie podía hablar con él y cuando estaba ebrio menos. Como él había sido militar, siempre andaba con su '30-30' [su escopeta] al hombro y a veces disparaba al aire, para él eso era como un juego al que estaba acostumbrado. Los ladinos casi ni querían hablar con él porque le temían, lo respetaban un poco y nosotros evitábamos cualquier problema con él. Su forma de ser creo que le ayudó para hacer lo que hizo, porque como no tenía miedo, sabía hablar bien en español con los ladinos, traía documentos, en cambio nosotros 'tartamudos, indios' nos decían los cabrones ladinos y, pues así no podíamos. Ni siquiera conocíamos cómo era, o con quién ir para arreglar un problema. En cambio Pedro Huet sí sabía, conocía a los 'meros jefes, al manda más' los conocía, hablaba con ellos, por eso pudo hacer todo eso.

Sumario

El presente capítulo considero guarda una vital importancia porque da cuenta de la situación de los pueblos indígenas durante el siglo XIX. Pues de acuerdo a los datos aquí plasmados, hay que resaltar que lejos de los planteamientos académicos generalizados que han mitificado y esencializado a los pueblos indígenas, he dado cuenta de que éstos han estado plenamente insertos en los procesos políticos y económicos amplios. Desde su relación formal con la población ladinos/mestiza así como su relación con la economía local y regional, pasando con su relación jurídica con las instituciones del Estado para defensa y recuperación de la tierra como propiedad privada.

Así, las directrices que argumenta el capítulo son dos principalmente. La primera de ellas encaminada a explicar el proceso de cambio y resignificación que tuvo el Cabildo Colonial durante el siglo XIX tras la instauración del Ayuntamiento Gaditano en el altiplano central de Chiapas. Asimismo, cuando se produjo la desindianización de

dicha institución quedando en manos de los ladinos/mestizos durante el siglo XIX hasta inicios del siglo XX. En segundo término documenté cómo se llevó a cabo la nueva reindianización del gobierno municipal, durante la coyuntura Cardenista en el primer a fines de 1930 en el siglo XX. En ambas directrices, sostengo una visión que permite articular procesos políticos locales como amplios para explicar los cambios y persistencias en el gobierno municipal huixteco. Para realizar este análisis, fue necesario retomar algunos procesos iniciados durante el siglo XIX hasta llegar al siglo XX con el Cardenismo y el posterior reparto agrario.

Adicionalmente, el capítulo muestra la importancia medular que mantuvieron las relaciones entre indígenas y no indígenas en Huixtán. Así, de acuerdo a los datos que presento en este apartado, las divisiones políticas de la época, en Huixtán, fueron mucho más allá de la dicotomía indio-ladino, al incluir alianzas y rupturas interétnicas para resolver y negociar asuntos políticos en el municipio.

CAPÍTULO 5. LA DESINDIANIZACIÓN POR ASIMILACIÓN DEL AYUNTAMIENTO MUNICIPAL EN HUIXTÁN

El presente capítulo, tiene como objetivo central examinar el proceso que condujo a la desindianización del Ayuntamiento Municipal como resultado de políticas asimilacionistas e integracionistas en Huixtán. Este periodo inicia, a mediados del siglo XX con la instauración del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista (CCT-T INI) en la cabecera regional San Cristóbal de Las Casas; institución que desde entonces daría soporte económico, político e ideológico asimilacionista/modernizador a las autoridades municipales. Aunque el Ayuntamiento Municipal permaneció en manos de los tsotsiles desde 1938; se produjo en éste una suerte de vaciamiento de la “indianidad” del Ayuntamiento por una radicalización en un perfil laico, rompiendo todo tipo de vínculo con los “cargos tradicionales” que habían tenido un origen Colonial (Lenkersdorf, 2001) pero que en el transcurso del siglo XIX habían sufrido importantes resignificaciones (Prokosch, 1973; Rus y Wasserstrom, 2008; Burguete, 2011) como sucedió en Huixtán. Ocurrió entonces que el gobierno indígena se fragmentó entre las comunidades, quienes mantuvieron vivo el “núcleo duro” (López Austin, 2001) de la cosmovisión ancestral lejos de la cabecera municipal.

Asimismo, el capítulo documenta ampliamente, otros factores (políticos, económicos y religiosos) que combinados con las acciones indigenistas/asimilacionistas suscitaron cambios importantes en Huixtán que fueron mucho más allá de la dicotomía indio-ladino. Así, la temprana re-evangelización llevada a cabo por los misioneros evangélicos norteamericanos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y la inmediata incursión de los teólogos de la liberación (la pastoral liberadora a partir de los 70's) en el contexto de la *II Conferencia General de Episcopado Latinoamericano* de 1968, sumadas a la agudización de la economía ladina local (la baja en el precio del trigo) derivada de la apertura del mercado regional y las reformas políticas neoliberales llevadas a cabo desde inicios de la década de los 80's, fueron factores que socavaron de manera definitiva a la estructura de gobierno indígena municipal (Burguete, En prensa) hacia 1982 en el municipio huixteco. A esto hay que agregar que como resultado de la

acción indigenista una nueva generación de líderes indígenas (profesores), fuertemente politizados bajo preceptos indigenistas modernizadores culminó esta etapa de transformaciones.

Es importante decir que todos los factores religiosos y políticos compartían una visión “civilizadora/modernizadora” para los indígenas. No obstante, cada uno tenía un objetivo particular, al conjuntarse los objetivos particulares en cierto periodo histórico, éstos devinieron en un cambio sociocultural de mayor envergadura en la región.

5.1 El municipio como entidad sociocultural

En este contexto de las transformaciones desde fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, la institución municipal había vivido distintos procesos de elaboración y reelaboración sobre demarcaciones indígenas definidas desde la época colonial en el siglo XVI y más tarde cada cambio condujo a reacomodos durante el México posrevolucionario, en las sociedades pluriétnicas y, lejos de tomarse tan sólo como la categoría político-administrativa local del Estado, o como la “unidad mínima de gobierno”, ésta pasó a conformar también importantes bases identitarias socioculturales (Aguirre, 1991 [1953]: 55).

Estos cambios y adecuaciones fueron observados por el antropólogo y principal conductor del indigenismo; Gonzalo Aguirre Beltrán. El municipio que para el indigenismo asimilacionista era una herramienta político-ideológica fundamental, ya que desde allí se buscaba la homogeneización de la cultura nacional y la integración de los indígenas a ella. Pero el municipio no ha sido, no fue, y no es un espacio de intervención únicamente, sino también de resistencia y persistencia, y esto se observa no sólo en Huixtán, Chiapas o México, sino para el resto de América Latina. Respecto a este punto Araceli Burguete (2011) apunta:

El municipio adquirió tal importancia en las configuraciones étnicas de finales del siglo XIX que los gentilicios aplicados a los indígenas de los diversos municipios y reconocidos por todos los demás, así como por ellos mismos, eran tomados de los nombres de los propios municipios al estilo español [...] La indianización del municipio durante todo el siglo XIX, y primer tercio del siglo XX, hizo posible otra vez la

configuración de nuevas territorialidades étnicas, así como la reinención del autogobierno indígena (Burguete, 2011a: 54).

Este planteamiento puede coincidir con las observaciones del etnólogo Frank Charles Miller (1959) en Huixtán, quien afirmó que los habitantes (indígenas y ladinos) del municipio de Huixtán tienen fuerte apego a la demarcación territorial municipal y que sin diferencia étnica aparente entre sí se autodenominan “huixtecos”. En este sentido escribe:

Por otra parte la cultura Huisteca ocupa sólo alrededor de la mitad de la zona de Huixtán pero la unidad a la que conceden lealtad primaria es al municipio [...] de acuerdo a la percepción india, el municipio es la mayor unidad social que sirve para identificar a un ‘pueblo’. Los indios reconocen su identidad común frente a los ladinos, pero la unidad a la que conceden lealtad primaria es al municipio. Los indígenas se piensan así mismos como Huistecos primero, como indios después, y no todos se consideran mexicanos (Miller, 1959: 8-9, T. del A.).

Esta noción de identidad de los indígenas huixtecos con el municipio que planteó Miller (1959) son reconocibles fuertemente en el contexto actual (2013). Desconocemos las razones por las que Miller realizó esta afirmación. Sin embargo, esa explicación puede dar cuenta de que para el siglo XX el municipio, en efecto, había adquirido una importancia mayor en este municipio altiplano central chiapaneco. Esta tendencia se observó también en otros casos como las identificadas por Sol Tax (1997) para el altiplano de Guatemala.

Sin embargo, en la actualidad, esta relación entre la identidad y el municipio, entre los habitantes *huixtecos* (sean tsotsiles, tseltales y ladinos) se van reforzando. En el caso de los ladinos existe un factor especial: ahora también comienzan a reconocer una segunda raíz: la indígena. Antes de ello, se asumían como descendientes de los criollos. Esto puede explicarse en parte en que hoy día con la reafirmación política indígena; lo indígena ha logrado en los últimos años, mayor aceptación social. Además que en la actualidad los indígenas gozan de derechos que los hijos e hijas de los ladinos huixtecos también aspiran para sí. Aquella idea de que los ladinos eran hijos puros de españoles o

criollos quedó atrás. Así lo pude constatar en algunos testimonios. En este sentido, la relación entre identidad y territorio municipal no se dan a través de la lengua únicamente, sino circulan también a través de la historia y el territorio (Fábregas, 2012).

Otra cuestión es la presencia cada vez mayor de los tseltales dentro de la demarcación municipal y el decrecimiento demográfico de los ladinos. Existe una fuerte tendencia hacia la *tsotsilización* y *tseltalización* demográfica de la cabecera y del municipio. En general, se observa una suerte de (re)apropiación del espacio territorial, lo que ha hecho posible que el sentimiento de identidad sociocultural con el municipio sea más estrecha; pues si bien aunque tsotsiles y tseltales no son exactamente lo mismo en términos socioculturales y lingüísticos, según Agustín Romano (2002: 130) es posible encontrar marcadas similitudes y estrecha relación entre ambos grupos al tratarse de los tsotsiles y tseltales huixtecos, quienes de por sí tiene más similitudes que diferencias.

En este sentido, es importante notar que la relación entre tsotsiles y tseltales de Huixtán no se trata de una relación nueva, pues geográficamente Huixtán está situado en el corazón del área tseltal en el macizo montañoso central chiapaneco, lo que sin duda ha dado pie a que a lo largo de su historia éste haya tenido importantes relaciones sociales que permitieron el contacto y diálogo permanente y estrecho con los tseltales de la región; sea la vida cotidiana, en cuestiones religiosas, en el comercio y en abundantes casos de matrimonio. Así, el contexto heterogéneo y dinámico y de persistencia en Huixtán fue lo que llamó nuestra atención para tratar brevemente este aspecto, donde el municipio aparece como una fuerte entidad sociocultural en una sociedad pluriétnica contemporánea. En este sentido, es pertinente el planteamiento de Frederik Barth (1976) sobre la importancia de las fronteras étnicas para comprender las configuraciones étnicas y su persistencia.

5.2 Las Misiones Culturales y la Acción Indigenista

Como antes vimos, el Cardenismo había impulsado inicialmente cierta acción “indigenista radical” aunque este no perduró por mucho tiempo y no fue sino después de concluido el periodo (1934-1940) que retornaría con mayor brío. Hasta entonces el indigenismo impulsado por el gobierno del estado quedaría varado en su relación con los

indígenas y ésta no se retomaría oficialmente sino hasta después de iniciada la década de los 50's con la acción indigenista federal del Instituto Nacional Indigenista (INI).

A fines de la década de 1940, los municipios y comunidades indígenas habían permanecido en parcial olvido, situación que permitió que ciertas instituciones retomaran muchas de sus responsabilidades y tareas internas. El fin del cardenismo en ese año sólo significó un cambio en sus programas de desarrollo, modernización y de unidad nacional alentados por ideario posrevolucionario de la época. Así, las políticas *indigenistas* que se habían desarrollado durante el cardenismo adquirieron renovados enfoques asimilacionistas que permitieron su aplicación en los municipios indígenas del país y de la región Altos. Hay que decir que el gobierno federal mantenía trabajos constantes de escolarización para la castellanización de las comunidades indígenas donde se habían construido escuelas y con frecuencia, se impartían talleres para la producción y siembra en el campo a través de *Las Misiones Culturales*, dependencia instaurada antes del periodo de Plutarco Elías Calles (1924-1928) cuyo propósito básico era promover la mejora de la vida campesina a través de educación; cultural, física, agronómica, agrícola y de salubridad (Aguirre, 1992: 88), buscando el cambio cultural:

La primera Misión [en Chiapas] se estableció en 1920 en Huixtla, en la rica zona del Soconusco; la segunda en Berriozábal –en 1927- cabecera municipal del mismo nombre, colindante con Tuxtla Gutiérrez y la tercera, en 1933, en Cintalapa. En 1935 se creó, en el municipio de Ixtapa en la zona tzotzil, una misión permanente, la cual atendió fundamentalmente a la cabecera municipal mestiza (Romano, 2002: 321).

En este contexto, el altiplano chiapaneco y el municipio de Huixtán también fueron sujetos de *Las Misiones Culturales*:

...estuve trabajando como misionero, en Misiones culturales del gobierno federal, o sea es... fue agricultura y ganadería. En ese tiempo no había comunicación con Huixtán, estaba la carretera en terracería, era una brecha y se quedaba uno atascado aquí donde está la fábrica de muebles, en el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), allí se hacía una gran laguna de agua [...] Se tenía que cuadrar 2 comunidades: centro de trabajo y zona de trabajo, por ejemplo, cabecera municipal de Huixtán era mi centro de trabajo y zona de

trabajo eran dos comunidades grandes como *Chempil* y una más pequeña, una zona de influencia, o sea que influye uno laborando pero ya no diario, sino una vez por semana, dos veces por semana, una vez por quincena o dos veces por quincena [...] Nuestro objetivo en la misión era capacitar, dar capacitación para el trabajo. O sea capacitación para que la gente trabaje, agarre un oficio, por ejemplo como carpintería, albañilería, trabajo social (agricultura y ganadería), enfermería nomás primeros auxilios no manejo de medicamentos no manejos de hacer operaciones, nada más primeros auxilios. Abarcaba también reforestación, regalábamos unos arbolitos para sembrar, o sea que era muy extenso pues. Funcionaba, Chiapas tenía muchas Misiones Culturales, Chiapas tenía 26 grupos, mientras en otros [estados] tenían solo diez [hacíamos] hora social comunal, era digamos en la cabecera en el parque, en el centro, la gente del parque del centro sólo asomaban la cabecita mirando que estamos haciendo, los llamamos ‘vengan, vengan a participar’ y la gente de cabecera los mestizos y ahora la comunidades, no. Nos decían ‘yo no tengo tiempo, voy a cuidar mis toros’, les decíamos ‘en la tarde, vengan les vamos a enseñar a leer y escribir’ y decían ‘no puedo’. Dos o tres tenía yo en mi grupo, con muchas dificultades, la gente no le entraba a nada (Miguel Ángel Martínez Ramiro, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012).

Asimismo un ladino huixteco nos comentó:

Vino un grupo que le llamaban la misión cultural, venían maestros de diferentes lugares y con la misión de enseñar también albañilería, carpintería, bordado, música y esa era la comisión que tenían, que tuvieron los maestros, pero el director nos convocó a una junta [...] para que viniéramos que opináramos sobre qué se podía hacer podía hacer en beneficio de pueblo. Una de las ideas que él tenía era de que todos los habitantes del pueblo se dieran a la tarea de juntar la basura, de barrer sus calles; eso era lo que él propuso, y luego enseñar el por qué. Puso láminas para ver... que era muy necesario que en las casas hubiera higiene y para saber qué daños ocasionaba al organismo al estar viviendo en un lugar des-aseado y luego para las gentes que no sabían todo eso (Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012).

Si bien este modelo pareció no tener grandes logros no sólo en Huixtán sino de manera general en el país (Romano, 2002), el modelo de estas *Misiones* permitió que las políticas indigenistas, hicieran adecuaciones, que hicieran viable sus objetivos y

aplicación (Köhler, 1975: 222). Treinta años después, el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil del Instituto Nacional Indigenista (CCT-T del INI) (a partir de 1951) pondría en práctica con metodologías novedosas muchos de estos programas que antes no habían logrado su objetivo asimilador:

Las sociedades indígenas que logran sobrevivir al impacto de la Conquista y de la colonización son aquellas que se reducen a los sitios aislados e inhóspitos, a las regiones donde el desierto o el bosque hacen inatractivo el establecimiento humano en un momento en que la cultura occidental no desarrolla la tecnología capaz de vencer obstáculos de tamaño consideración [...] para llegar a esos lugares, llevando las técnicas modernas, es necesario la construcción de caminos que incrementen los contactos entre las sociedades indígena y nacional [...] es enorme e imponderable al facilitar el cambio y propiciar la transformación de las sociedades indígenas, por la ruptura del aislacionismo, al dar acceso y posibilidades de una mayor intensidad de acción a las funciones restantes implementadas por el centro coordinador para integrar la nacionalidad (Aguirre, 1991: 165).

Esta situación posibilitó la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, durante el periodo de Miguel Alemán (1946-1952), y basándose en el minucioso análisis realizado años antes por Ricardo Pozas y Julio De la Fuente en Chamula (y municipios aledaños), el 4 de septiembre de 1950, se decreta la instauración del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil (CCT-T) en San Cristóbal de Las Casas iniciando sus operaciones el 21 de marzo de 1951 (Köhler, 1975: 167; Aguirre, *et al*, 1976: 44; Romano, 2002: 216, Rus y Wasserstrom, 2008: 18) al respecto se dijo:

La correcta determinación de la ubicación del lugar en donde se instalarán las oficinas tiene particular importancia. De ella depende, en gran medida, la relación que pueda establecerse entre el Centro y la población indígena objeto de su atención pues, de localizarse en un sitio sin comunicaciones apropiadas y que no es habitualmente visitado por una numerosa población indígena, su área de acción sería muy restringida (Romano, 2002: 215).

En este sentido, se pensó que el punto de influencia del CCT-T debían ser los municipios aledaños quienes además tenían las tasas más altas de monolingüismo¹⁰⁰, analfabetismo, densidad de población, incomunicación e índices de morbilidad y mortandad, así como un ingreso económico menor per cápita (Romano, 2002: 234), estas condiciones aunada a la posibilidad de contar con “agentes de cambio” o “promotores” y la importancia geográfica que cada uno de estos municipios tuviera, hicieron posible que Huixtán se sumara a los otros diez municipios donde el CCT-T trabajaría fuertemente en cuatro principales ejes: 1) construcción de infraestructura, 2) salubridad, 3) educación y 4) producción agrícola (ganadería y agricultura) (Aguirre, 1976: 35).

La pronta organización de “promotores culturales” y de intervención en los municipios fue posible sólo con la participación de indigenistas locales como Erasto Urbina, quien en 1954 fue designado como inspector de caminos del CCT-T e hizo posible la “penetración” de municipios alteños por su comprensión de las lenguas indígenas¹⁰¹.

Si bien la instauración de vías de comunicación y de transporte en Chiapas, había sido impulsado por el gobierno federal en 1931 con la construcción de la carretera Panamericana que comunicó por vez primera a México, Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal, Zinacantán, Teopisca, Amatenango del Valle y Comitán, y que se concluiría hacia 1947 llegando hasta la frontera con Guatemala, esta vía, dejó sin comunicación a varios de los municipios mayoritariamente indígenas de la región Altos, y para el caso de Huixtán no sería sino hasta la llegada del CCT-T, quienes impulsaron la construcción de estratégicas “brechas” o “caminos de penetración” hasta el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*) en 1952, siendo ésta la primer carretera en el municipio (Wasserstrom, 1989: 209; Reyes, 1992: 72; Romano, 2002; 346; Köhler, 1975: 178).

¹⁰⁰ Vale la pena recordar que Huixtán no ha sido monolingüe, es decir, por su contexto los habitantes huixtecos hablan regularmente cuando menos dos lenguas indígenas, y en ocasiones cada vez más frecuentes, el español como tercer lengua.

¹⁰¹ Telégrafo dirigido a Agustín Romano Delgado de 3 de junio de 1954. Carpeta, Dirección-Correspondencia, 1954, No. Exp. 0018, Nombramiento, ACDI-SCLC.

La construcción de las brechas hacia ciertas comunidades indígenas “progresistas”, es decir, aquellos ejidos “no tradicionalistas” constituidos durante la reforma agraria, permitió que habitantes de municipios aledaños solicitaran sus propias vías de comunicación, esto fue lo que sucedió en Huixtán, pues si bien, la brecha solo alcanzó a llegar hasta el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*) en sus inicios, el ejido *Ya’alk’uk* constituido a escasos kilómetros, pronto demandó la construcción del propio y fue concluido cinco años después. Este mismo proceso sucedió con la instalación de los dispensarios médicos en ambas comunidades a la que se agregó otra en la comunidad La Libertad (Miller, 1959; Köhler, 1975: 261).

A la par de otros municipios, en Huixtán se echó a andar lo referente a los “campos de experimentación” que buscaba producir hortalizas y árboles frutales (duraznos, peras, manzanas y ciruelas). Es así como en el año de 1955, autoridades ejidales de *Chilil* y funcionarios del CCT-T firman un acuerdo para instalar un campo de este tipo en el municipio, que permitiría producir algunos árboles frutales para después hacerlo cultivable en todo el municipio y la región. En el documento firmado se puede leer que el terreno a utilizar para ésta y otras actividades del CCT-T en Huixtán será de cinco mil metros cuadrados, para la edificación de una “clínica y sus anexos” entre estos un campo frutícola¹⁰². Es posible situar durante 1954-1955, el CCT-T hizo más fuerte su presencia en el municipio y en la región. Se implementaron talleres de carpintería en comunidades como *Na Okil* y *Tapjá*¹⁰³, es decir, el CCT-T tuvo un acercamiento con las comunidades del centro, pero también con las comunidades más lejanas del municipio. Durante estos años, en Huixtán, Chanal y Chalchihuitán se impulsó fuertemente la

¹⁰² Oficio de solicitud de terreno, Ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), municipio de Huixtán, Chiapas, 6 de diciembre de 1955. Carpeta, Dirección, No. Exp. 0057, 1955, Asuntos indígenas, ACDI-SCLC.

¹⁰³ INI, CCT-T, Informe abril de 1954. INI, CCT-T, informe julio de 1954. INI, CCT-T, informe octubre de 1954. *Tapjá* era un rancho al este del municipio en las proximidades con Oxchuc, fue adquirido en colectividad por los indígenas allí asentados en 1955 con ayuda del Departamento de Asuntos Indígenas, después de su compra cada habitante recibió “dos hectáreas de tierras cultivables” y de inmediato construyeron casas en lo que sería el nuevo poblado, allí promotores del CCT-T enviaron apoyo y la cantidad de 111 árboles de duraznos para su cultivo. Dirección, Carpeta Dirección, No. Exp. 0040, Correspondencia enviada y recibida, 1955. ACDI-SCLC. Educación, Carpeta Educación, No. Exp. 0044, 1955, Educación informe de abril. ACDI- SCLC.

ganadería de pequeña escala¹⁰⁴, además, con la finalidad de tener un mejor aprovechamiento en las zonas boscosas de la zona (Huixtán), se instaló en *Chilil* un aserradero para la extracción de madera para la construcción de casas y de los dispensarios médicos; cabe decir, que este programa se fortaleció en 1960 al iniciarse un programa forestal en el mismo ejido:

En la zona central de los Altos, cerca de *Chilil* y de Los Llanos donde la abundante cubierta boscosa corría el riesgo de ser destruida por los chamulas y huixtecos que fabrican carbón de leña y se ha creado una explotación silvícola piloto [...] dispone de los medios necesarios para transformar el árbol en trozos y tablas y para transportar la producción a los lugares en venta [...] la producción podría ser transformada por completo en el mismo lugar, gracias al establecimiento, junto al aserradero, de los talleres de carpintería y ebanistería (Favre: 1992: 361).

También en esa lógica integracionista, con el objetivo de “crear un sistema educativo único para la población tzeltal-tzotzil del estado de Chiapas”, el 20 de enero de 1954 se celebró un convenio entre el CCT-T dependiente del INI y la Dirección de Educación del Estado de Chiapas, para coordinar las labores educativas en la región quedando ésta establecida en XIV cláusulas que en adelante, fortalecerían la presencia del CCT-T en otras comunidades no contempladas con anterioridad en el altiplano central chiapaneco¹⁰⁵. Se fundaron así, escuelas con su respectivo tanque de almacenamiento de agua, lavaderos y letrinas en algunas comunidades como: *Yolhá* (Río Florido), La Libertad, El Porvenir, *Chilil* y *Ya'alk'uk*, se fortalecieron escuelas estatales de por sí existentes en La Pila, *Jok'osik*, *Tzajalo* y la Colonia 20 de Noviembre¹⁰⁶, y en otras, se apoyó con materiales didácticos para la realización de las clases (Köhler, 1975: 276).

¹⁰⁴ En los aspectos de ganadería no tuvo el éxito esperado. Los programas aplicados eran exclusivamente para los indígenas, sin embargo, los ladinos pronto se internaron en el mercado de la compra-venta de animales que el CCT-T daba a los tsotsil y tseltales alteños. Así, se impulsó la cría de borregos Rambouillet, puercos Duroc Jersey y Hampshire así como gallinas New Hampshire. INI, CCT-T, Informe septiembre de 1954. ACDI-SCLC.

¹⁰⁵ Oficio de Convenio entre Gobierno del Estado de Chiapas y CCT-T, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, enero de 1954. Carpeta Dirección-Correspondencia, No. Exp. 0012, 1954, Gobierno del Estado, 1954. ACDI-SCLC.

¹⁰⁶ INI, CCT-T, informe mensual enero de 1954. INI, CCT-T informe mensual febrero de 1954. INI, CCT-T, Informe septiembre de 1954. ACDI-SCLC.

Hay que decir, que aun cuando los promotores culturales debían ser “nativos”, el índice de participación de los tsotsiles y tseltales huixtecos no fue el menos elevado en la historia del CCT-T, llegando a contar con sólo cuatro promotores y muy pocos estudiantes en los internados indígenas y donde también las escuelas fueron abandonadas más rápidamente. (Köhler, 1975: 184; Romano, 2002: 327)¹⁰⁷.

En esos años, observadores como Julio de la Fuente (1990) identificaban un acelerado proceso de “ladinización”; es decir evidencias del cambio cultural que se pretendía introducir con el indigenismo. En Huixtán se veían “más ladinos que antes”. Por un lado se observa una fuerte presencia ladina en las proximidades de los ejidos y de las comunidades, prácticamente estaban asentados en todo el municipio. Pese al escaso interés de los tsotsiles y tseltales de Huixtán por incorporarse a los programas del INI; sin embargo otros cambios, en el orden de lo económico, por su creciente incorporación en el mercado, favorecidos por la construcción de carreteras y la creciente aceptación y valoración de “lo ladino”, frente a “lo indígena”, dio como resultado el progresivo desarraigo cultural a lo propio indígena (como por ejemplo el abandono de la enseñanza del tsotsil y tseltal a los hijos; o el cambio de la indumentaria propia); lo que se estaba generando, entre otras cosas, un proceso cada vez mayor de *ladinización* en el municipio (De la Fuente, 1990: 143; Köhler, 1975: 162).

En este sentido, Julio de La Fuente (1990: 143) planteó que los “promotores culturales fueron quienes aceleraron el cambio” en la región. En Huixtán este mérito fue limitado, y se debía más bien a que desde años atrás, Huixtán era una frecuente ruta de comercial y de transporte entre San Cristóbal de Las Casas y Ocosingo, y en su momento, fueron múltiples y constantes las relaciones comerciales y mercantiles entre indígenas y ladinos en dicho municipio y los municipios circunvecinos tseltales (Oxchuc, Chanal y Tenejapa). No es casual que desde estas fechas, hubiese comunidades

¹⁰⁷ Según Agustín Romano (2002: 323) “El reclutamiento, iniciado en el mes de abril, pocos días antes de la creación del Centro Coordinador, concluyó en el mes de junio. Se admitieron a 45 elementos: 34 tzotziles y once tzeltales. De los primeros 14 procedían del municipio de Chamula, nueve de Chenalhó; cinco de Zinacantán; cuatro de Huixtán; uno de las Casas y uno más de Mitontic”. Asimismo, la presencia de cada vez mayor de escuelas en las comunidades, lograron la instauración de los *comités de educación*, una especie de consejo formado por habitantes de la comunidad donde se instalaban las escuelas para que velaran por la institución y todos sus problemas, hasta la fecha forma parte del cuerpo de autoridades que denominamos *autoridades comunitarias*.

conformadas por tseltales, tsotsiles y ladinos en prácticamente todo el territorio municipal (Miller, 1959; 1965 y De La Fuente, 1990). Lo que resulta significativo. Esta distinción es resultado de la particular configuración cultural pluriétnica del territorio municipal. A diferencia de otros municipios alteños en donde los ladinos vivían únicamente en la cabecera municipal.

A esto, hay que agregar que aun cuando existían marcadas diferencias socioculturales entre ladinos e indígenas, Huixtán fue desde muy temprano tierra de comerciantes, y desde entonces existía una suerte de economía mercantil que articulaba a ambas categorías étnicas, siempre en cuanto éstas relaciones favorecieran económicamente a los ladinos allí asentados, lo que permitía ciertas prácticas como que “los ladinos estuviesen dispuestos a vender terrenos a indígenas para construir sus casas”, operación que soslayaba completamente la cuestión étnica, difícil de realizar en contextos de otros municipios alteños (De la Fuente, 1990; 170). Esta relación no hizo necesaria la directa intervención del CCT-T en la orientación del cambio cultural de los indígenas (Köhler, 1975: 296), aunque la apertura de caminos y brechas (del cual una nueva élite ladina se benefició posteriormente) no hizo sino consolidar e intensificar las relaciones comerciales con el exterior del municipio, dada la cercanía de Huixtán con San Cristóbal de Las Casas¹⁰⁸. En este sentido, el indigenismo –tal y como había sucedido antes con *Las Misiones Culturales*- pareció tener poca influencia en el de por sí acelerado proceso de cambio social huixteco¹⁰⁹. De ello se encargaron otras dinámicas en el orden del cambio estructural.

De lo anteriormente dicho es relevante dejar sentado que desde la década de los cincuenta en adelante del siglo XX, importantes sectores de la población municipal

¹⁰⁸ Hay que recordar por ejemplo, que entre los únicos productores de trigo en el estado estaban los huixtecos, grano que cultivaban los tsotsiles y tseltales para su venta en San Cristóbal de Las Casas y en menor medida era utilizada para la autosuficiencia, el trigo era transportado en recuas de mulas en viajes que duraban varios días para llegar a su destino donde el preciado grano era malbaratado. Los ladinos eran (y son aún) comerciantes de ganadería en pequeña escala, así, el comercio de puercos, borregos, y aves de corral, era (son) muy frecuentes, el ganado vacuno era el menos comerciable debido a su alto costo, y resultaba más rentable darlo en alquiler con los tsotsiles para la siembra con arado (Köhler, 1975: 82). Entrevistas con: Lucía Huacash Sántiz, 75 años, julio de 2008, Colonia Adolfo López Mateos, municipio de Huixtán, Chiapas; Ernesto Nájera, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

¹⁰⁹ Este no fue un resultado generalizado en el altiplano central chiapaneco, el etnólogo alemán Ulrich Köhler (1975: 308), observó fuertes cambios en materia económica en el municipio de Zinacantán a raíz de la acción indigenista durante esta época.

valoraron como positivo realizar el cambio cultural abandonando ciertas prácticas caracterizadas como “indígenas”, mostrando simpatías y adhiriéndose a prácticas culturales identificados con los ladinos. Líneas abajo he de abundar en estas transformaciones, que incluye también el cambio religioso. Estas transformaciones tendrían repercusiones en el gobierno municipal; quienes aun cuando las autoridades eran hablantes de tsotsil, sin embargo poco a poco fueron tomando distancia de los cargos religiosos y fueron poco a poco rompiendo los vínculos entre el Ayuntamiento Municipal y las prácticas rituales y ceremonias religiosas, produciéndose una progresiva secularización del Ayuntamiento; hasta que se produjo la ruptura entre el Ayuntamiento Constitucional y “las autoridades tradicionales”, en 1982; ocurriendo un progresivo proceso de desindianización del Ayuntamiento Municipal, al distanciarse del “núcleo duro” (López Austin, 2001) ancestral que legitimaba su indianidad. Estas autoridades volvieron a refugiarse en las comunidades como autoridades comunitarias, en donde habían permanecido ocultas desde el siglo XIX, cuando fueron desplazadas del gobierno municipal cuando éste quedó en manos de los ladinos, hasta 1937, cuando fue de nuevo recuperado.

Sin embargo conviene interrogarse sobre qué fue lo que ocurrió cuando se produjo la reapropiación del Ayuntamiento Municipal en 1938 en manos de los tsotsiles ¿Bastaba con que el presidente municipal y el resto del Ayuntamiento fueran hablantes de tsotsil para que ése pudiera ser considerado un gobierno indígena? Algunos etnólogos y antropólogos que estudiaron el municipio de Huixtán en esos años identifican instituciones de gobierno indígena situadas en las comunidades (como “sistemas de cargos”) y no identifican al Ayuntamiento municipal como una entidad a la que pudiera ser llamada como una institución de gobierno indígena, en sentido estricto. Esta separación respondió a la mirada antropológica sobre dichas instituciones o ¿realmente el Ayuntamiento Municipal tsotsil de Huixtán estaba lejos de asumirse como un gobierno indígena?

5.3 La conformación del gobierno indígena huixteco después de 1940

Para tal efecto, hacemos propia la caracterización recientemente planteada por Araceli Burguete y Margarita Gutiérrez (En prensa) del *gobierno indígena municipal* de Chamula. De acuerdo a su perspectiva éste se integra de la suma y reacomodo de cargos y funciones del Ayuntamiento de origen colonial-decimónico o *Gobierno indígena tradicional* (Proskoch, 1973) y de los que establece la Ley Orgánica municipal a inicios del siglo XX como también observaron Holland (1989) y Aguirre Beltrán (1991). En este sentido, si bien, la estructura del gobierno indígena tiene su origen en el Cabildo Colonial (Lenkersdorf, 2001) en el altiplano chiapaneco Chiapas ésta atravesó por una serie de cambios y resignificaciones al finalizar el siglo XIX (Rus y Wasserstrom, 2008) lo que dio paso a la conformación de un nuevo cuerpo de autoridades indígenas que ha sido denominado como *Ayuntamiento Regional* (Aguirre Beltrán, 1991; Pozas, 1987; Holland, 1989; Burguete, En prensa) pero que también dio paso a la conformación de los *Jpas abteletik* (cargos religiosos) y que mantuvieron estrecha relación hasta su ruptura en 1982 como se analizará páginas adelante.

De las fuentes orales y documentales se puede afirmar que después de la década de los 40's, el gobierno indígena huixteco se encontraba conformado por tres cuerpos de autoridades tsotsiles (aun cuando hablamos de un municipio pluriétnico tsotsil-tseltal); el Ayuntamiento Municipal o Constitucional, el *Ayuntamiento Regional* y el cuerpo de *Jpas abteletik* (cargueros religiosos) y los *Principaletik* (ancianos principales).

A ello, hay que agregar que los *jpas abteletik* (cargueros religiosos), tenían funciones religiosas de gobierno, pues a decir de los propios huixtecos, este era un cuerpo de cargueros o servidores “para celebrar y organizar las fiestas de los santos patronos” en la cabecera municipal o “en las comunidades” guiados por los *principaletik* (ancianos principales). Tenían relación estrecha con el Ayuntamiento Regional y con el quehacer político local.

Incluso tal vez sean los *jpas abteletik* el puente que existía entre los Ayuntamientos Regional y Municipal, referidos por Ricardo Pozas para el caso de Chamula, cuya “liquidación” en ese municipio, haría posible la consolidación para que el Ayuntamiento Municipal pasara a ser el único organismo de control político local

(Pozas, 1987: 12). A continuación, una breve pero necesaria caracterización de estas instituciones, cargos y funcionarios del municipio de Huixtán después de la década de los 40's hasta 1981.

5.3.1 El Ayuntamiento Municipal

En Huixtán el *Ayuntamiento Municipal* o *Ayuntamiento Constitucional* como sería llamado en la región después del Cardenismo (1940) pero antes de 1970 para el caso de Huixtán, se integró por un presidente municipal, un juez municipal, un regidor, un síndico y un secretario municipal ladino. Inicialmente, en esta instancia descansaban las labores administrativas de gobierno.

En esos años el Ayuntamiento Municipal, limitaban sus tareas a la resolución de conflictos y disputas locales (problemas domésticos, peleas durante las fiestas patronales, robo de aves de corral, pago de deudas). Además, de ser esta la instancia legal de gobierno a los ojos de las instancias gubernamentales y dependencias del Estado y controlado por éste en los municipios alteños. Según Miller (1959) y Salmerón (1964) el presidente municipal, el regidor y el síndico, eran los más importantes en dicha estructura política. Por su importancia, el nombramiento de estos cargos dependía de la voluntad de los ladinos locales y de San Cristóbal tal y como sucedía con los funcionarios de los Ayuntamientos Municipales de Chamula y Oxchuc; según documentaron (Pozas, 1987 y Villa Rojas, 1990, para ambos municipios).

Después de 1938 (tras la indianización del Ayuntamiento Municipal en Huixtán), los jóvenes funcionarios tsotsiles actuaban en conjunto y en subordinación del Ayuntamiento Regional (con excepción del secretario municipal ladino). Posteriormente pudo haber sucedido como en Chamula donde el Ayuntamiento Municipal intentaba separarse de dicha unidad con el objetivo de cumplir los mandatos administrativos requeridos por los actores gubernamentales en el municipio. Por ejemplo Ricardo Pozas refiere que en Chamula:

Hasta el año de 1942, el presidente del Ayuntamiento Constitucional era al mismo tiempo el presidente del Ayuntamiento Regional; llevaba el bastón de mando, y era la autoridad reconocida oficialmente [...] a partir de 1943 el presidente del Ayuntamiento

Constitucional, nombrado el primero de enero, no aceptó llevar el bastón de mando, porque le daba pena portarlos cuando iba a comisión a San Cristóbal de Las Casas o a Tuxtla [...] Los miembros del Ayuntamiento Constitucional han desconocido este símbolo; no se sienten representantes del pueblo, sino de las fuerzas externas al pueblo; son los agentes del Estado, de los ladinos, que son los que en verdad gobiernan (Pozas, 1987: 12-13).

Tal vez frente a la presión ladina local, el poder de los funcionarios municipales indígenas se fortaleció durante esta década y comenzaban a realizar sus propios procedimientos políticos al interior de sus municipios.

5.3.2 *Regionaletik* o Ayuntamiento Regional

En la información de campo para esta investigación de tesis, todavía se resguarda en la memoria esta figura de gobierno. El *Ayuntamiento Regional* huixteco estaba integrado por personas mayores, todos ellos tsotsiles: dos *Alkaltetik* (alcaldes), dos *Mayol regirol* (Regidores mayores), dos *Menol regirol* (Regidores menores) y seis *Mayoletik* (Mayores o policías). Estos cargos corresponden al antiguo gobierno colonial. Éste tenía tareas y responsabilidades de gobernanza interna y era también los portadores de los dos bastones de mando existentes (uno para cada *Alcalte*), gobernando bajo el pensamiento sacro indígena; sostenido en el principio de continuidad de lo realizado por los *padres-madres* y las deidades naturales. El Ayuntamiento Regional cumplía sus tareas en periodos de un año con permanencia en el Cabildo (*kavilto*) en la cabecera municipal; edificio que compartía con las autoridades del Ayuntamiento Municipal Constitucional (ver anexo fotográfico). Sus tareas aunque restringidas, eran importantes para la continuidad del orden comunitario, por ello, además de ser los encargados de impartir justicia en el municipio bajo la mirada de los padre-madres ancestrales, y en coordinación con las autoridades municipales; los *Regionaletik* eran quienes se encargaban de elegir a los cargueros religiosos, a los *Jpas abteletik* para la realización de las celebraciones a los santos patronos, vírgenes católicas y lugares ancestrales en la

cabecera municipal y en sus alrededores¹¹⁰. Los santos patronos y divinidades naturales del municipio de Huixtán son: San Miguel Arcángel (*Jtotik San Mikel*); El señor del sacramento (*Jtotik Sakremento*); San Manuel (*Jtotik jMabel*, Semana Santa, Resurrección de Jesús); Señor Misericordia (*Jtotik Misiricortia*); San Pedro (*jtotik San Pegro*); San Isidro Labrador (San *Isigre Larador*); San Sebastián Martín (*Jtotik Martin*); Virgen de Guadalupe (*Jmetik Gualalupe*); Virgen María de la Luz (*Jmetik Luz*). Hay que decir, que la Virgen María de la Luz posiblemente haga referencia a la patrona de la cofradía instaurada durante el siglo XVIII en Huixtán. Las divinidades ancestrales son: El sagrado rayo (*ch'ul chawk* también llamado *Ch'ul Ojov*), y *Ch'ul osil-balamil* (La madre naturaleza como totalidad). Estas dos deidades sintetizan de manera extraordinaria, la complejidad de cosas a las “rezan y hablan” los *principaletik*, porque ellos son el principio de la vida, las dadoras de vida, el rayo brinda lluvia, agua, en tanto que la madre tierra hace que todo crezca con ayuda del rayo. Así, el rayo y la tierra son los elementos necesarios para la vida de los habitantes del municipio. Así, tanto el Ayuntamiento Regional y los cargos religiosos, eran los encargados de “pedir y “hablar” por el bien del municipio¹¹¹. Lo que da cuenta que en esos años los tres cuerpos de autoridades funcionaban de manera coordinada y la dimensión política y religiosa estaban articuladas.

Un pasaje de la estrecha relación entre los *Regionaletik* y los *Jpas abteletik* es la siguiente:

Lo eligen así nada más, hay un responsable que viene de parte del *alkalte* un *regidor mayor*, es ese mismo el que llega a buscar a la persona elegida, nos viene a buscar, nos vienen a buscar, anteriormente no tuvieron que buscar a mi esposo, él sólo fue a realizar el cargo de alférez, el pidió el cargo [de no ser así, las autoridades] piden favor (el mayor- regidor), y así queda, hasta la fiesta. Lo hacíamos aún porque fueron nuestros ancestros fueron los que lo comenzaron, la seña es cada fiesta, de nuestro señor

¹¹⁰ Entrevistas con: Alonso Ton Pérez y Manuel Moshán, Barrio San Sebastián, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; Diego Álvarez Vázquez, 82 años, ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Huixtán, Chiapas, abril de 2012.

¹¹¹ Entrevistas con: Lucía Huacash Sántiz, 75 años, julio de 2008, Colonia Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas; Ernesto Nájera, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; Guillermo Nolasco, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

Arcángel, habían caballos, para la virgen también; porque también se celebraba a la virgen, dos vírgenes al mismo tiempo durante la fiesta de San Isidro. Nuestro señor San Miguel Arcángel y nuestro señor San Pedro, tenían su propio capitán, su alguacil. Nuestro señor Jesucristo [carnaval], tenía su alguacil, su capitán. Antes todos tenían sus cargueros. Habían tres o dos días para festejar a nuestro señor San Sebastián Mártir, cuatro, cinco días de fiesta es lo que realizan y todos cuentan con una alguacil, alférez, capitán (Lucía Huacash Sántiz, julio de 2008, Colonia Adolfo López Mateos, municipio de Huixtán, Chiapas. T del A).

Los *Regionaletik* (Ayuntamiento Regional), eran nombrados por reemplazo por los funcionarios salientes. Antes de salir los *sba alkaltés* y *mayol regirol* (primer alcalde y primeros regidores) decidían quién sería su relevo, su *k'exol* (con frecuencia sus relevos eran sus segundos). En tanto que los segundos iban y solicitaban su *k'exol*, su relevo. Al funcionario del Ayuntamiento Regional o Municipal saliente, se le denominada *pasaro* (pasado), título que le daba prestigio. Sobre los reemplazos Miller (1959: 26) anotó:

Los demás funcionarios están más apegados a las funciones religiosas. Ellos reclutan a hombres que servirán en varias fiestas, y ellos también tienen definidos claramente sus roles y rituales. Se involucran en las oraciones, danza y bebida (T. del A.).

Los primeros cambios que conducirían a la ruptura de este gobierno indígena articulado por tres cuerpos de autoridades (y no “gobiernos duales” como solía verse desde los enfoques del sistema de cargos [Cancian, 1990] o de la jerarquía cívico-religiosa [Charles y Tylor, 1987; Rus y Wasserstrom, 2008]), inició al momento mismo en que los tsotsiles tomaron el Ayuntamiento Constitucional en sus manos. Se produjo una ruptura con el orden sacralizado. Dado que el Estado mexicano es laico desde la Constitución de 1856, como resultado de las reformas impulsadas por el presidente Benito Juárez, los funcionarios municipales debían juramentar ante la bandera y la Constitución, rompiendo simbólicamente con los mandatos ancestrales, cuyo orden mantenía hasta ese momento el Ayuntamiento Regional. Si bien, para ejercer el cargo de presidente municipal no era necesario cumplir con los cargos religiosos, en Huixtán hubo casos paradigmáticos como el de Pedro Huacash Moshán (1974-1976) quien después de haber

sido *mayol regirol* (regidor mayor del Ayuntamiento Regional) en 1955, posteriormente ocupó el cargo de presidente municipal mediante elección asamblearia (donde participaron indígenas y ladinos) en 1974¹¹².

En este sentido, es de notarse que en Huixtán las relaciones entre las distintas autoridades de gobierno no eran excluyentes entre sí, es decir, entre el Ayuntamiento Regional y el Ayuntamiento Constitucional, así como la relación entre éstos y los cargueros religiosos (*jpas abteletik*) quienes además de relacionarse mutuamente en plano ceremonial, durante las fiestas religiosas ancestrales y católicas, también participaban en lo político. En plano político-administrativo tenían responsabilidades y tareas específicas. Así, mientras este numeroso cuerpo de autoridades de gobierno *tsotsil* representaba al gobierno municipal ante las autoridades estatales y federales, también atendía las responsabilidades y necesidades emanadas del pueblo; con las deidades ancestrales y los santos patronos católicos. En este sentido, podríamos afirmar que se trataba de una institución indígena fuertemente articulada y complementaria en un tipo de gobierno indígena que cumplía funciones civiles y políticas con fuerte arraigo y articulación con la dimensión religiosa.

En esos años no había mucha disputa entre los cargueros, ya que el capital que se acumulaba era principalmente el prestigio. Ningún cargo recibía remuneración alguna por sus funciones. Del mismo modo que los cargueros religiosos, los funcionarios del Ayuntamiento Regional tampoco tenían pago alguno, aunque éstos últimos tampoco eran los responsables de los múltiples gastos que las fiestas demandaban; aunque sí eran parte medular de los festejos, ceremonias y rezos. Además de las iglesias y lugares sagrados se realizaban importantes peticiones para los *regionaletik* durante el cambio de autoridades o de cualquier otra celebración religiosa. La visita, agradecimiento e invitación a los *regionaletik* durante los festejos era parte del ritual de los *jpas abteletik* (cargueros religiosos) huixtecos. Todo con el objetivo de pedir por la salud y las buenas lluvias para las cosechas de la población en las distintas comunidades del municipio.

¹¹² Pedro Huacash Moshan (88 años) (*pasaro* presidente municipal de Huixtán), Colonia *Ch'en P'il*, Huixtán, Chiapas, 9 de Septiembre de 2008.

Si bien, en el Ayuntamiento Regional de Chamula parece ser que es el presidente el que centraliza las actividades por su importancia (Pozas, 1987: 53), en Huixtán eran los *regioltik* (regidores) y no los *alkaltetik* (alcaldes) quienes tienen mayor importancia y reconocimiento de los tsotsiles. Eran ellos quienes atendían a la población. Ellos los que hacían recorridos por las comunidades del municipio para atender alguna denuncia de problemas domésticos, agrarios y de homicidios (durante las fiestas). Si bien, los *alkaltetik* (alcaldes) son quienes detentaban los bastones de mando, regidores y alcaldes regionales vestían con el *ik'al chij* (chamarra negra) traídas de Chamula y las *botax* (botas, huaraches de suela doble y con protección de cuero alta en la parte de atrás del tobillo), *tejano pixjol* (sombbrero tejano) y *chik'ovexil* (pantalón de manta). Los *mayoletik* (mayores), no tenía sino la tarea de cuidar el orden durante las celebraciones y de los funcionarios *kavilto* (Ayuntamiento) incluyendo a los funcionarios del Ayuntamiento Regional y Constitucional, razón por la portaban un “garrote” de madera (*te*). Sus labores, dicen los testimonios, era tal cual el de un policía municipal actual (2013), lo único que cambió en ellos fue su indumentaria pues antes vestían con su *chik'ovexil* (pantalón de manta), su *pinto chij* (chamarra pinta al hombro), su *botax* (huaraches que cubren los tobillos) y en su sombrero un *natil schuk sjol* (un tocoyal largo) que colgaba de su sombrero hasta por detrás de sus tobillos. Ellos eran los cuidadores de las autoridades durante el año que les correspondía cumplir con el “servicio” de *mayol* (mayor).

Aunque eran los *alkaltes* (alcaldes) quienes elegían a los *jpas abteletik* (cargueros religiosos), y una vez elegidos, los emisarios serían los *regioltik* (regidores) quienes se encargarían de ir y pedir de manera solemne a la persona encargada para tal cargo custodiados siempre de los *mayoletik* (mayores). Llevaban *pox* (trago) y en ocasiones pan y refrescos y al llegar, éstos se hincaban frente al nombrado en tono de ruego y plegaria para que accediese a la realización del cargo mientras le daban las ofrendas enviadas por el *alkalte* (alcalde). Aquello también era un ritual, “los nombrados parecían santos”. Esta petición se repetía en varias ocasiones hasta que el hombre accediera a ocupar el cargo o bien, hasta que lo metieran al *pus* (cárcel) para que aceptara a cumplir con el *mantal* (la ordenanza).

En los años siguientes, el Ayuntamiento Regional sufrió energicos cambios, sobre todo al iniciar la década de 1980 como resultado de una serie de procesos sociales extensos de importantes alcances, no sólo para el municipio sino para el escenario regional en el estado de Chiapas en general. Este contexto será examinado con más detalle páginas adelante.

5.3.3 *Jpas abteletik* o cargueros religiosos

Los *jpgas abteletik* (cargueros religiosos) fueron harina de otro costal por decirlo de alguna manera. Este numeroso cuerpo de cargueros o servidores de los santos se encontraba conformado de entre doce y quince *kapitanetik* (capitanes) e igual número de *alperesetik* (alféreces) y de una treintena de *alvaciletik* (alguaciles). Éstos tenían también intervención sobre los cuidadores o servidores de la iglesia; la pareja de *martomaetik* (mayordomos hombre y mujer), quince *xakrixtanetik* (sacristanes), la veintena de *kobreyaetik* (cofrades) y los cuatro *paten k'opetik* (rezadores ceremoniales)¹¹³.

La mayoría de estos últimos servidores del *Ch'ul na* (iglesia) habían sido llevados por voluntad de sus familias a la iglesia y habían sido criados bajo el cuidado y las enseñanzas de los párrocos y sacerdotes. El caso de Manuel Bolom Moshán es ilustrador, porque él estuvo como sacristán (*xakrixtan*) en la parroquia de San Miguel Arcángel durante “cincuenta años”. Cuidando la iglesia, cuidando a los santitos y tocando la campana de la iglesia a las seis [de la mañana] y a las doce [del día]. “Allí crecí [...] cuando decidí irme solicitar al Ayuntamiento Regional hacer la fiesta de San Miguel, lo hice y después me salí. Allí aprendí también a tocar el tambor, me gustaba y luego como tuve problemas, me fui”¹¹⁴. Por otra parte, los *paten k'opetik* (rezadores) tenían una labor singular, pues ellos se situaban en las cuatro colinas altas aledañas a la

¹¹³ Al ser ellos los rezadores tradicionales, quienes subían a orar por días en las cimas más altas que rodean la cabecera municipal y quienes gritaban a los cuatro vientos (en los cuatro puntos cardinales), que la fiesta del santo patrono correspondiente había comenzado. En Huixtán el saludo ancestral entre las autoridades se llama *Pat o'ontonal*, quizá por ello los rezadores ceremoniales recibían el nombre de *Patan k'opetik*. Algunos de los cargos aquí descritos coinciden con lo recabado con Frank C. Miller (1959) aunque no por completo. Para nuestros fines, hemos retomado los datos recabados durante mis estancias en campo durante 2011 y 2012. Entrevistas con: Pedro Huacash Colonia *Ch'en P'il*, Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008. Pomposo Trejo Torres, 74 años, Huixtán, Chiapas, Febrero de 2012. Antonio Trejo, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012. Alonso Ton Pérez, San Sebastián, Huixtán Chiapas, febrero de 2012.

¹¹⁴ Manuel Bolom Moshán (88 años) y Lucia Martínez Hernández (82 años), Originarios de la colonia San Sebastián, municipio de Huixtán, sábado 19 de Julio de 2008.

cabecera “y se ponían a gritar que la fiesta había comenzado, que todos podían llevar al santo su ofrenda, sus regalos [...] Los sacristanes tocaban las campanas, subían cuetes y sacaban al santo y lo paraban allí en la entrada de la iglesia. Ellos avisaban pues, antes no había otra forma de llamar a la gente, y claro desde allí se escuchaba”¹¹⁵. Sin embargo, otra de las tareas de los *paten k’op*, eran el de dirigirse a los caballos que serían montados durante las carreras para que no tiraran a los cargueros. Ellos eran los encargados de tal petición, ellos también eran quienes elegían a los animales, mansos, inteligentes y jóvenes¹¹⁶.

Si bien, los casos de encarcelamientos para cumplir con los cargos religiosos (o comunitarios como veremos adelante) antes descritos existían (y aún existen) para quienes “faltan al respeto” (vista como un rompimiento de la norma social), era más frecuente que las personas quisieran ejercer el cargo por voluntad propia sin necesidad de ir al *pus*, a la cárcel.

El caso de don Alonso Ton resulta ilustrador en este sentido, pues a decir de él mismo, desde joven comenzó a hacer cargos, empezó como *mayol* (mayor) y después como *alvacil* (alguacil) luego de que en sus sueños (*vaechil*) viera y hablara con San Miguel Arcángel (patrono del pueblo) y éste le solicitara hacer su fiesta. Al finalizar el año en cada uno de los cargos, este decidió solicitar el cargo de alférez, para el cual tuvo que esperar trece años y finalmente poder acceder al cargo. Irónicamente, su espera sería la última pues a él le tocaría ser alférez en 1981, el último año que se organizó la celebración de San Miguel Arcángel razón por la que no pudo continuar con el cargo de *kapitan* (capitán), el único cargo que no pudo realizar, aunque en la actualidad es considerado como *principal* (anciano principal)¹¹⁷. El siguiente párrafo es un extracto de su testimonio:

Cuando hice *alférez* se acabó la fiesta. No, no hice capitán, sólo alférez, hice *mayor* primero un año, terminé, y deje encargado la fiesta, como había sido *mayor* me dijeron que haría el cargo de *alguacil* de San Miguel, dije que estaba bien. Terminé un año más

¹¹⁵ Ernesto Nájera, 60 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

¹¹⁶ Rogelio Trejo, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012.

¹¹⁷ Alonso Ton Pérez, San Sebastián, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

y me metí otra vez para hacer fiesta, y pedí ser *alférez* otra vez, otro cargo otra vez, otros tres años, lo aparte durante 13 años, hasta que llegó la hora, vinieron los *regionales*, me dijeron ‘tú serás el alférez’. Así fue. Después de eso ya no hubo más fiesta, ya que la celebración de este cargo se canceló en 1981 (Alonso Ton Pérez, 77 años, Barrio San Sebastián, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012, T del A).

Otro caso ilustrador es el de Miguel Pérez, un tsotsil que tuvo el cargo de alférez por seis años. (Según lo comentado por un ladino, esta responsabilidad por tantos años se le daba solo a quienes consideraban “que tenía dinero y por eso podían con la fiesta”¹¹⁸). Este hombre, tuvo bajo su responsabilidad la realización y organización de la fiesta de San Miguel Arcángel, la fiesta mayor y la más importante del municipio. Entonces –recuerda su esposa- la fiesta duraba ocho o diez días que permanecían en la cabecera municipal atendiendo y dando de comer a todos los asistentes, “prestados” e invitados (locales y foráneos) con caldos de res o de borrego con repollo (*col*), *psi’ vaj* (tamales grandes sin relleno y envueltos con hojas del árbol llamado tecoluate, *yok nené* en tsotsil), pan, cacao (*kokov*), pequeños manojos de manzanillas blancas, cigarros envuelto a mano (*valbilal moy*), pozol con chile molido (*mats xchi’uk takin ich*), *yakilo’* (bebida refrescante de maíz y piloncillo) y *pox* (trago) para todos los días y para todos los asistentes, incluyendo a los ladinos.

En relación con el tema del *vaechil* (sueño)¹¹⁹, se trata de algo muy recurrente entre los tsotsiles huixtecos y alteños; al respecto sabemos que se sueña no sólo para la realización de las fiestas aunque es el más frecuente. Esto inicia con un sueño donde se escucha la voz de alguien sin poder saber quién, te dice: “serás mayor, serás alguacil...”.

¹¹⁸ Ernesto Nájera, Huixtán, Chiapas, Febrero de 2012.

¹¹⁹ En el pensamiento tsotsil huixteco, los sueños son importante en tanto pueden tener múltiples significados para la persona, por lo general éstos se basan en la dicotomía; hay sueños buenos y malos; curativas o dañinas; del *ch’ul ojev* o santo protector o del *vayijel*. En ocasiones los sueños funcionan como premeditaciones, advertencia de hechos que aún no suceden y pueden suceder. Además, de acuerdo a estos planteamientos, se sueña en tanto se está vivo, es decir, se sueña cuando se duerme, cuando el cuerpo necesita descanso del que despierta (*kuxel*), que vuelve a vivir (*kuxul*). Los sueños además de ser representaciones de la vida real, cotidiana, también permite la recreación de la misma, así, en ocasiones frecuentes los sueños alteran o regulan la vida interna de la sociedad tsotsil y tseltal huixteca. Entrevistas con: Antonio Ton Pérez, 77 años, Barrio de San Sebastián, Huixtán, Chiapas, marzo de 2012; Manuel Moshán, 65 años, Barrio de San Sebastián, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; María Pérez Huacash y Manuel Martín Icó, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Septiembre de 2012.

La voz es de alguien conocido pero no sabes de quién se trata. Después, se sueña nuevamente hasta comprender que “es nuestro padre sagrado San Miguel Arcángel quien te habla, es él quien te da el *mantal* (la ordenanza)”. Cuando tienes estos sueños, “lo sabes por tienen fuerza, se suspira y normalmente lloras como de alegría”. Pero además no sólo es respecto a las fiestas patronales, también a cosas comunes y necesidades de la vida cotidiana, por ejemplo “para la comida, la salud el trabajo, sí, San Miguelito da también para las necesidades porque sabe cuándo no lo tienes y cuando lo haces, lo pides él te ayuda, te da todo”¹²⁰. Sin embargo, cuando no se cumple con el *mantal* (ordenanza) del santo este puede enviarte un castigo, tal y como le sucedió a un sacristán en San Sebastián, quien luego de no querer ir y tocar durante la fiesta del santo patrono, enfermó gravemente¹²¹.

Visto así, los gastos realizados para la celebración de los santos no se reducen a una deuda económica solamente. Estos “no son gastos. No sabemos si es mucho o poco lo que se gasta en la fiesta. No lo sentimos, haz de cuenta que se nos olvida, porque a cambio recibimos comida y salud, por eso es que pareciera que no hubo gasto alguno”. Así, continúa el relato, “lo que hacemos es solamente un cambio, nuestros padres sagrados nos dan y nosotros les damos lo que podemos. Porque si solo ellos me dan trabajo, salud y comida, pues no me siento bien, siento que no es así, por eso también le doy aunque sea un poquito”¹²². La mayoría de aquellos antiguos cargueros religiosos tuvieron ese sueño (*vaechil*) y por eso organizaban las fiestas patronales.

Sin embargo esta relación de *vaechil* (sueño) y los santos católicos de los tsotsiles huixtecos tuvo su contraparte ladina. Hemos visto que en Huixtán no todos los ladinos eran “caciques” ni mucho menos adinerados. Entre ellos -dicen los testimonios- la única “cacique” era “doña Eva” (conocida como Oliva). Ella era la única comerciante y tenía además terrenos y ganado y por esa razón, tenía bajo su control el gobierno municipal. Ella era quien decidía quién entraba o quién salía del Ayuntamiento Municipal. Normalmente se apoderaba de hasta seis alguaciles para que laboraran en su

¹²⁰ Manuel Moshán, Huixtán, Chiapas, Febrero de 2012.

¹²¹ Alonso Ton Pérez, San Sebastián, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

¹²² Notas de Diario de Campo, sábado 25 de febrero de 2012. Huixtán, Chiapas.

casa y sus terrenos como “mozos”. A inicios de los 70’s cuando la carretera panamericana iba a rodear la cabecera del municipio doña Oliva aseveró:

... [doña Eva] empezó a hablar con la gente campesina [tsotsil] diciéndoles que había soñado a San Miguel [Arcángel] y que se iba a ir por el tufo de la gasolina de los carros [que comenzarían a pasar] y empieza la gente [tsotsiles] con cuetes, tambores [para] que no se fuera [y] para que se fuera acostumbrando [San Miguel Arcángel] con el tufo de gasolina. (Ernesto Nájera, 60 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012).

Esta tan solo fue una amenaza utilizada por “doña Eva” con el único objetivo de que los tsotsiles no dejaran entrar la carretera hasta la cabecera municipal y más allá, porque de hacerlo, el monopolio comercial de “doña Eva” terminaría. Su fortuna se había hecho a través de años de comercio, pero sobre todo, del dinero prestado (e intereses) con los cargueros religiosos tsotsiles. Sin embargo, como antes, otros ladinos (pobres) y algunos tsotsiles estaban previamente organizados y decididos a que la carretera llegara a la cabecera como finalmente sucedió y donde (tsotsiles y ladinos) huixtecos encontraron una fuente de empleo¹²³.

Volviendo al tema inicial, los *jpas k’inetik* (cargueros religiosos) eran pues el grupo más numeroso y mantenían un orden jerárquico ascendente, es decir, se comenzaba el servicio siendo *mayol* (mayor) el primer cargo en el escalafón hasta ser *kapitan* (capitán) pasado por el cargo de *alvacil* (alguacil) y *alperes* (alférez), este último era quien pagaba todos lo necesario para las celebraciones. Si bien “ellos solo hacían fiesta” como “servidores de los santos” su importancia no era menor frente a los ojos del Ayuntamiento Regional y Municipal.

Los cargos más importantes eran el de alférez y el de capitán, ambos vestidos con indumentaria completamente roja (similares a los que aún existen en Tenejapa). Lo único que diferenciaba a ambos cargos era el *schuk sjolal* (tocoyal) que los cargueros tenían en sus sombreros negros; el de los alféreces era de color rojo, en tanto que el de los capitanes era color azul, tal cual el que portan los *pricipaletik* (ancianos principales)

¹²³ Entrevistas con: Lucía Huacash Sántiz, julio de 2008, Colonia Adolfo López Mateos, municipio de Huixtán, Chiapas. Ernesto Nájera, Marzo de 2012, Huixtán, Chiapas. Pedro García Huacash, marzo de 2012, San Andrés Puerto Rico, Huixtán, Chiapas. Guillermo Nolasco, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

contemporáneos (2013). Por lo demás, todos usaban *botax* (botas, huaraches como el del *regirol* y el *alkalte*) y *pinto chij* (chamarra pinta que llevan sobre el hombro). El distintivo de un *alvacil* (alguacil) era que usaba el *chik'ovex* (calzón de manta) en vez de indumentaria roja y de los cargueros eran siempre los más jóvenes. En repetidas ocasiones éstos no pasaban de los quince años de edad, al igual que los *mayoletik* (mayores). Sobre este asunto un relato nos ilustra:

El alférez es quien daba instrucciones, es el indicado por ocupar un cargo más importante, es quien dirige y guía a su compañero de menor importancia, al alguacil, así era...hay un alférez primero, un alférez segundo, hay uno importante, son dos, hay uno menor esos eran quienes quieren hablar [rezar] en la mesa con los ancianos [principales], así era [...] El alférez es quien habla [reza] y habla con nuestro señor. Pero el alférez le pide por todo el mundo, el cielo, la tierra, por todo, comen lo que se les ofrezca de comer, cuando termina la bendita fiesta, salen las banderas, vienen a dejar una cruz a nuestras casas, hay incienso nuevamente, tenemos velas, así era (Antonia Pérez García, 85 años, Barrio San Sebastián en la cabecera municipal de Huixtán, Chiapas. Agosto de 2008, T del A.).

Las mujeres también ocupaban responsabilidades como auxiliares de los cargueros religiosos; esto es así porque todos los cargos que se ofrecían, se aceptaban y se ejercían en pareja. Alférezas y capitanas vestían, con su ropa habitual, aunque como distintivo de auxiliares utilizaban una faja especial de color rojo (*schukch'ut*), que se usaba para sostener su enagua. Similar al que servía para sujetar el rodete que se hacían en el cabello durante su servicio (véase anexo fotográfico). Esas eran las características de una mujer auxiliar de la autoridad religiosa, cuyo rol principal era acompañar a su esposo los días que la fiesta durara, pues ellas tenían consigo a mujeres más jóvenes como sus *jay-abatinel* (ayudantas), a quienes también guiaban en las labores que demandaba el cargo¹²⁴. Hay que aclarar que esto sólo sucedía con los cargueros religiosos, en el Ayuntamiento Regional sólo participaban los hombres.

¹²⁴ Lucía Huacash Sántiz (75 años), martes 15 de julio de 2008, Colonia Adolfo López Mateos, municipio de Huixtán, Chiapas. Alonso Ton Pérez, San Sebastián, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012.

Sobre la participación de la mujer tsotsil en los cargos religiosos pudimos recabar:

Cuando mi esposo quedó de alférez, yo tome también el cargo de alférez, los dos éramos, como tome el de alférez en un año concluí el cargo también [...] y una semana abandoné mi casa [fueron a la cabecera municipal], eran muchos visitantes. Ejemplo, si lo hago durante ocho días, entonces entraran sus visitantes, sirven para ellos *yakilo'*, sirven atole, *yakilo'* [bebida embriagante], atol agrio si hubiera. Lo que se sirve y se termina primero es el atole, al siguiente día se vuelve a preparar *yakilo'*, ocho días se cocina y si se termina de cocinar... lo retiran del fuego y lo dejan en una olla de barro grande [con capacidad aproximada de 120 ó 150 lts.] el primer preparado. Llisto el atole y el *yakilo'* les agregamos azúcar. El cargo tenían sus guías importantes tanto hombre como mujer, me anticipan cuantos va a estar en la fiesta, los ancianos [hombres y mujeres] si termina, durante los siguientes ocho días el *yakilo'* se queda en un lugar para que se fermente, apenas se ajustan los ocho días y el día en que se utiliza, lo van a traer (Lucía Huacash Sántiz, 75 años, Colonia Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas, Julio de 2008).

Sobre estos cargueros religiosos Frank C. Miller (1959: 26) precisó:

Los funcionarios de las fiestas también oran y beben, cuando se integran participan en la carrera de caballos, ritual la cual es aparentemente la parte principal de la interminable celebración religiosa. Las posiciones de servicio en la iglesia incluyen tareas en el manejo de una casa, cuidar de las imágenes de los santos, asistencia a eventos masivos y tocar música durante las celebraciones (T. del A.).

Sobre el tema, Francisco Salmerón (1964) abunda un poco más:

... se observa que en las calles que rodean esta sección se realizan las carreras de caballos, curiosa cabalgata que llevan a cabo los alguaciles, los alféreces y los capitanes de la fiesta de San Miguel [Arcángel]. Esta cabalgata es un continuo correr a caballo, sin fin competitivo, aparentemente sin concierto y sin más interrupción que algunos saludos reverentes hechos a las autoridades del ayuntamiento tradicional [regional] que permanecen sentadas bajo el soportal del cabildo (Salmerón, 1964: 198).

Sin embargo Salmerón (1964) observó también:

En la plaza de Huistán no hay ya –a caballo- el recorrido diagonal. No hay tampoco bebida ceremonial de *pox* –aguardiente- en las cuatro esquinas simbólicas (Salmerón, 1964: 198).

Sobre las fiestas y los cargos religiosos un anciano tsotsil relató:

Cuando crecí, la fiesta, su fiesta, van a hacer la fiesta...como antes...las fiestas eran grandes y habían santos para celebrarlos cada año, pero la fiesta más importante que se realizaba era la fiesta de...y del cual nosotros éramos encargados, es la de San Miguel, de nuestro señor San Miguel, es el patrón de nuestro pueblo, el mayor de Huixtán, así es que cuando yo crecí ya existía, ya lo tenían arreglado, hacen, hay alférez, capitán, alguacil, esos eran los que hacían la fiesta *-jpas k'inetik-* tenían una lista de trabajo, hay quien ordena, pero también hay quien obedece, hay quien de igual modo aprende de ello, es así, los que lo arreglan –la fiesta-, son los llamados alférez, es el que requiere más responsabilidad junto con el capitán, son quienes son de mayor responsabilidad, ellos, son elegidos, son elegidos por que ya entraron en razón, quien no sabe mal hablar – mentiras, groserías-, el que no sabe decir blasfemias y cosas sin sentido cuando está ebrio. Pero en cambio, sabe hablar [rezar] con nuestro Señor, sabe, es elegido, si quiere o no quiere, no importa y tiene que entrar en...se le pide de favor [de una manera muy atenta y respetuosa], piden favor, se arrodillan (los regidores mayores), se le pide perdón. Durante el tiempo que estén ahí lo tiene que aceptar, de no ser así, entra a la cárcel, hasta que acepte, y si acepta sale de cárcel y va a hacer la fiesta, le anticipan un año antes, cuando termina el año de anticipación, realiza la fiesta monta a caballo, hace carreras de caballo. Había alférez, había capitán, había alguacil, esos eran sus cargos – *yabtelik-* entonces, son quienes están encargados de la gran fiesta, la fiesta lo hacían, con un año de anticipación para él que va a hacer la fiesta, lo haría durante un año [...] el alcalde ahora le dicen *presidente*, es elegido por las colonias, la iglesia también, había un sacristán, cofrade (kobreyá), el sacristán es el encargado de tocar la campana al medio día, a las seis de la tarde, es el que toca la campana a las siete anunciado la misa, tiene su cargo pero no tiene salario, sólo es un servicio. Es igual, servidores de la iglesia, del

cabildo y de la fiesta (Pedro Huacash Moshán, 88 años, (pasado presidente), Colonia *Ch'en P'il*, municipio de Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008. T. del A.)¹²⁵.

Desde la visita de este último autor en 1963, dice que habían desaparecido algunos aspectos ceremoniales como las carreras de caballos. Al respecto Miller (1959: 131) apuntaba años antes, que algunos de los motivos por los cuales los cargos religiosos huixtecos desaparecerían era por las altas obligaciones financieras que éstos implicaban; o bien, porque un acto de brujería podría moderar el éxito de una carrera o podría causar enfermedad o la muerte misma. Así, las carreras de caballos siempre habían sido un peligro desde antes de los 60's. A ello, hay que sumar que después de 1974, la prohibición se hizo regla, pues además de que la carretera llegó al municipio huixteco, las calles del “centro” fueron pavimentadas (empedradas) lo que hacía más riesgosas *j-anil ka'* (las carreras con caballos). De hecho, en los conjuros o rezos de los cargueros hacia el santo festejado éstos pedían atentamente “que mi caballo no resbale”¹²⁶.

Adicionalmente Francisco Salmerón (1964) nos relata brevemente sus observaciones de campo durante la fiesta de San Miguel Arcángel en 1963:

...un recorrido ceremonial que realizan las autoridades del ayuntamiento tradicional [regional] desfilando por las cuatro calzadas laterales y tocando en cada esquina ruidosas *dianas* [...] La cabalgata de autoridades [cargueros religiosos] se inicia frente a cabildo y después de recorrer los costado sur, oriente y norte de la sección segunda, prosigue su trayectoria por el costado septentrional de la nueva, pasando precisamente a un lado de las construcciones intrusas y, al llegar a la esquina, tuerce hacia la derecha recorriendo el costado poniente y, con un nuevo giro, llegan de nuevo frente al cabildo, completando el ciclo. Prosiguen los jinetes [cargueros] sin detenerse, por la misma ruta, siempre en el sentido de las manecillas del reloj, hasta el atardecer (Salmerón, 1964: 199).

¹²⁵ El énfasis es del autor. Sobre este asunto, volveremos páginas adelante porque en efecto se trata de una resignificación no sólo del cargo del presidente municipal, sino también de otros cargos del Ayuntamiento Regional y Ayuntamiento Constitucional.

¹²⁶ Entrevistas y conversaciones con: Nicolás Moshán Gómez (79 años), martes 15 de Julio de 2008, Colonia Adolfo López Mateos, Municipio de Huixtán. Sebastián Moshán Gómez (77 años), Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas, Jueves 17 de Julio de 2008. Pedro García Ch'ixna, Colonia Adolfo López Mateos, Municipio de Huixtán, 2 de Septiembre de 2008. Pedro Huacash Moshán, 88 años, (pasado presidente municipal de Huixtán), Colonia *Ch'en P'il* municipio de Huixtán, Chiapas, 9 de Septiembre de 2008.

Adelantando, es importante mencionar sobre los procesos de reindianización del gobierno municipal indígena en la primera década del siglo XX, como un impacto del levantamiento armado del EZLN en Huixtán, este ritual de recorrido, fue recuperado, casi en su totalidad, volviendo a restablecer los vínculos del Ayuntamiento Constitucional con los otros cargos de los otros órganos del gobierno indígena en el municipio: el Ayuntamiento Regional y las autoridades religiosas.

Respecto a cómo las ceremonias a favor de las divinidades naturales de los cargueros religiosos y las autoridades del Ayuntamiento Regional, se practican –antes y ahora- nos comentó un anciano:

... vamos y encendemos velas, ofrecemos veladoras, un poco de incienso a la sagrada cueva, al santo cerro, nos concentramos y vamos a pedir, nuestros frijoles, nuestro maíz, lo que haya pedimos para que nos de. Vamos, vamos a hablar con Dios, vamos a pedirle un favor, para que nos de trigo, maíz, frijol, nuestros ganados, lo que queramos. Si Dios lo quiere, en la celebración de nuestro señor Jesucristo, nuestro padre Jesucristo, con bien llegaremos, sino, nos perderemos, sino le gusta es porque piensa que lo están molestando, no se asusten, porque se siente algo de temor, así es, porque casi nadie sabe hablar [rezar], y es mejor ir y hablar en el cerro, saludamos y lo hacemos de todo corazón y sin temor a la bendita tierra, sólo la sagrada cueva, es lo único por lo que le hablamos, para que nos ayude para que la milpa crezca, para que el maíz crezca, para que el maíz crezca, para que todo crezca (Pedro García Ch'ixna, Adolfo López Mateos, Huixtán, Septiembre de 2008. T del A).

5.3.4 *Principaletik* o ancianos principales

El cuerpo de *principaletik* (ancianos principales), puede ser considerado un cuarto cuerpo de autoridades, ya que es un espacio de autoridad que se relaciona con las otras estructuras del gobierno indígena: el Ayuntamiento Constitucional; el Ayuntamiento Regional y los *Jpas Abteletik* (cargueros religiosos). La integración del cuerpo de los *principaletik* (ancianos principales) no respondía a una división u organización barrial y/o consanguínea, aunque si mantiene una división territorial en su incidencia, tal y como sucedía en otros lugares del centro de Chiapas, como por ejemplo en Chamula (Pozas, 1987; Holland, 1989; Beltrán, 1991). Aun con ello, los ancianos principales son

quienes guían las ceremonias, ritos y fiestas religiosas (patronales o ancestrales) hasta los albores del siglo XXI. En Huixtán, ésta institución se encuentra conformada por un cuerpo colegiado de hombres ancianos quienes previamente cumplieron cargos religiosos, arrancando, regularmente, desde su temprana juventud (Miller, 1959: 26). Además de ello, para los huixtecos las personas mayores, y particularmente los “ancianos principales”, son respetados y apreciados como una fuente de consejos y por ello también, son parte importante no sólo para los *jpas abteletik* (cargueros religiosos) de quienes son guías en sus labores rituales, sino también para los funcionarios del Ayuntamiento Regional y Municipal para su devenir ceremonial. Hay que destacar también, que las observaciones realizadas por Frank Charles Miller a fines de 1950 llevaron a aseverar que los “ancianos principales” no solamente tenían –desde entonces– gran influencia sobre el gobierno indígena, sino también un peso importante en los jóvenes líderes políticos del municipio, donde con frecuencia influenciaban con su conocimiento, presencia y prestigio las decisiones importantes en los cuerpos de autoridad política (Miller, 1959). Adelantamos en mencionar que esto fue así hasta el año de 1982, que es cuando de manera tajante el Ayuntamiento Constitucional rompe de manera con este y los demás cuerpos de autoridades, como hemos de ver páginas adelante.

En Huixtán los ancianos principales una vez concluido su largo caminar por los cargos y fiestas religiosas en la cabecera, vuelven a su comunidad o barrio de origen desde donde ejercen autoridad, sin obstaculizar las labores del Ayuntamiento Regional, no obstante, no sean parte de la estructura formal de las *autoridades comunitarias* (de las que hablaremos páginas adelante). Sus experiencias acumuladas a lo largo de sus vidas dedicadas a los quehaceres religiosos, habrán de dotarles de herramientas para entender y comprender el *sjam* (el orden) y dar la *smelol* (la razón) de las cosas; es decir comprender y ordenar el mundo desde la cosmovisión y la cosmovivencia. El dominio de estos conocimientos son condiciones por los que los *principaletik* “ancianos principales”, es reconocida su autoridad, como portadores de conocimientos filosóficos, religiosos, ceremoniales y rituales singulares; ocultos para la mayoría de la población. Pues los “ancianos principales” tienen sabiduría (*oy sb'ijilik*), la cual, es una inteligencia

que sobrepasa la “inteligencia común”, atribuyendo a ésta las facilidades que dichos ancianos tienen para que “sepan pensar”, para que “entiendan razón” y que tenga “buen corazón”, lo que en la lengua tsotsil se sintetiza en la palabra *sjam*¹²⁷.

A eso hay que agregar que quienes pasaban por los cargos políticos-religiosos y terminaban bien celebración tras celebración, y más aún, cuando éstos cumplían con la mayoría de los cargos, eran entonces “bendecidos por el santo patrono y por dios”, lo que posibilitaba su paso a la vejez en plenitud, “sin deudas y sin males”. Esta condición de llegar a la vejez, no es sólo una condición de fuerza física, biológica (*yipal*) sino a través de la fuerza como energía intangible (*yu'el*). Tampoco se reduce a que los ancianos son una mera “fuente de consejos” sino también los convertía en una suerte de seres con poderes sobrenaturales que adquieren durante su paso por los distintos cargos, por ello es que “pueden hablar” con las deidades sagradas.

Además de todo ello, los ancianos huixtecos comparten otra cosa. Los ancianos huixtecos son hombres que reúnen estas condiciones y no sólo una de ellas, es decir, los ancianos principales huixtecos actuales reúnen y se rigen bajo la normatividad que supone el antiguo pensamiento religioso, el de los *jtotik-jmetike* (padres-madres ancestrales).

Por citar un ejemplo de esta comunicación y conocimiento de las fuerzas sagradas y del pensamiento ancestral, tenemos el testimonio narrado por un anciano principal huixteco sobre estas prácticas ancestrales vigentes:

[El día] 2 de mayo vamos a ver al sagrado señor [*ch'ul jtotik*] en el cerro que está aquí cerca [Mulino Xchey]. Vamos hacer baile, de por si ahí íbamos. Antes era más bonita la fiesta de nuestra madre, la más importante patrona, *Xchey* le decimos en tsotsil, con ‘los regionales’ [Ayuntamiento Regional]. Llevábamos nuestra faja de la cabeza, comíamos café y pan, velas, nos íbamos caminando porque no entraba caballo, no había camino lo dejábamos para que no nos tirara. Las mujeres no iban porque les daba miedo, no

¹²⁷ Vale apuntar que la palabra *sjam*, tiene marcada similitud al verbo tsotsil abrir (*jamal*), aunque esta palabra es también utilizada frecuentemente como un calificativo que denota algo amplio, claro y despejado. Es posible entonces que *sjam*, tenga relación con esa palabra, y que designe a una especie de inteligencia en un amplio sentido, que otorga la capacidad al ser humano de comprender algo que va más allá de lo simplemente terrenal.

pasaban [...] pedíamos agua, comida así lo pedíamos. En el cerro porque es la costumbre, porque es la casa del Rayo Sagrado [*Ch'ul Ojov*], él que grita en el cielo, el rayo, es el que grita en el cielo, es su casa, es el que da bendición, manda maíz, frijol. Pedimos para no nos mande viento, granizo, pedimos cosas que son buenas, eso es lo que pedimos en el sagrado cerro, es lo que vamos a pedir con los *regionaletik* [Ayuntamiento Regional]. Es el último cerro, único. Dicen que es su casa [del sagrado rayo], pero no lo hemos visto, dicen que es su casa del que envía la lluvia, no lo vemos, pero los antiguos decían que esa era su casa. Sólo es un cerro así como la iglesia, sólo que no puedes entrar, no se puede, porque si entramos creo que allí se acaba uno, sí. Allí llevábamos nuestra comida, comíamos todo allí en *komon* [todos juntos] comíamos allí. Allí estaba pues nuestra Santa madre, por eso íbamos a dejarle un regalo, café, *ch'ilim* [pinole], con los regionales antes llevaban cosas, cuando se terminaba decían entonces: “venimos a la casa de nuestra pobre madre, de nuestra gran madre” decíamos cuando íbamos al *Mulino Xchey* (Antonio Ton Pérez, 77 años, Barrio San Sebastián, marzo de 2012).

De acuerdo al pensamiento de los “ancianos principales” y de los tsotsiles huixtecos, el rayo sagrado dador de vida, el *Ch'ul Ojov*, mora en las entrañas de la madre tierra, en Huixtán este sitio es *Xchey*, una enorme cueva situada a escasos kilómetros de la cabecera municipal. Asimismo, el rayo también tiene la característica de un ser vivo representado en primer lugar como un ave negra parecida al ‘zanate’, que después adquirió la cualidad de ser fuego y vivir en las entrañas de la tierra. La siguiente narración da cuenta de cómo aconteció ese hecho:

Mi padre decía que el rayo era un ave un poco más grande que el zanate, pero nos dijo que día unos hombres lo agarraron, se lo llevaron y lo prepararon para comérselo. Como aquí [en Huixtán] toda la carne que se consume como alimento se ahúma; se pone sobre el fuego de la leña para que el humo que suelta el fogón le llegue a la carne y que se seque con el calor y el humo, así colgaron la carne de esa ave cuando ya estaba preparada. Nadie sabía que esa ave era el sagrado rayo [*ch'ul chawk*] y como la leña que utilizamos es de ocote porque es el más abunda y porque arde mejor, lo ahumaron con leña de ocote. El rayo se dio cuenta que era ocote y se enojó con este árbol. Desde entonces cuando hay rayo siempre seca un ocote, siempre quema ocote, no es otro árbol,

tiene que ser un ocote grande, porque cuando el rayo era pájaro fue puesto sobre las llamas del ocote, sobre el humo del fuego del ocote. Otra cosa que decía mi padre era que desde entonces, el rayo vive debajo de la tierra ya no como antes que era un ave. Por eso el rayo no viene de arriba, del cielo. El rayo vive debajo de la tierra, sale de ella, busca su salida de la tierra en un ocote y cuando sale, quema al árbol de ocote y después el árbol se seca, se tiene que secar a fuerza. Por eso cuando sale vemos la luz del sagrado rayo primero, pero después de un ratito se escucha el trueno fuerte arriba en el cielo y después llueve o se va el agua a otra parte (Manuel Martín Icó, 48 años, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas septiembre de 2012).

Estas narraciones explican la concepción de las deidades naturales y su relación con el rayo (*Chauk* o *Ojov*), así el rayo en la actualidad, tiene una importancia singular pues funge como una suerte de protector de sueños (*vaechil*), regulador de la vida, al ser el responsable de traer el agua o bien, de llevársela y provocar graves sequías e inundaciones. Sumado a esto, vale recordar que fray Diego de Landa escribió en su *Relación de las Cosas de Yucatán* (1986), que entre los mayas yucatecos, el rayo denominado *Ahau*, además de ser considerado entre las deidades más importantes daba nombre a uno de los días de su calendario, a cuya llegada se realizaba una de las fiestas más grandes que existieron. Asimismo, señaló que durante la celebración medicinal *Ihcil Ixchel*, la diosa de la medicina *Ixchel* se hacía acompañar por uno de los “dioses de la medicina” que recibía el nombre de *Ahau Chamanez* (De Landa, 1986: 93-94). Curiosamente, una relación similar se presenta en Huixtán, pues el lugar donde “vive” el sagrado rayo (*Ch’ul Ojov*) recibe el nombre de *Xchey*.

Por ello considero que en Huixtán, volviendo al tema, los *principaletik* (ancianos principales) son respetados posiblemente por dos razones: 1) La primera es la que refiera a que éstos son “fuente de consejos” por los conocimientos ancestrales a lo largo de su vida, lo que los hace portadores y reproductores de los conocimientos sociales tsotsiles (religión, política, laboral y médica) que los hace herederos generacionales de los saberes antiguos. 2) Ser anciano significa también tener o una cualidad para “hablar” a través de rezos, conjuros y rituales para comunicarse con las fuerzas sobrenaturales que rigen la vida; o bien, ser portador directo de una fuente de poder similar, es decir, las

posibilidades reales de llegar a la senectud entre los tsotsiles consideran, son mínimas, lo que supone que quienes llegaban a esa condición, llegan porque algo o alguien sobrenatural los cuida, o porque mantienen estrecha comunicación con alguien que brinda ese poder (*yu'el*).

Por otro lado, es importante mencionar que en el municipio de Huixtán, otros ancianos son también respetados porque tienen otros poderes, que integran a un grupo amplio de “sabios”: son los *poxtavanejtik* (curanderos) y los *tijvanejtik* o *ak'chamelal* (“brujos”). Así, se considera que cuando alguien era *jtijvanej* (brujo) o *jpoxtavanej* (curandero) lo era porque llegaba a ser anciano, viejo o vieja. Su larga vida era vista como resultado sobrenatural, producto de sus conocimientos para “hacer” o “curar” el “mal”.

Por un lado, se piensa que quienes son *tijvanej* (brujos) tienen un *vayijel*, que los ladinos huixtecos traducen como *nagual*¹²⁸, un animal compañero con quien comparten un mismo cuerpo. Los *poxtavanejtik* (curanderos) y los *principaletik* (principales) por otra parte, comparten el *sb'ijil*, la inteligencia en su más amplia expresión. Su condición de “saber hablar”, comunicarse y conocer a los seres y fuerzas sobrenaturales que están

¹²⁸ Respecto del *vayijel* no todos los huixtecos tienen ese “ser” o “poder” sobrenaturales que es para enviar enfermedades a otro igual, de la comunidad, en este sentido se dice “que no es bondadoso”, “oy spukujil”. El *vayijel*, se presenta de dos formas: 1) Como un alter ego (animal-compañero), y en ocasiones como parte del mismo ser (persona-animal). En el primer caso se considera que el *vayijel* es un *abat* (ayudante, enviado), para hacer los “trabajos” que la persona o “dueño” del *vayijel* considere, generalmente las acciones del *vayijel* de una persona sobre otra se manifiestan en enfermedades que en último caso llevan a la muerte de la persona. Esta relación de *abat* (enviado) y *ajvalil* (dueño) del *vayijel*, implícitamente plantea que existe un reconocimiento entre ambos, muestra que hay una efectiva comunicación personal entre *vayijel* y persona, entre ser humano y ser o poder sobrenatural. Sólo los que saben “hablar” con el *vayijel* tienen el propio, mismo que será su cuidador (personal-individual) hasta su muerte y hasta que el *vayijel* encuentre otro “dueño” porque éste es inmortal. Por lo general, es debido a los cuidados del *vayijel* que la persona vive muchos años, lo que posibilita una prolongada longevidad y los ancianos pasan a ser también dueños de conocimientos singulares, sobrenaturales. Aquí, el *vayijel* es propio de personas que tiene la cualidad de saber “hablar” con “esos seres sobrenaturales” que viven en las montañas y que una vez entendidos, el *vayijel* cuidará a su dueño (persona) durante su vida, en este sentido, las acciones del *vayijel* dependerá del carácter de la persona, porque en sí el *vayijel* hace lo solicitado por la persona, no es un ser autónomo. 2) En el segundo caso, el *vayijel*, es una persona que tiene la facultad de transformarse asimismo en otro ser, un perro negro y grande o un *xoch' mut* (ave pinta) por ejemplo, y que sin embargo, es también capaz de enviar enfermedades a otras personas con o sin *vayijel*. Aquí también el *vayijel* depende del mandato de la persona a través de la palabra (*k'op*) y del sueño (*vaychin*). Aunque *vaechil* y *vayijel*, aparentan significar lo mismo, son dos conceptos completamente distintos uno del otro como hemos dado cuenta en este trabajo. Entrevistas con: Alonso Ton Pérez, 77 años, Barrio de San Sebastián, marzo de 2012; Manuel Martín Icó y María Pérez Huacash, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, septiembre de 2012.

en el mundo obscuro, intangibles para los demás, los convierte en una suerte de intermediarios entre las fuerzas sobrenaturales y la vida terrenal, lo que es condición necesaria para la población¹²⁹. En el pensamiento dual Maya, la lucha entre el bien y el mal es cotidiana, y se necesita lograr equilibrios. Para ello se recurre a estos personajes para equilibrar la vida del pueblo y de las personas. A diferencia de los ancianos principales, los “brujos” o “curanderos” no son considerados como autoridades aunque les guardaban respeto, más por temor que por cualquier otra cuestión.

Este grupo fue duramente cuestionado por motivo del cambio religioso que se introdujo en el municipio justamente en el periodo que se analiza en este acápite, entre los años cuarenta a ochenta. Es el periodo cuando justamente se produce la desindianización del Ayuntamiento Constitucional por asimilación; fenómeno y periodo que nos ocupa en esta sección de la tesis.

5.4 Los evangélicos

Irónicamente, durante las investigaciones realizadas por Julio de la Fuente (1990) a inicios de 1950 en la región, observó un avanzado proceso de *ladinización* entre los tsotsiles y tseltales en Huixtán, y fue testigo del “único proceso de indianización por parte de las directoras norteamericanas del movimiento evangélico” quienes buscaban atraer simpatías de los indígenas (De la Fuente, 1990: 144-145). Al respecto, Alfonso Villa Rojas había escrito en 1944:

De Las Casas llegaron a visitarnos las jóvenes misioneras Mariana Slocum y Ethel Wallis. Esta dos jóvenes, que pertenecen al grupo del doctor Thowsend, tienen el proyecto de estudiar las lenguas de esta región con el propósito de traducir la biblia [...] el año pasado estuvieron radicadas en la cabecera de Tenejapa, no pudiendo adelantar

¹²⁹ Similar a lo planteado para los *jtivanej* y los *jak'chamelal* en relación con el *vayijel*, algo próximo sucede con los ancianos principales, quienes bendecidos por el poder del santo patrono, manifestado en los sueños y en los rezos ceremoniales, tienen la facultad de combatir en un plano equitativo con las otras fuerzas sobrenaturales que tiene algunas personas, no obstante, el poder que los ancianos principales es colectivo, común, para todos los habitantes del municipio, a diferencia de los *vayijel* que son poderes o seres que cuidan de un solo individuo. Antonio Ton Pérez, 77 años, Barrio de San Sebastián, marzo de 2012; Manuel Martín Icó y María Pérez Huacash, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, septiembre de 2012.

mucho en su labor debido a la resistencia de los ladinos, que vieron con desconfianza la llegada de nuevas ideas religiosas (Villa Rojas, 1990: 137).

La presencia de las misioneras evangélicas en la región, fue posible en parte debido al “éxodo de curas” que habían debilitado a la iglesia católica desde fines de 1870, lo que generó que en la mayoría de los municipios de los Altos de Chiapas permanecieran sin sacerdotes permanentemente al menos. Los curas regresaron formalmente a las iglesias católicas en los municipios del altiplano chiapaneco hasta inicios de la década de 1960. Esa condición explicaría (parcialmente) la razón por la cual, en esos municipios el cura no tuviera un papel religioso tan importante, sino hasta fechas recientes. No así, los cargueros religiosos quienes detentaban la dirección de la vida religiosa en las comunidades y municipios indígenas durante este mismo periodo (Köhler, 1975: 106, 129).

Si bien, las misioneras evangélicas no se habían asentado permanentemente en Huixtán, su cercanía con Tenejapa y Oxchuc, permitieron utilizar las relaciones de los tseltales oxchuquences y tenejapanecos con los tsotsiles y tseltales huixtecos de forma que gradualmente incorporaron a la religión evangélica en el municipio, quizá a mediados de la década de 1950¹³⁰. Todo parece indicar, tal y como había sucedido en Tenejapa, que al lado de los tsotsiles, los ladinos huixtecos formaron una fuerte resistencia contra la misión evangélica, pues quienes cambiaron de religión en el municipio fueron –y son hasta tiempos actuales- únicamente tsotsiles y tseltales asentados lejos de la cabecera municipal en los límites con los municipios colindantes, permaneciendo los ladinos como feligreses católicos¹³¹ (Villa Rojas, 1990). Sobre el arribo de la religión evangélica a Huixtán nos comentaron:

Allá empezó, en *Bazom*, en esa entonces estaba el padre Herminio [éste era un cura temporal encargado de atender los municipios de la región] me parece, esos los trajeron

¹³⁰ Hay que apuntar que el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), mantenía operaciones en Latinoamérica desde 1935, incluido México. Las actividades eran realizadas con misioneros con conocimientos en lingüística, con el objetivo principal de trabajar con jóvenes indígenas (ALAI, 1978).

¹³¹ Este patrón, es aplicable también con las comunidades tsotsiles del centro del municipio, pues son quienes hasta tiempos actuales han permanecido mayoritariamente dentro de la feligresía católica local, no obstante, el número de fieles evangélicos va en aumento en los últimos años en el municipio.

[los habitantes de *Bazom*], los amarraron, les hicieron cargar el tambor y tocar el pito, los pasearon para ver si tenían vergüenza de que se saliera de esa religión; ‘hagan lo que ustedes quieran, nosotros decidimos eso y ya’ dijeron. Los pobladores de *Bazom*, ellos fueron los primeros que entraron de la religión [evangélica] sí. Los hicieron marchar todo alrededor del centro [parque de la cabecera municipal]. Pero no, no vencieron [los católicos]. Los gringos son los que se sentaron allí, la Mariana y Mariano como dicen. Ellos estaban en *Nuevo Abasolo* como se llama eso, no es en mero *Oxchuc*, si porque de allí era lo que venía la avioneta hacia acá. Pero ya no tuvieron miedo los de *Bazom*. Sí los gringos llegaron a vivir allí, y la gente ya los tenía ya de acuerdo toda esa gente, esa comunidad. Aquí [en la cabecera municipal] no hay esa religión; no, todos somos católicos (María de la Luz Trejo Liévano, 78 años, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012)¹³².

Sobre el mismo suceso aunque desde otra perspectiva, durante una conversación familiar, un anciano tsotsil fundador de la comunidad *Sba Sob* (Bazom) en Huixtán, narró algunas de las dificultades que supuso el cambio de religión (de la católica a la presbiteriana), aun cuando años atrás, él mismo había ejercido el cargo de *mayol* y *alférez* (cargos iniciales de los cargos religiosos) en su juventud. Sin embargo, la experiencia que resultó de ejercer dicho cargo; los altos costos para realizar la fiesta, el esfuerzo que suponía asentarse en la cabecera durante la misma y la fortuna de no ser asesinado (por un tsotsil en estado de ebriedad) en plena celebración cuando él ejercía el cargo de *alférez*, hicieron que abandonara definitivamente a los “católicos tradicionalistas”.

Del cambio de religión pronto devinieron una serie de amenazas de parte de los “católicos tradicionalistas” de los alrededores de la nueva comunidad (cuyos terrenos había sido comprados a propietarios ladinos allí avecindados), se les acusaba de ser *jtijvanejetik* (brujos) por dejar de lado la palabra de los padres-madres ancestrales. Ante la firmeza de quienes habían fundado la comunidad de los *religiontik* (calificativo tsotsil

¹³² Hoy día la comunidad aún está reconocida con el nombre de *Bazom*, sin embargo, el nombre tsotsil correcto sería *Sba sob*, palabra formada por dos vocablos tsotsiles, *sba* encima, sobre de. *Sob*, temprano, amanecer. La traducción literal sería “sobre la mañana o sobre el amanecer”, aunque los tsotsiles de la comunidad dicen que le pusieron ese nombre, porque la comunidad está en una de las más altas montañas del municipio, razón por la que la luz de la alba llega primero a ese lugar durante todo el año, donde amanece primero antes que en cualquier otro lugar del municipio. Su altura sobre el nivel del mar explicaría, el bosque de niebla que posee la comunidad (Quintana y Gonzáles, 2003).

que denomina a quienes profesan la religión evangélica en Huixtán) y el resultado pobre de las acciones amenazadoras hasta entonces practicadas, los católicos tradicionalistas decidieron, entonces, irrumpir en muchedumbre una noche en la comunidad de *Sba sob*; llegaron con antorchas encendidas, tambores, pitos y cohetes y los llevaron de vuelta a la cabecera municipal en una fila. A los costados iban los católicos tradicionalistas con sus antorchas, resguardando a los de en medio en donde iban los *religionetik* amarrados; quienes en el trayecto fueron obligados a cargar y tocar los tambores y las flautas hacia la cabecera municipal; como símbolos de adhesión a los símbolos de religiosidad ancestral. Todo ello, con la finalidad de hacerlos ceder en su intención de profesar una religión distinta a la establecida, por tradición, en el municipio¹³³.

Este conjunto de datos permiten una breve reflexión, pues si bien, las misioneras norteamericanas arribaron a la región a mediados de la década de los 1940, no fue sino hasta la década siguiente (1954), en su primera mitad, que la versión tseltal de la biblia fue concluida, durante su asentamiento permanente en el municipio de Oxchuc (Guzman, 2012) al tiempo que habían conformado a un numeroso grupo de predicadores tseltales para la evangelización de los pueblos vecinos (Rus y Wasserstrom, 1981: 168). Es posible que durante estos años algunos tsotsiles huixtecos estuviesen participando junto a los predicadores tseltales, pues es durante estos años cuando algunos indígenas de las comunidades fueron desplazadas de sus antiguos territorios ancestrales, quienes después fundaron nuevas comunidades (como sucedió con *Sba sob*) en las colindancias del municipio de Tenejapa (Villa Rojas, 1990: 137; Rus y Wasserstrom, 1981: 168). Así, es entre estos años cuando se gestó la evangelización entre predicadores tseltales y tsotsiles, porque durante la década de 1960-1970 los presbiterianos se aproximaron a predicar al municipio de Chamula, lo que hace suponer que para esas fechas los presbiterianos tenían sólida presencia en Huixtán permitiendo su acercamiento a otros municipios tsotsiles (Rus y Wasserstrom, 1981: 169).

En este escenario, retomando lo planteado por Jan Rus y Robert Wasserstrom (1981), la situación no pareció ser solamente un asunto únicamente religioso sino ésta

¹³³ Conversación con Manuel Martín Icó, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 48 años, septiembre de 2011.

pasó a ser también un factor de “control político”, pues en esta nueva “búsqueda del alma indígena”, misioneros y predicadores al llevar “La palabra de Dios” generaron tensiones entre las comunidades, lo que provocó serias divisiones sociales (territoriales y políticas) que con anterioridad pasaron desapercibidas. Es posible que el limitado éxito que los presbiterianos tuvieron entonces en los municipios alteños, se debiera también a tres razones principales: 1) Los fuertes “cacicazgos”, o liderazgos indígenas tradicionales, que se habían consolidado en los municipios alteños para esas fechas, no estaban dispuestos a ceder sus dominios políticos ni económicos, 2) Debido la presencia cada vez mayor de los catequistas que habían arribado mediante el trabajo de re-evangelización que se desplegó en esos mismos años desde la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, bajo el liderazgo del obispo Samuel Ruiz, que había arribado a Chiapas recientemente (1959) y 3) probablemente por la oposición del gobierno municipal, que entonces estaba en poder de los católicos tradicionalistas, exclusivamente.

A ello, hubo que sumarle la llegada de las misiones evangélicas que compartían junto con las acciones indigenistas los objetivos “civilizadores/modernizadores” hacia las comunidades indígenas coincidiendo sobre todo en el plano de la atención a la salud y la implementación de la educación como puntos centrales (Guzmán, 2012). En Huixtán, la apropiación paulatina (pero ágil) de estos conocimientos llevados por los agentes religiosos, posibilitó que los tsotsiles y tseltales alteños cuestionaran e inclusive rechazaran, en poco tiempo y no sin tensiones, los conocimientos de los curanderos locales (pulsadores, rezadores, hierberos, sobadores, etc.), lo relacionado a los poderes sobrenaturales de los *jak'chamelal* o *tijvanejetik* (brujos) y las cuestiones profanas como el *vayijel* (animal-compañero) y el *ch'ul ojev* (rayo sagrado) induciendo con ello a que éstas fueran socavadas y deslegitimadas cada vez con mayor fuerza.

Por último, es necesario apuntar que el cambio en las creencias religiosas significó también poner fin a una serie de prácticas sociales como: la medicina tradicional, los rezos a las divinidades naturales ancestrales, en los cerros, ojos de agua o los lugares de siembra y vivienda; y la ruptura definitiva de la enseñanza generacional de esos mismos conocimientos. Posiblemente, estas transformaciones, socavaron también a la estructura del gobierno indígena que representaban el binomio

Ayuntamiento Regional (*Regionaletik*) y autoridades religiosas (*Jpas abteletik*), cuya legitimidad descansaba sobre el pensamiento sagrado ancestral. Esta difícil situación en la que los católicos tradicionalistas estaban inmersos, lejos de mantenerse, tendría que hacer frente a un nuevo proceso generalizado en todo el altiplano chiapaneco: el arribo de la Teología de Liberación que sería la nueva estrategia de re-evangelización que se desplazaría desde la Diócesis de San Cristóbal.

5.5 La Teología de Liberación

Esta vertiente del catolicismo, tuvo una versión inicial en la región y en el municipio durante 1961 (Sánchez, 1995), cuando por vez primera, el obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas nombrado en 1959 (Leyva, 2004), Samuel Ruíz visitó el municipio, evento al que dieron amplia cobertura los primeros catequistas formados durante ese mismo año, quienes además habían emprendido la labor evangélica en el municipio, cuyo motivo eran contrarrestar las prédicas emprendidas por misioneros presbiterianos en toda la región, situación que ponía en serio peligro la continuidad de las creencias católicas (De Vos, 1997; Sánchez, 1997). Con la llegada permanente de un cura en 1962 a la parroquia de Huixtán y la realización del “tercer curso” para la formación de nuevos grupos de predicadores realizado en 1963 en ciudad Las Casas, la iglesia católica trabajó activamente con los catequistas tsotsiles huixtecos quienes dispersaron la “buena nueva” por todo el territorio (Sánchez, 1997: 116-117)¹³⁴.

En este sentido y de acuerdo a lo planteado por Xóchitl Leyva (2004: 388, n. 18), después de la división tripartita de la diócesis de San Cristóbal hacia 1964, ésta se dividió a su vez en seis zonas de trabajo; Chol, Sur, Sureste, Centro, Tzotzil, Tzeltal y en esta última además de incluir al municipio de Huixtán, incluyó también a los municipios de Altamirano, Chanal, Ocosingo, Oxchuc, Sitalá, Tenejapa y Yajalón. Además cabe apuntar que el municipio de Huixtán tiene también su propia división en “zonas” (Sánchez, 1995).

Así, la impronta católica fortaleció su presencia durante los siguientes años y la diócesis de San Cristóbal inició lo que llamó “la pastoral liberadora”, la cual, había surgido de las adaptaciones de las enseñanzas del *Concilio Vaticano II* (1963-1965), adaptaciones realizadas por obispos latinoamericanos durante la *II Conferencia General de Episcopado Latinoamericano*, celebrado en Medellín, Colombia en 1968 (Gutiérrez, 1975: 66; Chojnacki, 1999: 54)¹³⁵. La realización de cursos de preparación a jóvenes

¹³⁴ En 1954, una conragación llegó a Huixtán, dos sacerdotes César Martínez y Teodocio Martínez llegaron junto con dos monjas, los cuales tardaron pocos años y luego se retiraron por mandato de sus superiores. Entrevista Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

¹³⁵ En esta conferencia episcopal, dice Gustavo Gutiérrez (1975: 175) se “trata de ver el problema partiendo de los países pobres, por eso los define como pueblos sometidos a un nuevo tipo de colonialismo”.

catequistas indígenas no cesó, sino se fortalecieron e incluyeron perspectivas de análisis crítico dentro de estos cursos teológicos. La religión católica se reformuló permitiendo que los indígenas fueran quizá por segunda ocasión, re-evangelizados y al ser politizados desde una perspectiva crítica, se convertirían a partir de 1994 en actores clave en la historia de sus municipios.

Con la publicación del libro del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez titulado *La teología de Liberación perspectivas* en 1972, se realizaba por vez primera quizá, un análisis profundo de las condiciones sociales en las que se encontraba subsumida América Latina y el papel que había jugado la iglesia católica para tales consecuencias. Desde un punto de vista teológico y la condición de pobreza como eje central de su análisis, desataron una serie de factores que –de acuerdo al autor- constituyen un “sistema de dominación externo [...] conformando raíces de una dependencia económica, tecnológica, política y cultural” en Latinoamérica (Gutiérrez, 1975: 120). Asimismo planteaba que “esta nueva forma de dependencia no sólo se erige en defensa del orden actual, sino que se propugna un cambio en la situación social de los países latinoamericanos” (Gutiérrez, 1975: 121). Al caracterizar la situación de dominación a la que estaba sometida la región, y al tener clara percepción de la dependencia y sus consecuencias, permitió una toma de conciencia y a hablar de liberación, y sobre todo, participar en el proceso que lleva a ella (Gutiérrez, 1975: 126).

En este contexto, el autor reflejó la necesidad de que la iglesia católica hiciera un reconocimiento de la realidad social solidarizándose con su transformación, rechazando todo tipo de “paternalismo”, asumiendo una firme posición que generara la toma de conciencia de los oprimidos, que hiciera ver su condición de subyugados misma que les permitiera actuar ante los hechos de injusticia a los que habían estado sometidos. Así, el proceso de liberación requería de la participación activa de los oprimidos, de los indígenas (Gutiérrez, 1975, 160-161).

Otro planteamiento importante del proceso, fue el de explicar cómo estas situaciones de injusticia y opresión no estaban separados del pensamiento teológico. La iglesia entonces, había tomado un rumbo distinto al conocido; los sacerdotes hacían “denuncias proféticas”, los textos bíblicos ayudaron a orientar todas las iniciativas que

contribuyeron a la formación del “hombre nuevo” a través de una “evangelización concientizadora”. Los resultados de la Conferencia de Medellín pronto se verían reflejados en la realidad social latinoamericana de maneras distintas (Gutiérrez, 1975: 175).

En los Altos de Chiapas, la continua formación de catequistas hizo necesario un nuevo curso de formación de catequistas indígenas a fines de 1960 e inicios de 1970, la Conferencia de Medellín había sido celebrada entonces. Es posible que en esta ocasión, el curso permitiera que los catequistas realizaran un análisis teológico más profundo de la realidad social de sus propios municipios y no tanto, por la presencia de los presbiterianos que les antecedieron.

A continuación reproducimos la palabra de un catequista tsotsil huixteco que asistió al curso de formación durante estos años en San Cristóbal de Las Casas:

En el rancho ‘Torrente’ de los Pineda, como allá íbamos con mi papá a cuidar su ganado cuando era yo chiquito todavía, quien sabe de qué tamaño era, allí trabajábamos a cambio del pasto del ganado, porque ese señor tenía mucho terreno. A veces nos pagaba pero poco, a veces no, nos trataba muy mal, allí vivimos grandes injusticias. Gracias a ellos también [los ladinos]... me hicieron mal y me hicieron bien, hay mujeres de los Pinedas me decían ‘tú chamaco qué dices no quieres hacer tu primera comunión’, ¿cómo es? Le dije. ‘Vas a prender la doctrina, la palabra de Dios y yo te voy a enseñar y vas hacer tu primera comunión’ me volvió a decir. ¿Cómo es ese? Le dije otra vez, y me dijo así, así y así. Si me hace favor sí, contesté. Como no sabía nada, yo no fui a la escuela, sé leer un poco pero muy poco. Cada tarde iba corriendo, porque estaba lejos, cada tarde iba yo a la doctrina, hasta el rancho, en su casa. Mientras torteaba, platicaba conmigo, diciendo la palabra, me decía, tengo trabajo pero siéntate aquí, voy trabajando y vamos platicando. Como ella lo tenía todo memorizado, sólo me platicaba, me contaba. Así fui aprendiendo, hasta que me dijo que puedo recibir mi primera comunión, ellos fueron mis padrinos. Me gustó la palabra de Dios, me gustó como cantan, todo [...] Gracias a mi papá lo metieron como presidente de “Acción católica” le decían, como no hay palabra de Dios, llegaron los compañeros tseltales y lo nombraron a él, no quería entrar, no quería agarrar ese cargo pero le obligaron, después dijo que sí, total como que si más o menos recibió el cargo, y que si ya trabajó también ya grande como de mi edad trabajó

todavía, trabajó, estuvo como catequista todavía recibió su curso. Atrás de él fui yo también, fui a recibir el curso en San Cristóbal cuatro meses, allí donde me preparé un poquito mejor, porque llegaron señores de México, apoyo del señor Samuel Ruíz García, les llamaban ‘hermanos maristas’¹³⁶. Allí estuve, tenía yo mi mujer pero lo dejé abandonada en mi casa fui a pasar cuatro meses allá. Curso de catecismo, no pregunté, me fui cuatro meses, me dijeron que soy un buen catequista, había otros jóvenes en ese cursos de varios municipios, llegaron tojolabales, zoque, ch’ol, tseltales, tsotsiles de varias lenguas, estuvimos arriba de cien personas, estuvimos en esa escuela era el sesenta y tantos. Ya cuando regresé, dicen que sí me capacité que eran entonces catequista, sí. Después anduve dando la palabra de Dios, todo alrededor de aquí nada más, primero una comunidad nada más, porque nos daban como si fuéramos maestro, a mí me tocó La Era, *Chilil*, Fray Bartolomé, *Yaxtinin*, Los Pozos. Los más difíciles la gente, allí me mandaron, sí. Con el favor de Dios no me hicieron nada, levanté unas cuantas gentes, los que quisieron, tuve mis ahijados con los que no quisieron, mis compadres, mi todo, sí. Después me dieron otro cargo de jefe de zona, de coordinador, de todo poco a poco. Ya cuando estuve por aquí eran los 70’s. Ya después de los 80’s fui jefe de zona, más o menos así está [...] Me gustó mucho el trabajito y yo trabajé, ultimadamente como 40 años trabajé. Desde chiquito, desde chiquito, no me gustó pue su vida de mis papás, sólo no tiene... no tiene preparación, mi padre sólo tomaba, peleaba, no me gustó y luego las enfermedades y no teníamos paga, no tenemos comida, jodido. Eso fue lo que no me gustó. Creo que fue mi regalo de Dios (Pedro García Huacash, 65 años, San Andrés Puerto Rico, Huixtán, Marzo de 2012, T. del A.).

Sobre el tema nos comentaron también:

Ya había catequistas, el primero que empezó a... que vino ya esta congregación de que se llama, que se llama la congregación de indígenas Corazón de Jesús y la Virgen de Guadalupe, esa es la congregación de ellos, de esa congregación vinieron [...] Diáconos, sí, está relacionado con toda la gente del municipio también por Chanal y Oxchuc había concentraciones periódicamente aquí, ellos fueron los que empezaron a estar conquistando a los diáconos, uno o dos, o tres de cada comunidad, entonces no había

¹³⁶ A decir de Xóchitl Leyva (2004: 388, n. 17), los maristas fueron quienes tuvieron a su cargo la tarea educativa de muchos catequistas y diáconos y fueron quienes atendieron el seminario en San Cristóbal de Las Casas.

tantas comunidades habían en *Chilil*, allá 20 de Noviembre, en San Pedro Pedernal, eran como unas veinte apenas comunidades, orita como primer lugar ya se multiplicó mucho la gente, en segundo lugar cada grupito se independiza y forma otra su, otra comunidad (Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012).

La formación de catequistas, aunada a la pronta propagación de la religión, probablemente encontró fieles que no sumándose antes al presbiterianismo, se adhirieron a esta nueva vertiente del catolicismo, pues “la religión católica tradicionalista” ligada a las deidades naturales ancestrales había sufrido un fuerte embate durante la “campaña evangelizadora” anterior, permitiendo así que las nuevas homilias ofrecidas por los *sk’op diox* (católicos bíblicos, catequistas) en distintas comunidades fueran mejor recibidas, sumando nuevos adeptos que prontamente creó una nueva separación entre la población (indígena y ladina) en el municipio, ya que los catequistas eran indígenas y lo hacían en lengua propia (tsotsil o tseltal).

Basados en los planteamientos antes citados del teólogo Gustavo Gutiérrez (1975), “la palabra de Dios” y las homilias se habían transformado también en una tarea de concientización, de exigencia de justicia para lograr el fin de la opresión y dominación. En este sentido, los catequistas pronto se convirtieron en líderes con características políticas y religiosas importantes, lo que daría paso a una nueva pugna, tal y como había sucedido con los misioneros evangélicos, pero ahora con serias repercusiones en la arena política del municipio.

En este sentido, otros factores ayudaron a cambiar el escenario municipal. En este cambio muchos fueron los factores que influyeron, pues en este contexto además del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, la Declaración de Barbados de 1971¹³⁷, El Encuentro de Misiones de Melgar y Xicotepec, el Congreso Indígena de 1974, las discusiones en el departamento de misiones del Consejo Episcopal

¹³⁷ Dicha Declaración fue realizada por un grupo de antropólogos/as que tras reunirse en el Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, en Barbados los días 25 al 30 de enero de 1971. Discutieron y analizaron las condiciones y “el grave problema continental” en el que se encontraban los pueblos indígenas del continente Americano. Al final, acordaron elaborar este documento y presentarlo a la opinión pública con la esperanza de que contribuyera a mejorar dichas condiciones y apoyar a “la lucha de liberación de los indígenas”. “Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena”. Consultado en diciembre de 2013 en: http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf

Latinoamericano (CELAM) y los documentos conciliares *Lumen Gentium* y *Ad Gentes*, se pretendió dar un giro a la iglesia para construir una “iglesia autóctona” y un “clero indígena” (Leyva, 2004: 388-392).

Las nuevas orientaciones religiosas que arribaron a Huixtán, principalmente desde las comunidades rurales y realizadas en su propio idioma (tsotsil y tseltal) produjeron una profunda transformación en las formas de concebir el mundo, tocando de manera profunda las formas antiguas de religiosidad que entonces ordenaba el mundo indígena y que sería llamada como “católica tradicional” en oposición a esos nuevos cultos. Estas nuevas perspectivas religiosas tuvieron un efecto inmediato, cuestionarían la legitimidad de los vínculos entonces naturalizados entre el Ayuntamiento Constitucional y los otros cuerpos de autoridades: el Ayuntamiento Regional y las autoridades tradicionales, que eran practicantes de la antigua religión tradicionalista. El reclamo era claro: separar dicho vínculo y hacer al Ayuntamiento Constitucional una entidad laica, sin vínculos religiosos. A esta exigencia también se sumarían las políticas y orientaciones que vendrían desde las dependencias gubernamentales que tenían incidencia en el municipio.

5.6 La desindianización del Ayuntamiento Constitucional en 1982: el desmembramiento del gobierno indígena

Páginas atrás hemos caracterizado la conformación del gobierno indígena de Huixtán durante los años que van de 1940 a 1980, como un cuerpo de autoridades que se integró por distintos cuerpos de autoridades: el Ayuntamiento Regional (*Regionaletik*), el Ayuntamiento Constitucional, las autoridades religiosas (*Jpas abteletik*) y ancianos principales. Esta forma de organización del gobierno indígena comenzó a debilitarse al iniciar la década de 1980 por el cuestionamiento a los vínculos que los unían cuando el cambio religioso se generalizó entre la población huixteca, que comenzó a reclamar la secularización de la integración y funcionamiento del Ayuntamiento Constitucional. Otro empujón en este sentido lo darían las políticas gubernamentales y el ascenso de un nuevo tipo de liderazgo indígena “modernizador”. El resultado fue el progresivo y definitiva ruptura de los vínculos entre el Ayuntamiento Constitucional con los otros dos

cuerpos de autoridades. El Ayuntamiento Municipal Constitucional quedó instalado en el edificio municipal, en la cabecera del municipio; mientras los otros dos cuerpos sufrieron demembramiento y fragmentación. Sus miembros se refugiaron en las comunidades y permanecieron invisibles, casi clandestinos; teniendo pocas oportunidades de manifestarse en los espacios públicos.

Tras las acciones emprendidas por el régimen Cardenista hacia fines de 1940, la acción indigenista y el cambio religioso, la geografía política y las instituciones de gobierno en Huixtán y en el altiplano chiapaneco en general, cambiarían nuevamente. El nuevo régimen político establecido en el país, bajo la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI) comenzó a penetrar el poder político de los municipios de los Altos de Chiapas. La presencia de Erasto Urbina contribuyó a modificar el perfil de los liderazgos del poder político indígena; logrando asimismo el desplazamiento de los terratenientes al producirse el reparto agrario. En esos años, había una voluntad política desde el Cardenismo de entregar el poder político municipal a los indígenas. En el caso de Huixtán éstos ascendieron al Ayuntamiento Constitucional en 1938, tal y como quedó documentado páginas atrás. Con el establecimiento de los nuevos funcionarios municipales y comités agrarios en todo el municipio huixteco en la segunda mitad del siglo XX, el Estado pudo tener un efectivo control político territorial sobre el municipio, soslayando paulatinamente a las antiguas autoridades del Ayuntamiento Regional sostenidas bajo el pensamiento ancestral; y consiguiendo que sus nuevos aliados, los jóvenes tsotsiles con miras hacia el “progreso”, otorgaran apoyo incondicional al partido oficial y lealtades al régimen político del partido-Estado¹³⁸. Así, según Jan Rus (2004c) quedaba consumada la subversión (subordinación) de los pueblos indígenas del altiplano chiapaneco a una nueva relación de éstos y el Estado.

Con el fin del Cardenismo (1940) hubo un cambio en las políticas indigenistas; las cuales dejaron de enfocarse en la recuperación de las tierras y de los gobiernos municipales en manos de indígenas, que fue impulsado por Erasto Urbina. A partir del Instituto Nacional Indigenista en 1954, en San Cristóbal de Las Casas, la orientación fue

¹³⁸ Desde 1940, municipios como Tenejapa, Oxchuc, Cancuc, Mitontic y Chamula (Rus, 2004c: 262). A este listado habría que sumarle también el municipio de Huixtán.

claramente integracionista, con un propósito “civilizador/modernizador”. En lo político, los municipios y comunidades fueron entregados al control del partido ya entonces “oficial”, el PRI. En Huixtán y en otros municipios indígenas del altiplano, la elección de autoridades quedó subordinado a las decisiones del partido y de los funcionarios de gobierno indigenistas.

A esto, hay que agregar que durante esta década (1940-1950), las políticas del partido oficial recrudecieron volviéndose “hostiles hacia los indígenas” suceso que permitió la imposición de autoridades mediante el municipio libre, se produjo una fuerte disputa política con las antiguas autoridades (Ayuntamiento Regional) situación que dejó un renovado y numeroso cuerpo de autoridades como sucedió en el municipio de Chamula (Rus, 2004c). En este panorama, se incluiría oficialmente la reinstauración del *secretario municipal* ladino como una autoridad de mediación, por parte del gobierno de Chiapas. Ahora con la característica de quien ocupara el cargo no sería avecindado en el municipio, como ocurrió antes durante el periodo de Erasto Urbina. Esta nueva asignación permitiría, bajo la subordinación del INI, el fortalecimiento de las autoridades municipales bajo los estatutos y objetivos trazados posteriormente por el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil (CCT-T) en San Cristóbal de Las Casas¹³⁹.

En este sentido, este *indigenismo* –a diferencia del indigenismo Cardenista– buscaba también la forma en que los municipios indígenas se “integraran” a la nación mexicana argumentando que los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas eran sociedades “desvinculadas” de la nación. Ignorando que la realidad a la que hacían referencia, mostraba fuertes vínculos que éstos mantenían con los contextos sociales mayores (aunque estaban incorporados bajo fuertes desventajas políticas y económicas); y más aún, habían una relación estrecha con el partido oficial y con el Estado desde inicios de los 40’s (Aguirre, 1976; 1981; Köhler, 1976; Rus, 2004c).

¹³⁹ De acuerdo a los datos recabados durante nuestro trabajo de campo, los secretarios ladinos (más reciente, es decir, los últimos) de Huixtán no eran originarios del municipio, hubo quien vino de Simojovel, de San Fernando, por ejemplo el caso de don Héctor Flores. Entrevista con: Moisés Liévano, 67 años y Eusebia Trejo Sánchez, 60 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

Aun con esta aparente contradicción, el esfuerzo de la *acción indigenista* poscardenista y de su *programa integral*, centró su atención en la implementación de infraestructura para el desarrollo de la región, aunque sin conseguir mucho éxito. Sin embargo, el mayor logro CCT-T en cambio, fue el influir nuevamente en las instituciones de gobierno municipales controlados por el indigenismo estatal, al concluir el Cardenismo.

Con precedentes de los lugares de trabajo del cardenismo en la región, el CCT-T retomó las relaciones con las antiguas comunidades que había mantenido el cardenismo, es decir, en comunidades “progresistas” (dichas comunidades eran los ejidos y ejidatarios surgidos durante el cardenismo) consideradas “no tradicionales”; al menos así ocurrió en el municipio de Huixtán al retomar sus relaciones con el ejido Lázaro Cárdenas *Chilil*. Además, dados los objetivos del CCT-T cuya principales ejes de trabajo eran la educación y la infraestructura, debía trabajar con las autoridades municipales, ya que requería de su intervención. Por ese motivo el CCT-T, intervenía con frecuencia en los municipios del altiplano para incidir en la elección de autoridades, favoreciendo la elección de profesores, o promotores bilingües, o personas escolarizadas, para facilitar la implementación de las políticas indigenistas.

Para el caso de Huixtán, los líderes religiosos y líderes contruidos durante el cardenismo (liderazgos políticos y politizados), se encontraban asentados en el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*). Este tipo de perfil de liderazgo favoreció que fuera esta comunidad la que tuviera mayor capacidad de gestión y una mayor apertura para la rápida intervención del CCT-T en el ejido¹⁴⁰. Vale mencionar que a diferencia de lo que ocurre en otros municipios del altiplano central de Chiapas, como en el municipio de Chamula, la cabecera de Huixtán no se caracterizó por ser un bastión político del PRI. En Huixtán fueron los ejidos, particularmente el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*) que desde el Cardenismo era (y aún hoy es) un bastión del PRI.¹⁴¹

¹⁴⁰ Véase al respecto el apartado *Las Misiones Culturales y Acción Indigenista* incluido en este capítulo.

¹⁴¹ Hay que decir, que desde 1938 este ejido (*Chilil*) los huixtecos en general saben, que este ejido ha sido “productor de peces gordos”, es decir, de funcionarios y políticos locales importantes. De este ejido son originarios varios presidentes municipales, diputados locales y federales del PRI, además de funcionarios que laboran en instituciones y dependencias de gobierno federales.

Así, a inicios de la década siguiente (1960-1970) la economía decayó nuevamente, haciendo preocupante el panorama socioeconómico de la región Altos. Entre 1964 y 1970, donde la economía de la región pareció reactivarse al igual que sus obras de infraestructura. Este repunte fue visible tras la construcción de la carretera a Ocosingo en el año 1974¹⁴² probablemente éste haya sido el motor de cambio en la economía interna de Huixtán, pues es también durante este periodo que la economía de la élite ladina decayó definitivamente (Moguel & Parra, 1998) al perder el monopolio comercial que habían construido desde 1940, favoreciendo la economía de *ladinos pobres*, de los tsotsiles y tseltales huixtecos quienes habían solicitado la apertura de la carretera, aún en contra de los intereses de los “caciques” locales.

En Huixtán durante este periodo el tsotsil Pedro Huacash Moshán fue elegido presidente municipal (1974-1976), y según los datos obtenidos, fue durante este mismo tiempo que se realizaron varias obras de infraestructura en el municipio, con ello el Ayuntamiento Municipal ganaba legitimidad ante la población huixteca:

... hasta que llegué yo, construimos un centro de salud, ahí donde antes era el lugar del corral; ahí fue donde quedó el primer centro de salud. Después de que se terminó de construir el centro de salud no lo usaron porque no había médico de base. Cuando terminé yo, entró otro que lo utilizó como casa, allí dejaba sus cosas, como eran varias autoridades dejaban allí sus cosas, allí vivían. Después salí a conocer, porque quería construir una escuela agropecuaria pero no teníamos terreno [...] Como de por sí habían trabajadores voluntarios componiendo las casas en [la colonia Adolfo] López Mateos con trabajadores voluntarios, ellos diseñaron croquis, planos e hicieron casas. Diseñaron la escuela como querían, estuvieron haciendo eso y para eso fuimos a ver, fuimos a ver cómo estaba la construcción del internado en Zinacantán, fuimos a verlo y terminamos uno igual [...] yo fui el que instaló agua potable en la cabecera municipal, yo fui el que puso pavimento para el parque, el que arregló el parque, la plaza. De no ser así, no

¹⁴² El sexenio 1970-1976, en el altiplano central chiapaneco pareció caracterizarse por atender a la población rural e indígena desde una perspectiva más amplia; en 1971 se establece el Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas (PRODESCH) con financiamiento de organismos internacionales como UNICEF, FAO, OMS entre otros, y se crearon instancias como la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena (DGEEMI), con ello, el Estado afianzaba también su permanencia en municipios indígenas (Pineda, 1993: 99-120).

habría nada, ese fue nuestro pequeño trabajo durante nuestro paso [por el gobierno]. Después del centro de salud que se construyó en mi periodo, construyeron otro por donde está el panteón, pero sólo eso quedó allí cerca, después poco a poco se fue arreglando, poco a poco (Pedro Huacash Moshán, 88 años, *pasaro* presidente, Colonia *Ch'en P'il* municipio de Huixtán, Chiapas, 9 de Septiembre de 2008).

Favorecido por estas obras de infraestructura, los presidentes municipales fueron introduciendo una visión modernista del municipio, en donde las prácticas ancestrales de vida tsotsil fueron consideradas atrasadas, instalando en el imaginario popular la necesidad del cambio cultural.

Así, factores como el contexto económico y político; las configuraciones religiosas promovidas por la incursión de la religión presbiteriana y la impronta de la “pastoral liberadora” (denominada así desde inicios de los 70’s), los cambios impulsados en el cardenismo y más tarde, la continuidad de éstas con la *acción indigenista* del INI, traerían consigo también a una nueva generación de líderes tsotsiles y tseltales quienes generarían a lo largo y ancho del altiplano central, fuertes cambios políticos intramunicipales y regionales durante la década de 1970-1980, donde existían importantes movimientos indígenas de inconformidad por el desarrollo de la vida *política* municipal. Este panorama sociopolítico hizo fuerte mella en cada uno de los municipios alteños, decantando, tiempo después, entre los setentas y ochentas profundas modificaciones en las estructuras de gobierno indígena.

5.6.1 El fin de los *Jpas abteletik* y de los *Regionaletik*

Durante las siguientes décadas, auspiciadas por coyunturas y procesos sociales internos y externos en la región, el Ayuntamiento Constitucional indígena había sido reinterpretado por los huixtecos. Con el paso de los años y favorecido por las políticas “modernizadoras” lograba una mayor legitimidad ante la población, favorecido por la ampliación de sus redes políticas al exterior del municipio. Poco a poco las autoridades municipales se volvían más eficientes para resolver los problemas de los habitantes del municipio respondiendo de manera tangible a sus necesidades. Los huixtecos ya no iban al municipio a solicitar la intervención de los dioses y los santos, sino a solicitar servicios y bienes materiales concretos. De igual forma los conflictos que resolvía ya no

buscaba encontrar respuestas en los dioses ancestrales, sino en el apoyo de nuevas autoridades que surgían en esos años: las autoridades agrarias y los comités comunitarios de gestión de servicios, como por ejemplo los comités de agua; de carreteras; de electrificación, entre otros. Los cambios de los huixtecos y de sus nuevas necesidades “modernizadoras”; aunado al cambio religioso, fueron desplazando la centralidad de las prácticas y los discursos de los funcionarios del Ayuntamiento Regional, de los cargueros religiosos y de los ancianos principales, que habían tenido años atrás como autoridades máximas de gobierno en el municipio y las comunidades hasta la primera mitad de los 70’s. En este sentido, a fines de la década de los 1970 y en los albores de la década de 1980, las tareas y responsabilidades del Ayuntamiento Regional y de los cargos religiosos perdían prestigio y a los ojos del “progreso” y la civilización/modernización y éstas parecieron ser cada vez menos importantes, pues se reducían únicamente a la organización y realización de las fiestas patronales y ancestrales. Mientras que los funcionarios del Ayuntamiento Municipal retomaban cada vez con mayor profundidad las tareas administrativas y políticas de gobierno debido también a los cambios sociopolíticos y religiosos suscitados en el municipio.

Estos cambios tuvieron una consecuencia imprevisible: la decisión de las autoridades del Ayuntamiento Constitucional de romper los vínculos con las autoridades del Ayuntamiento Regional (*Regionaetik*) y con los cargueros religiosos (los *Jpas abteletik*), quienes era los mantenían el “núcleo duro” (López Austin, 2001), quienes había estado despachando dentro del edificio del cabildo municipal desde 1938 hasta entonces. La ruptura del vínculo entre los tres cuerpos de gobierno fue el fin del “gobierno municipal indígena” en Huixtán, aun cuando permaneció el Ayuntamiento Constitucional en manos de los tsotsiles. Esto es así porque uno de los requisitos para que el gobierno pueda ser caracterizado como tal, es que las autoridades que lo integran se inscriban como indígenas en indígena la defensa de un proyecto indígena. En este caso, la tendencia “modernizadora” de las autoridades estaban dando claras muestras de una tendencia hacía la desindianización.

Sobre el “fin de los cargos religiosos” en Huixtán, un hombre tsotsil originario de la actual Ranchería San Andrés Puerto Rico quien había sido catequista en los inicios de

1980, nos rememoró el proceso local que posibilitó este enérgico cambio. Pedro García Huacash era juez municipal durante el trienio de Pedro García Martínez (1980-1982), éste último fue el primer maestro en ocupar el cargo de presidente municipal, originario de *Ch'empil* y que previamente había resultado elegido en una junta asamblearia en el municipio. Se trataba de dos jóvenes trilingües tsotsiles hablantes de español y el tseltal.

El primero, había sido formado bajo los planteamientos de la teología de liberación con quienes tenía un amplio reconocimiento por su liderazgo y compromiso. El segundo era profesor, hijo de la acción indigenista. La combinación de estos dos personajes incorporados al Ayuntamiento Municipal introdujo un profundo cambio en el funcionamiento del gobierno indígena huixteco, así como en su integración. En primer lugar, con la llegada de dos jóvenes trilingües, hizo innecesaria la presencia ladina en el puesto de secretario municipal y desde esas fechas, los ladinos que ocuparon dicho cargo fueron eliminados de la administración municipal, integrándose éste únicamente por funcionarios indígenas.

Adicionalmente, ambos tsotsiles compartían el proyecto modernizador, con ideales de progreso. El profesor consideraba como legítimos y adecuados los principios indigenistas y compartía la filosofía integracionista. Mientras que el catequista era portador de una doble crítica. Por un lado hacia la incorporación de la dimensión religiosa dentro del Ayuntamiento, pugnando por su secularización; y por el otro lado, en tanto había sido formado por la teología de la liberación su discurso contenía una crítica hacia el sistema de dominación *kaxlan* (ladino), que mantenía sobre el indígena. En, en este sentido, los ladinos eran vistos como responsables de la miseria económica indígena, además del racismo que sufría la población, esto según los planteamientos de la pastoral liberadora por aquellos años.

Así, tras un proceso iniciado apenas un año después de la llegada de ambos al Ayuntamiento Municipal (1981), se propusieron terminar con el “sufrimiento” de los tsotsiles y decidieron actuar en contra de las fiestas tradicionales realizadas por los cargueros religiosos. Se percibía que mediante las festividades patronales los comerciantes ladinos se enriquecían y los indígenas se empobrecían; por lo que decidieron que la celebración de las fiestas dejaría de ser una tarea del Ayuntamiento

Regional. La razón del cambio era que pretendían que el Ayuntamiento Municipal Constitucional, se hiciera a cargo de atender los problemas cotidianos y tangibles de los habitantes del municipio y sus habitantes, en particular el problema de la pobreza, “y no solamente hiciera fiestas”¹⁴³.

Para lograr el cometido y luego de una planeación detallada entre ambos funcionarios (presidente y juez municipal), decidieron decretar dos mandatos, que dijeron estaban apoyados por “gobernación” y que en resumen notificaban: 1) el no obligar a nadie a ejercer cargos fuera de su voluntad y 2) remunerar económicamente a todos los que realizaban tareas en el *kavilto* (Ayuntamiento). Es decir, en general se debería pagar a todos los funcionarios que hasta ese momento permanecían únicamente como “servidores” de la comunidad, de los santos y de las deidades ancestrales; lo que incluía tanto los cargos de las autoridades del Ayuntamiento Constitucional, como del Ayuntamiento Regional. Vale recuperar aquí los estatutos de la acción indigenista desde la década de los cincuenta:

...el Centro Coordinador se ha impuesto como tarea un programa general de educación informal y acción económica no sistematizada que prepare las bases para la modificación fundamental del *gobierno indígena*. Sus metas cercanas o lejanas pueden resumirse en los siguientes postulados principales: 1) *disminución del número de funcionarios de la comunidad*; 2) secularización del poder; 3) reforzamiento de la *autoridad del presidente municipal*; 3) retribución de signos monetarios, no sólo en prestigio, por lo servicios prestados al municipio; 5) Substitución del secretario ladino por secretarios indígenas (Aguirre, 1991: 116)¹⁴⁴.

Los mandatos emanados desde la autoridad municipal tuvieron diversas consecuencias. Una de ellas fue la desaparición de los cargos religiosos, los *jpas abteletik* (pues eran ellos a quienes en ocasiones cada vez más frecuentes se les obligaba a realizar las fiestas católicas patronales). Al finalizar la década de los 70's estos cargos religiosos estaban siendo relegados, debido a los cambios socioculturales, políticos y económicos en la región. La otra consecuencia derivada de la primera, se trató de las finanzas municipales

¹⁴³ Entrevista con Pedro García Huacash, San Andrés Puerto Rico, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

¹⁴⁴ Las cursivas son del autor.

y la resignificación de los cargos del Ayuntamiento Regional; desaparición de los cargos religiosos, y la resignificación de los cargos tanto de lo Ayuntamiento Regional como del Ayuntamiento Constitucional.

La importancia que supone este proceso local del cual ahora estoy dando cuenta (y que hace parte de un proceso más extenso en un línea del tiempo no evolucionista) para nuestros objetivos de investigación y la nula existencia de trabajos académicos que detallen sobre el tema, hizo que pensara necesaria la reproducción a cabalidad del testimonio de quien por esos años fuera juez municipal y uno de los actores principales de dichas medidas:

Cuando fue presidente el finado profesor Pedro García Martínez (originario de *Ch'en P'il*) me nombró Juez Municipal, fue en 1980. Tuve un momento de indecisión para aceptar el cargo pues no estaba preparado, no había ido a la escuela. Llegué al Ayuntamiento como dos meses después de que el gabinete se había conformado, me enteré de que algunos de sus regidores no querían que yo fuera el Juez, pensaban que era mejor se buscara a otra persona para el cargo. Pero, por alguna razón, el presidente se acordó de mí y me invitó, vino a la casa para hablar conmigo.

Mi esposa no estaba de acuerdo en que cumpliera el cargo, recuerdo que le dijo al profesor cuando me vino a invitar: 'Pedro tiene cargo, es catequista y no va poder atender los otros asuntos'. Yo le dije lo mismo. Duró la plática, y en tono de broma me dijo que si no aceptaba me iba a meter a la cárcel y que mi esposa la iba a dejar de *jpas abtel* (carguera religiosa), como sabía que yo era catequista [por lo que no aceptaría ocupar un cargo tradicional] me relajaba de esa manera. Después de todo, como su petición fue de buena manera, con respeto, pues acepté el cargo. Tres años me fui allá, a la cabecera. Allí estuve cuando cayó la ceniza (de la erupción del volcán Chichonal en 1982).

Pero entonces ya iba planeándose la cosa. Primero tuve una plática solo con el presidente, allí fue donde salió el tema de los *jpas abteletik* (cargueros religiosos), me preguntó cómo veía ese asunto. Yo le dije que no me parecía bien, que algo andaba mal, porque era injusto para los hermanos, que debiera cumplir esos cargos, que éstos debían ser ocupados por quienes pudieran pagar los gastos necesarios y que no fuera obligatorio; porque había la obligación de que todos debían ocuparlos y hay gente que

no podía con los gastos y por aceptar el cargo, hacer la fiesta y obedecer el mandato [del Ayuntamiento Regional que los asignaba]. Para cumplirlos se tenía que ir a prestar dinero con los ladinos y al hacer préstamos uno quedaba vendido, pues los préstamos tenían intereses que incrementaban y después era casi imposible pagar el préstamo. Otros efectos del préstamo de dinero era que en ocasiones la gente hasta se divorciaba por la deuda. Esas fueron las razones por las que dije al presidente que no veía bien ese asunto de hacer fiestas. Fue cuando me dijo entonces: ‘vamos a ver ese asunto, si se puede hacer algo lo hagamos. Pero vamos a estar de acuerdo ¿no?’’. Así fue que empezó a verse el tema de los *jpas abteletik* (cargueros religiosos).

Esas cosas que les pasaba a los hermanos huixtecos lo observaba porque como yo sabía ‘La Palabra de Dios’ [era catequista], lo había entendido, ni modo que toda la vida debíamos estar así aplastados, dije entre mí. Por eso queríamos hacer un cambio, aunque era un sueño al principio; finalmente llegó, hicimos realidad nuestro sueño. Entonces, durante el periodo de gobierno del finado profesor Pedro García Martínez, había *mayoletik* [mayores] quienes eran los que cuidaban al edificio y las autoridades municipales durante un año sin paga, solo como servicio regalado. Pues estábamos con ellos durante un año. Una ocasión el Presidente les dijo a éstos: ‘señores *mayoletik*, su trabajo esta bonito pero están sufriendo ¿cómo van a mantener a sus hijos y a sus mujeres?’ si su trabajo no es pagado. Los *mayoletik* respondieron: ‘Pues como nos regale Dios, porque no estamos ganando dinero, aquí estamos perdiendo tiempo y pues no hay comida’. El Presidente les volvió a decir: ‘Sí, eso es lo que veo, pero por qué no se reúnen para que platiemos’. Así fue como comenzamos a juntar y reunirnos con los *mayoletik*. Pero eso sólo lo sabíamos el Presidente y yo hasta ese momento.

Juntamos a los *mayoletik* que más entendían, como eran los que comprendían ‘La Palabra de Dios’, aunque no supiera leer ni escribir entendían a diferencia de los demás. Una vez que les planteamos a todos (ya no sólo a unos cuantos) la posibilidad de dejar de nombrar los cargos para hacer la fiesta, algunos preguntaron: ‘Pero cómo vamos hacer así, si *el costumbre* es así; si tiene años que es así. Así lo hicieron los señores de antes, los antepasados, y es por eso que lo hacemos’. Pero otros contestaron: ‘Si hay modo de defendernos, díganos cómo podemos hacerlo, ayúdenos Presidente’. El Presidente les dijo entonces a éstos últimos: ‘Si quieren hay modo para ayudarlos. Hagamos una carta [oficio]. De allí que una comisión vaya a gobernación a dejar la carta. Allá se van a quejar, pero no vayan a decir que yo como Presidente Municipal los

estoy ayudando, sino que hagan de cuenta que ustedes solos se organizaron e hicieron la carta, porque en el municipio están dando servicio obligatorio así nada más regalado, mientras que en tu casa no hay quien mantenga a tus hijos y esposa. De eso vas a dar queja allá en gobernación, vas a dar queja en mi contra, pero no vas a decir que te estoy ayudando, porque en realidad estamos de acuerdo en todo esto.’

Entonces los *mayoletik* aceptaron la ayuda del Presidente Municipal. Se hizo la carta y luego fueron a quejarse a gobernación. Allá recibieron la carta y mandaron otra carta que leyó el Presidente Municipal: ‘Si quiere la ayuda de su gente que se les pague, así nomás de regalado como ellos dicen, no puede ser. Ahora que vuelva a nombrar unos cuantos policías se les debe pagar para que cuiden al pueblo’. Ese fue el contenido de la carta que mandaron como respuesta los de gobernación. Después de leer aquello, el Presidente juntó a mucha gente y todo el Ayuntamiento, los regidores (quienes no sabían y algunos otros estaban en contra de la propuesta para dejar de hacer los cargos y las fiestas). En cambio nosotros como Juez y Presidente Municipales éramos sabedores. Lo que pensábamos en ese momento era: a ver cómo nos va.

La gente se juntó, se juntaron los principales: los *regionaletik* [Ayuntamiento Regional], las autoridades municipales, y entonces el Presidente dijo: ‘Miren señores, algunos *mayoletik* fueron a gobernación a quejarse porque no estaban recibiendo nada de paga por el servicio que están dando aquí en el municipio [cabecera municipal]. No sé señores, cómo le vamos hacer y cómo vamos a quedar, porque ahora ya hay aviso del gobierno. Miren a la vista de ustedes vamos a leer el documento...’ pero antes de que el Presidente comenzara a dar lectura a la carta, la gente comenzó a hablar, comenzaron a gritar. Quién sabe cómo se habían enterado que se iba a terminar con los *jpas abteletik* para las fiestas. Comenzaron a decir: ‘Pero cómo es eso. Eso no se puede hacer ¿tú vas a estar de acuerdo Presidente? Cómo vas a hacerle caso a esos *mayoletik*, mejor gárrenlos y métanlos a la cárcel’. El Presidente solo respondió: ‘No, no puedo hacer eso, sino el que se va a la cárcel soy yo. Si viene otra orden de gobernación sí, pero así no puedo encarcelarlo, no puedo meter mano, él tiene sus derechos’. Nosotros sólo escuchábamos lo que seguía diciendo la gente: ‘¿No será que tú les dijiste? ¿No será que estás de acuerdo con ellos? No creo que hasta ahora un pedazo de Presidente se viene a enterar de estas cosas ¡Cuánto tiempo tiene que venimos haciendo esto nosotros los viejos y este Presidente jovencito viene y nos hace esto!’. El Presidente dijo: ‘señores, digan lo que ustedes quieran decir, pero yo estoy cumpliendo con mi trabajo, este es mi trabajo como

Presidente Municipal, lo estoy haciendo; pero *el costumbre* no lo puedo obligar. No puedo, tiene razón la carta de gobernación de que no se está recibiendo paga por el servicio, por eso se fueron a quejar. Aquí está la carta. Si quieren escuchar aquí está la carta y si no quieren no puedo meterme a pelear, tiene derecho también' dijo el Presidente.

Pero nosotros ya sabíamos todo eso. Los *mayoletik* tampoco estaban todos de acuerdo, solo tres eran los que entendían razón, los demás entraron en acuerdo solo porque los jalaron a la fuerza. Teníamos miedo pero allí estábamos escuchando lo que decía la gente. Entonces el Presidente volvió a decir: 'Ahora no sé qué dicen, vamos a terminar así o vamos a llamar a cada comunidad, a los agentes, a los comités, los... todos, todos los vamos a mandar a llamar para que se junten y demos a conocer la respuesta que nos mandó gobernación'. La gente decía: 'Sí señor Presidente, manda a llamarlos pues. Hay que girar el oficio a todas partes del municipio, que se junten los señores para que escuchen la noticia más personas, para lleguen a escucharlo todos'. Entonces ese fue el mandato del Presidente Municipal.

Se puso dura esa reunión. 'Ahora cómo vamos hacer la fiesta, cómo vamos a hacerla. Ni modo que se va a acabar' gritaban los de *Chilil* [ejido Lázaro Cárdenas], los de San Sebastián, los de La Pila, brincaban de coraje. Pero de tanto, el Presidente les dijo: 'Ustedes júntense, vayan a hablar al gobierno, yo como Presidente ya aclaré el asunto, no puedo hacer otra cosa. Lo que me ordenan es lo que voy a hacer. Y como ya me contestaron tengo que ir a pedir dinero para nombrar policía y ahora no será *mayol*, será policía', dijo. Allí fue donde todos quedaron callados, ya no contestaron. Después todo se arregló directamente en Tuxtla, ya no recuerdo en qué oficinas, pero fue en Tuxtla.

Desde que salió ese oficio y se regó la información, se acabó. Escuchó la gente que no quería que la fiesta terminara decía 'vamos a hacerlo nosotros', 'háganlo tienen derecho, aquí estamos también nosotros para apoyarte, dijo el presidente; pero el que no quiere hacer cargo, no hay derecho de obligarlo, no hay' les decíamos en la presidencia [junto con el Ayuntamiento Regional]. Pero el pueblo estaba en contra de nosotros [las autoridades municipales], pero si la verdad fue legal pues la razón, solamente si nos querían hacer algo, sí, pero de allí a que ganen, que volvieran hacer la fiesta, era muy difícil. Después de eso, al siguiente año [1982], ya no se hizo la fiesta, ya no, porque como estaba regada la palabra de Dios [católica bíblica y evangélica] en todas comunidades ya no querían, 'el que quiere que lo haga' decía la gente. El Presidente

decía: ‘Bueno señores quedamos invitados pues, porque no dijimos que vamos a acabar con *el costumbre*, porque está bonito. Ahora vengan a anotarse el que quiere no lo vamos a acabar, nadie está diciendo que se acabe, el que quiera que venga a anotarse, que vengan todos, para que sepamos quien va a continuar haciendo la fiesta’. Después de eso, ya nadie llegó. Allí fue donde vimos que era nada más por obligación que lo hacían, no por voluntad [...] después de nosotros [el siguiente gobierno municipal] les tocó suerte. Ahora sí llegó el sueldo, todo mundo estaba peleando por la paga. El siguiente le tocó. Después ya vino mejor el sueldo (Pedro García Huacash, 65 años, San Andrés Puerto Rico, Huixtán, Chiapas, marzo de 2012).

A partir de 1983 irrumpen procesos estatales y nacionales que volverán a impactar a Huixtán y a su sistema de gobierno municipal. La desaparición de los cargos religiosos (capitanes, alféreces, alguaciles, *paten k’opetik* «rezadores», sacristanes, mayordomos y cofrades), no sepultó a las fiestas religiosas, sino que fue continuado por comités voluntarios encargados de su celebración.

En este cambio enérgico ocurrido en Huixtán se movieron distintos intereses. Fue notable el de los catequistas. Así por ejemplo, el Juez Municipal en su papel de catequista no pretendía sino terminar con lo que él consideraba era “un sufrimiento” para los tsotsiles: “Yo no quería acabar con el costumbre que está bonito, pero no me gustaba ver el gasto y el *pox* de las fiestas [...] los ladinos eran quienes ganaban, mientras tanto el pobre compañero [tsotsil] sufriendo, haciendo fiesta”. En realidad la eliminación de la obligatoriedad de la celebración de las fiestas a los santos patronos considerados como dioses ancestrales de los pueblos, era una tendencia regional, que conducía al endeudamiento y de los cargueros; a la pobreza de los indígenas y al enriquecimiento de los ladinos que eran los prestamistas y dueños de las tiendas que vendían los insumos de las fiestas, se expandió en distintos municipios. De acuerdo con Ruth Chojnacki (1999) también se daba en otras latitudes de la región alteña y no era para menos, pues estas ideas también correspondían a la predica realizada por la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y el Obispo Samuel Ruíz en particular, quien afirmó alguna vez que “la embriaguez [de los indígenas] es un manejo de la dominación por parte de los mestizos”. A partir de 1968, éste se pronunció “por una evangelización contraria a la acción

dominadora y la destrucción de las culturas”, empató también con las predicas de Medellín y comenzó un largo camino con el objetivo de elaborar un “catequesis liberadora” que tomara en cuenta todas las fuentes de “La palabra de Dios”; la Biblia, el propio historial de los indios, sus tradiciones y su cultura (Krauze, 1999).

El segundo golpe en contra de la forma tradicional de integración del gobierno indígena se dio en contra del Ayuntamiento Regional, que también desapareció inmediatamente después. Al poner “fin a los *jpas abteletik* (cargueros religiosos)”, el Ayuntamiento Regional no tuvo tareas que cumplir y pronto estos funcionarios desaparecieron. Ya no organizaron las fiestas y sus funciones en la impartición de la justicia fueron ocupadas por otros funcionarios interiorizados con la perspectiva del derecho positivo. Recordemos que los *alkaltes* (alcaldes) y *regiroletik* (regidores) que integraban el Ayuntamiento Regional, al hacer parte dentro del cabildo municipal y despachar desde el mismo edificio en donde se encontraba el Ayuntamiento Constitucional, tenían principalmente dos tareas. Por un lado organizar todo el sistema de fiestas (que desaparecía) y encargarse de la impartición de la justicia. Poco a poco estas funciones fueron asumidas por los funcionarios municipales más funcionales a lo que marcaba el indigenismo integracionista. Así las cosas, de los cuerpos de autoridades que integraban el gobierno indígena municipal, quedó únicamente el Ayuntamiento Constitucional. Permanecieron los *principaletik* (ancianos principales) por su importancia simbólica, y porque ellos no integraban una estructura de gobierno sino que eran básicamente un cuerpo de autoridad. Permanecieron porque eran el vínculo con la sacralidad ancestral que continuaba viva en un importante sector de la población. Aun con esto, las nuevas autoridades del municipio tampoco pudieron despojarse completamente de las tareas y responsabilidades de los funcionarios del Ayuntamiento Regional, las cuales fueron absorbidas por el Ayuntamiento Constitucional.

Para esta situación vale la pena retomar lo dicho por Ricardo Pozas (1987: 13) quien afirmó que “ninguna institución creada o impuesta para sustituir a otra que funciona en la comunidad [municipio], desplaza inmediatamente a otra”. Así en Huixtán, los cargos municipales entonces recién creados como el de los regidores y policías municipales no pudieron desplazar de forma definitiva e inmediata las tareas y

responsabilidades de las antiguas autoridades del Ayuntamiento Regional, aunque no existieran como tales.

Estas medidas estuvieron acompañadas de un enfoque modernizador en el número de miembros que integrarían el Ayuntamiento Municipal, así como el diseño del mismo, produciéndose un proceso de desindianización en el concepto de la autoridad. Por ejemplo, los *mayoletik* (o policías tradicionales), fueron uniformados, y nombrados como policías municipales. En el ajuste del número de miembros del Ayuntamiento, se eliminaron a los cuatro *regiroletik* (regidores) tradicionales, limitándose su número a cuatro regidores Constitucionales. Estos regidores tuvieron que asumir la doble función, tanto en labores administrativas, como las propiamente religiosas (de manera restringida) de las que antes se encargaban los cuatro regidores regionales (tradicionales). También se eliminó el cargo de *alkalte* (alcalde), y sus funciones fueron asumidas por el *peserente* (presidente municipal), quien además de sus tareas administrativas, retomó objetos simbólicos y reprodujo prácticas sociales, discursos y responsabilidades (político-religiosas) que realizaba el antiguo *alkalte* (alcalde). Al hacerlo, se apropió del bastón de mando. Lo asumió como parte de su indumentaria que había pertenecido únicamente al *alkalte* (alcalde), hasta 1982. Actualmente (2013), este bastón de mando es parte vital de la indumentaria del presidente municipal, por la importancia simbólica que éste tiene para su legitimidad como autoridad máxima del gobierno indígena; aun cuando se trata del *peserente* (presidente municipal) (Véase anexo fotográfico)¹⁴⁵.

La consolidación de los aparatos estatales en la vida indígena al reforzarse la autoridad del municipio libre, desplazando a las antiguas autoridades del Ayuntamiento Regional, también fue mencionado por Ricardo Pozas (1987: 12), al referirse a Chamula, en donde también se vivían procesos semejantes. En este sentido, el autor planteo que

¹⁴⁵ Entrevistas a: Alonso Ton Pérez, 77 años, San Sebastián, Huixtán, Chiapas, Febrero de 2012. Diego Álvarez Vázquez, 82 años, ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*) Huixtán, Chiapas, abril de 2012; Antonio Trejo, 88 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; Rogelio Trejo Álvarez, 83 años de edad, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012; Nicolás Martínez Argüello, 34 años, y Nicolás Martínez Gómez, 79 años, Julio de 2008, Colonia Adolfo López Mateos, Municipio de Huixtán; Lucía Huacash Sántiz, 75 años, julio de 2008, Colonia Adolfo López Mateos, municipio de Huixtán, Chiapas; Sebastián Moshán Gómez, 77 años, Adolfo López Mateos, Julio de 2008; Antonia Pérez García, 85 años, Barrio San Sebastián, Huixtán, Chiapas, Agosto de 2008.

con la eliminación “total o parcial” de los cargos religiosos (que a su entender era una organización “de interferencia” entre el Ayuntamiento Regional y el Ayuntamiento Municipal) quedaría solo el Ayuntamiento Municipal y éste se convertiría en la institución única de control político local.

Los cambios no eran ingenuos, sino que se enmarcaban en un contexto más amplio de cambio cultural y procesos de asimilación. A inicios de los 80’s el Presidente Municipal de Huixtán, como hijo del indigenismo, abogaba por que el Ayuntamiento Municipal hiciera algo por el municipio y sus habitantes sugiriendo así la “modernización” de las tareas del Ayuntamiento y con la inclusión de una nueva clase de dirigentes políticos locales. Por ello, el cambio político en el municipio huixteco comenzó, con uno de carácter religioso, en la voluntad de desacralizar los cargos y volver laica la gestión municipal.

En suma, como puede verse, respecto a las causas que condujeron a la desaparición de la obligatoriedad en la celebración de los cargos religiosos y del cambio en la estructura de gobierno indígena municipal que eliminó a los *jpas abteletik* (cargueros religiosos) primero y al Ayuntamiento Regional después, las causas fueron diversas y en realidad fue la combinación de todas ellas; lo que da cuenta de un tiempo histórico, ya que estos cambios se produjeron también en otros municipios de la región. Algunas de estas causas que mencionaron las personas entrevistadas para esta investigación de tesis sobre el tema, fueron las siguientes:

- 1) Los tsotsiles católicos tradicionalistas y ladinos comerciantes adjudicaron a los pocos *religionetik* (evangélicos) el fin de los cargos religiosos. Hecho que provocó una fuerte represión hacia las comunidades de evangélicos después de 1982¹⁴⁶.
- 2) Los *ladinos pobres* adjudicaron el mismo hecho a los sacerdotes católicos, pues dicen:

Los sacerdotes lo echaron a perder todo. Porque los padres hacían lo que querían y hasta orita. Vinieron los sacerdotes y pararon las fiestas grandes como el carnaval. Pero vinieron los padres y dijeron que no, que eso era burlarse de la palabra de Dios [...]

¹⁴⁶ Alonso Ton Pérez, San Sebastián, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012; María de la Luz Trejo Liévano, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012. Rogelio Trejo, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012.

decían [los padres a los tsotsiles] dejen que esa fiestas lo hagan los mestizos, ellos tienen más dinero. Los sacerdotes hicieron eso en doble sentido: para proteger al pobre y para que el indígena no consumiera mucho alcohol (Ernesto Nájera. Huixtán, Chiapas, febrero de 2012).

3) Los *religionetik* (evangélicos) no opinan al respecto. Aunque a los ojos de la población huixteca (sea un ladino, tsotsil o tseltal) los evangélicos fueron los causantes de tales cambios, ellos son (aun hoy) los responsables únicos, quienes dejaron morir “la costumbre”. Aunque como hemos dado cuenta en este texto, esto no fue así, pues el impulso de estos cambios fue producto de un proceso social más complejo y largo que sobrepasó las fronteras municipales, pero donde la intromisión e intereses del Estado en el municipio tuvo una singular importancia.

4) Los tsotsiles y tseltales que profesaban el catolicismo bíblico (teología de la liberación) pensaron que con esta acción acabaron con la dominación del *kaxlan* (ladino) sobre el indígena, al tiempo que terminaban con el “excesivo” consumo de *pox* (trago) que requerían las fiestas patronales. A su entender, esto permitiría “mejoras” en la calidad de vida de la comunidad indígena, y ello también permitiría emprender el camino hacia la nueva evangelización, lejos del pensamiento religioso ancestral convirtiendo a los *jtunnletik* (catequistas) en los nuevos guías hacia esta nueva transición. En Huixtán, el papel de la Teología de la Liberación tuvo un papel central en la reelaboración de las instituciones de gobierno indígena.

5) Los líderes políticos tsotsiles del partido oficial y del Estado, inscritos en una lógica “modernizadora” del Estado, vieron en este cambio su triunfo político, el despertar indígena y la oportunidad de gobernar su municipio de otra manera: lejos del pensamiento religioso ancestral que lo había caracterizado por siglos, condición que de acuerdo a su percepción generaba más “atraso” que “progreso”. En realidad, en este punto, coincidían también tanto el Estado como la Iglesia (católica como evangélica).

Así, este nuevo y enérgico cambio permitió dos cosas; primero el ocaso de una parte las estructuras de origen colonial-decimonónico del gobierno municipal y segundo; fortaleció el control del Estado sobre el municipio y sus instituciones políticas, aunque paradójicamente, esto no significó un proceso de transición hacia “democratización

política” del mismo, sino que marcó la culminación del proceso de centralización del Estado sobre los municipios mayoritariamente indígenas, proceso que habían iniciado con el Cardenismo.

Sin embargo la tendencia hacia la secularización del Ayuntamiento Municipal tuvo un momento de incertidumbre cuando se produjeron algunas intervenciones del gobierno del estado que pusieron en duda las acciones del presidente municipal, ya que el gobernador del estado, Juan Sabines Gutiérrez (1979-1982), arribó al municipio de Huixtán, y entregó dinero para el pago de las celebraciones de las fiestas, a inicios de los 80's. De ese evento se rememora:

...eso no tiene mucho, no sé en qué tiempo vino Juan Sabines Gutiérrez, el mero mero, ese todavía dejó dinero en aquel tiempo, por eso cambió Tuxtla porque hizo de mucho dinero. Aquí dejó 250 mil pesos para que siguieran la tradición de los alcaldes de los capitanes, alguaciles y bueno... (Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012).

Sobre el tema otro ladino huixteco nos comentó:

...cuando fue gobernador Juan Sabines, en ese tiempo acabó la fiesta, ya en ellos (los viejitos) hicieron el acuerdo de hacer, de montar a caballo. Juan Sabines Gutiérrez les ofreció, les dio dinero, que no lo acabaran su costumbre, que estaba muy bonito de los que estaban haciendo. Pero, una vez o dos veces mientras él estaba en... que era el gobernador salió, lo tuvieron que terminar porque ya no había paga (Rogelio Trejo Álvarez, 83 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012).

Estos testimonios parecen complementarse con lo planteado por Olivia Pineda (1993: 164) quien aseveró que en 1982 el gobernador apoyó económicamente para la realización de la fiesta en Huixtán. Asimismo dice la autora, los cambios promovidos en el gobierno indígena se debieron únicamente a la incursión de los maestros a la política local:

En este municipio [Huixtán] únicamente los dos últimos presidentes han sido maestros bilingües. De aquel que ocupó el cargo de 1980 a 1982, se decía que el gobernador Juan Sabines [Gutiérrez] lo había ‘premiado’ por haber interpretado correctamente su política,

lo cual no tiene explicación alguna; le había dado seis millones de pesos y posteriormente un millón más, así como 200 mil pesos para realizar la feria del pueblo [...] por otro lado, en este municipio, el líder indiscutible es el maestro Antonio López Hernández, ya mencionado anteriormente, quien ejerce influencia política regional (Pineda, 1993: 164)¹⁴⁷.

En esos años el gobernador Sábines recorría los municipios del estado y tenía como práctica política entregar dinero en efectivo a las autoridades y a la población respondiendo, sin planeación alguna, a las peticiones que se le hacían. Es probable que la petición del pago de la fiesta haya sido realizada por las autoridades del Ayuntamiento Regional, quienes ya no tenían el apoyo del mandato institucional de su cargo, para obligar a que se cumplieran los cargos religiosos. Lo cual, como hemos visto páginas atrás, surgió de una iniciativa de actores políticos modernizadores, durante el trienio de Pedro García Martínez (1980-1982), lo que trajo como consecuencia paralela un nuevo cambio en la estructura del gobierno indígena huixteco y que también marcó una pausa en las fiestas religiosas y ceremonias patronales y ancestrales¹⁴⁸.

Estos cambios realizados en el gobierno municipal se acomodaron simultáneamente a las necesidades políticas del Estado en su proceso de modernización emprendido por el gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988); mismo que se inició cuando en 1983 decretó la reforma del artículo 115 constitucional, permitiendo mayor “autonomía política” a los municipios del país dentro del marco jurídico, que hasta entonces asumían con un papel únicamente administrativo. Dichas reformas devolvían

¹⁴⁷ Las cursivas son del autor. En efecto, el primer presidente municipal maestro tsotsil de Huixtán, fue Pedro García Martínez (1980-1982), antes de él todos habían sido campesinos tsotsiles. Sobre el profesor Antonio López Hernández, se sabe que era originario del municipio de Chenalhó, se inició como promotor del CCT-T INI en 1961 y como maestro bilingüe en 1964. Fue presidente municipal de su municipio de origen en 1968 a 1970; presidente del Consejo Supremo Tzotzil creado por LEA; delegado del PRI (partido político al que pertenecía desde 1978) en Chenalhó; secretario de Acción Indigenista de la CNC, en 1984 fue director de Bienestar Social de la Subsecretaría de Asuntos Indígenas (antes PRODESCH) y después diputado suplente de su municipio. Ejerció fuerte influencia política en los municipios de Chenalhó, Huixtán, Larráinzar y Chalchihuitán (Pineda, 1993: 179).

¹⁴⁸ Después del decreto realizado en 1981, las fiestas continuaron aunque con menor número de asistentes. Fue durante el periodo de Antonio Gómez Huacash (1983-1985) quien “además de despojar de sus ropas a los santos” difundió junto con el párroco del lugar que las fiestas patronales no tenían sentido alguno (Pineda, 1993: 164). Posiblemente este fue el catalizador para poner fin momentáneo a las fiestas y ceremonias religiosas en el municipio.

según la proclama, la concepción originaria del municipio como base de la organización política-administrativa del Estado¹⁴⁹. Hay que decir que las configuraciones en la estructura del Ayuntamiento Municipal huixteco en 1982, y el decreto de 1983, representaron para la población un intento de “modernización”, que no significó sin embargo, la democratización de la vida política municipal de Huixtán, y aunque considero que las directrices de cambio en la estructura del gobierno respondían en parte, a una insurrección civil de los huixtecos para hacer valer su derecho a gobernar su municipio de acuerdo a los estatutos de la Ley Orgánica Municipal, las nuevas configuraciones presentadas en la institución de gobierno municipal.

Así fue como al finalizar el siglo XX se produjo la modernización del gobierno municipal en Huixtán, realizado por las manos e intereses de los propios actores políticos huixtecos. Así se produjo una aparente contradicción entre indianización y desindianización. Por un lado el Ayuntamiento Constitucional se había indianizado, por motivo que el Ayuntamiento estaba en manos indígenas ganado en la coyuntura Cardenista. Pero, al mismo tiempo, al comenzar la década de los ochenta se producía un proceso de desindianización, en cuanto a la integración de su estructura, sus miembros y de su funcionamiento los cuerpos de gobierno que integraban el gobierno indígena municipal de Huixtán se eliminaban, quedando únicamente el Ayuntamiento Constitucional.

5.7 Una década incierta (1983-1993): diáspora, modernización, crisis y resistencias

Durante el periodo de gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988) como presidente de la República y con el nombramiento del General Absalón Castellanos Domínguez (1982-1988) en la gubernatura de Chiapas, la crisis de la deuda externa (1982), hizo necesario tomar drásticas medidas de austeridad económica que concluyeron con la devaluación del peso y la eliminación de subsidios e intermediación comercial gubernamental al campo (Collier, 1998; Harvey, 2000).

¹⁴⁹ Consultado en enero de 2013 en: <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1983DEf-CONst.html>

Las reestructuraciones neoliberales de Miguel de la Madrid (1982-1988), tuvieron efecto inmediato en la región alteña, los pobladores se vieron en la necesidad de diversificar sus actividades económicas como efecto de las enérgicas medidas económicas, ante la falta de subsidios al campo y la falta de tierras, los huixtecos tsotsiles emprendieron una nueva oleada migratoria, esta vez con destinos más lejanos como los Estados Unidos, Cancún, Playa del Carmen, Tabasco, Veracruz y Ciudad de México en busca oportunidades laborales y mejores condiciones de vida¹⁵⁰.

Aunado a este fenómeno migratorio, un segundo grupo de huixtecos consigue establecerse en el *k'ixin balamil* (tierra caliente), en el corazón de La Selva Lacandona, conformando comunidades como América Libre y asentándose en los alrededores de Zamora Pico de Oro, en el actual municipio de Marqués de Comillas¹⁵¹. Asimismo, a fines de 1980 un número importante de tsotsiles huixtecos provenientes del Rancho San Gregorio logra establecerse en las montañas del noroeste Chiapaneco, conformando el ejido Elsy Herrerías Castellanos, conocido también como congregación La Libertad en el municipio de Cintalapa (Cruz, 2007: 222). Fue a inicios de esta década (1980) que se incrementó la explotación –que se inició en los 70's- de los recursos naturales, con ello, la intensificación de tala de árboles para la venta de leña, carbón y madera.

Esta nueva economía de los huixtecos fuera de su municipio de origen, y en general, de toda la población tsotsil-tseltal de la región alteña, permite observar el comienzo de un reducido comercio indígena no siempre justo¹⁵². Dicha comercialización

¹⁵⁰ Pedro Huacash Moshán, 88 años, *Ch'en pil*, Huixtán, Chiapas, agosto de 2008.

¹⁵¹ El primer exodo de tsotsiles huixtecos, se da hacia los territorios desocupados en el trópico húmedo debido a la difícil situación económica en los Altos de Chiapas. La diáspora hacia el *k'ixin balamil* (tierra caliente) a inicios de los 60's, se convirtió en el objetivo de numerosos indígenas y campesinos, entre ellos, se desplazan un número importante de tsotsiles chamulas y huixtecos que deciden colonizar y asentarse definitivamente en esa región, quienes debido a su arraigo cultural con su territorio municipal, fundaron en 1964, las colonias que llevan por nombre Nuevo Huixtán y Nuevo San Juan Chamula respectivamente (Pohlenz, 1985: 71).

¹⁵² Miguel Sánchez (2012: 146), ha ejemplificado esta situación de comercio desigual con la venta de la madera de los tsotsiles huixtecos durante la década de 1980. Según lo planteado por el autor, esta desventaja en el comercio no sólo se debía a la discriminación y “regateo” que los comerciantes sufrían al vender sus productos en los distintos mercados locales aledaños, sino también tenía que ver con las normas legales –en el caso de la explotación de los recursos forestales, contar algún plan de manejo forestal-, y al no “cumplir” con los requisitos de las instancias correspondientes, y al tampoco contar con algún tipo de asesoría técnica, los tsotsiles huixtecos no podían vender madera legal a mejores precios como lo hacían los madereros industriales y comerciales, situación que los ponía en clara desventaja.

generó medianos ingresos económicos a los incipientes comerciantes indígenas. Esto da cabida a que se organicen rutas de transporte (de pasaje y carga) hacia sus municipios y comunidades que habían sido abandonados por los transportistas ladinos paulatinamente. Así, se da también la organización de los primeros gremios de transportistas y comerciantes de indígenas alteños, quienes comenzaron un proceso –que en la región Altos- concluiría hacia 1988 con la fundación de la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH)¹⁵³.

Es este el escenario donde se retoman las relaciones políticas de indígenas alteños, que no dependían ya de maestros/promotores como anteriormente sucedió, lo que permitió observar un contexto político mayor donde las constantes denuncias hacia violaciones a los derechos humanos, generaron un espacio de unidad entre organizaciones indígenas y campesinas, lo que permitió a su vez diversificar y extender sus redes y actividades políticas en varios municipios y regiones.

Un ejemplo de esta nueva articulación política, fue lo acontecido en noviembre del año 1987 en el municipio de Chenalhó, donde se realizó una campaña que promovía la llamada “Ley seca”, contra la venta y consumo de *pox* (trago). De acuerdo a los manifestantes, este producto era utilizado por los caciques locales para manipular a los habitantes indígenas del municipio (Morquecho, 1992: 53). Durante el mismo año, algo similar aconteció en Huixtán, quienes acompañados por la iglesia católica promovían la instauración en el municipio de la misma ley mientras se escuchaban consignas como: “¡el pueblo unido jamás será vencido!”, “¡pueblo estamos unidos para evitar y cerrar todas las cantinas!” e incluso, “¡nuestras voces unamos en un canto que digan a los pueblos todos somos hermanos!” (Sánchez, 1997: 164-165).

Si bien, las demandas hasta entonces promovidas en los municipios alteños respondían a necesidades locales, era notable que estas movilizaciones tenían una mayor profundidad, pues en el mismo año (1987), cuando la escalada de violencia del Estado hacia las organizaciones campesinas se agudizó en Chiapas, ésta originó una protesta generalizada y unificada en contra de varios presidentes municipales del estado, y tal vez

¹⁵³ Dicha organización hacia 1991 tenía presencia en 15 municipios y cerca de 70 comunidades del estado chiapaneco, a la que se sumaron también organizaciones magisteriales y asociaciones civiles de huixtecos (Collier, 1998: 126; Morquecho, 1992: 80).

por primera ocasión, se escuchó la voz crítica de los huixtecos entre una manifestación política de mayores dimensiones¹⁵⁴.

A mediados de esta década, varias organizaciones nacionales de carácter campesinista arribaron a Chiapas, lo mismo que la izquierda independiente (socialista). En el municipio de Huixtán las organizaciones campesinas no echaron raíces, aunque el Partido Mexicano Socialista (PMS) tuvo un comité municipal casi desde su conformación nacional en 1987, el cual contó con 25 comités en igual número de comunidades lo que permitió su pronto avance en el municipio hasta la coyuntura política de 1989, donde los militantes del PMS decidieron sumarse a la nueva coalición de izquierda que representaba el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Así, para el registro del partido de oposición en el municipio realizaron una multitudinaria manifestación en la cabecera municipal el 3 julio año 1993, donde también presentaron algunos Reglamentos Internos del Ejido como resultado de la contrarreforma al artículo 27 de la Constitución (Sánchez, 1997: 90; Henríquez, 2000: 47). Esto permitió al PRD su consolidación en el municipio como un partido político de oposición en la década de los 90's, que decantaría en otro proceso de transición político-electoral iniciado con después de la irrupción zapatista. Es de resaltar que el PRD municipal desde su fundación tendría una estrecha relación con las organizaciones políticas locales e independientes.

Los resultados de los comicios electorales de 1988 para elección de presidente de la república, había impulsado una nueva configuración en la vida política del país. El dudoso triunfo de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) como presidente de la república, por la presunta manipulación de los resultados electorales, y el continuismo de las políticas neoliberales decretadas por Miguel de la Madrid desde 1982, conllevaron a una serie de crisis sociales que alzaron voces de inconformidad a lo largo ancho del

¹⁵⁴ De acuerdo a lo escrito por Gaspar Morquecho (1992: 63), el 16 de agosto de 1988, la ORIACH realiza una marcha donde “se denunciaban las políticas integracionistas [del Estado], la tolerancia de las autoridades hacia el caciquismo y la defensa a las costumbres y tradiciones que están oprimiendo y explotando a los indios, la acción de la iglesia con sentido expansionista y la corrupción de funcionarios de gobierno, el alcoholismo, los partidismos y el indigenismo oficial”. En sí, denunciaban su situación de miseria, explotación y represión de la que habían sido objeto los tsotsiles y tseltales a lo largo de la historia.

país, permitiendo nuevas coaliciones y unificaciones políticas que permitieron el acercamiento de organizaciones de carácter político nacional hacia el altiplano central (Collier, 1998; Harvey, 2000).

Eran otros tiempos. En el municipio de Huixtán sus habitantes habían cambiado, debido al convulso contexto económico y sociopolítico. A esto, hubo que sumarle la contrarreforma al artículo 27 Constitucional, que Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) concretó en febrero de 1992, y cuya imposición significó a partir de entonces, el fin del derecho a la tierra; derecho que había permanecido como eje central de la política mexicana y que entonces era la demanda central de distintas organizaciones indígenas/campesinas desde los 70's y hasta inicios de los años 90's (Collier, 1998: 108). En Huixtán, la contrarreforma agraria de 1992, sólo favoreció el fraccionamiento de las propiedades ejidales que antes permanecieron bajo resguardo comunal, lo que permitió un saqueo y destrucción de recursos forestales mayor a los que se habían tenido desde fines de los 80's (Sánchez, 2012: 36).

En general, la crisis económica y política trajo de nuevo como respuesta, el descontento social y la agudización de la represión de parte del Estado que seguía siendo el mismo desde la reestructuración neoliberal de 1982. Empero los tsotsiles y tseltales alteños habían cambiado radicalmente desde entonces, como efecto del impacto que dichas reestructuraciones habían tenido en sus municipios. Y tal vez también, por estos años es donde los viejos adversarios (los ladinos ricos, caciques e intermediarios) de los pueblos indígenas pasaron a la historia y dieron paso a un nuevo adversario (al neoliberalismo) como alguna vez sugirió, Yvon Le Bot (1997: 52).

Sumario

En Huixtán, a partir del Cardenismo, el decreto de la reforma agraria y los consecutivos proyectos de educación (y castellanización) implementados a través de las primeras formas del indigenismo en el estado de Chiapas durante fines de 1930 en el siglo XX, y más tarde, con el pleno establecimiento del Centro Coordinador Tzotzil-Tzeltal (CCT-T). A ello, hubo que sumar la llegada de las misiones evangélicas que compartían junto con las acciones indigenistas los objetivos civilizadores/modernizadores hacia las

comunidades indígenas coincidiendo sobre todo en el plano de la atención a la salud y la implementación de la educación como puntos centrales. La apropiación paulatina (pero ágil) de estos conocimientos llevados por los agentes religiosos, posibilitó que los tsotsiles y tseltales alteños cuestionaran e inclusive rechazaran, en poco tiempo y no sin tensiones, los conocimientos “tradicionales” o ancestrales induciendo así a que éstas fueran socavadas y deslegitimadas cada vez con mayor fuerza.

En este orden de ideas, fue también durante la década de los 60's y 70's donde la economía del municipio decayó considerablemente al abrirse los mercados regionales de trigo, lo que hace suponer que la población no contaba con los recursos económicos suficientes como para continuar con los numerosos y costosos cargos religiosos que se requerían para la realización de las fiestas y celebraciones religiosas grandes. Adicionalmente, la llegada de la teología de la liberación en los años inmediatos, marcó otro ruptura, pues si bien, éstos predicaban con el argumento de resguardar elementos propios de la cultura indígena y de sus propias prácticas socioculturales religiosas, consideraban también que muchas de las prácticas de “la costumbre” eran motivo de dominación, sometimiento y subordinación de los indígenas por los comerciantes ladinos. Así, es con la llegada de los catequistas cuando se intentar “abrir los ojos” a los indígenas y se cuestiona abiertamente el excesivo abuso del *pox* (trago) por ejemplo. En poco tiempo, estos cuestionamientos llegarían a alzarse hasta cuestionar también el papel de las autoridades del gobierno indígena que para entonces descansaban bajo un pensamiento religioso ancestral.

En los años posteriores, luego de la permanencia del CCT-T en el altiplano central, los jóvenes profesores formados en sus filas fueron ganando espacios de poder, comenzaron así los cuestionamientos hacia las autoridades del gobierno indígena hacia sus capacidades de gestión y administración que, a su entender, requería municipio. Eran tiempos políticos álgidos pues el Estado también atravesaba por un proceso de “modernización política” y los intereses de los profesores tsotsiles por llegar al poder municipal al estilo *kaxlan* (ladino) también se hacían cada vez más evidentes, pues a fin de cuentas ellos mismo eran hijos del indigenismo *asimilacionista*. Así, considerados como un remanente del pasado y como un obstáculo para el “progreso” por sus

limitaciones del español y su carencia de escolarización, los profesores contribuyeron a socavar definitivamente la débil legitimidad de las autoridades del gobierno indígena.

En este sentido, el escenario social al llegar la década de los 80's era distinta, y más allá de que estos nuevos conocimientos (políticos-religiosos) hayan sido impuestos a cabalidad sobre los tsotsiles y tseltales alteños, su paulatina y rápida apropiación e interiorización fue un proceso lleno de matices con fuerte participación de la población, pues los indígenas mismos estaban dispuestos a cambiar algunas cosas para mejorar sus condiciones de vida. Así, aunque la mayoría tomó a la medicina farmacéutica, la educación (aunque carente) y al castellano como segunda o tercera lengua, sólo unos resultaron conversos a la religión evangélica, otros pocos tuvieron un franco acercamiento hacia el catolicismo de los teólogos de la liberación y en menor medida, otros se convirtieron en profesores y promotores culturales del INI. La apertura económica en la región también hizo su parte y una minoría comenzó con nuevas formas de sustento lejos de la milenaria siembra de la milpa y el trigo así como de la ganadería (en pequeña escala). Sin duda, todos estos cambios en los conocimientos y prácticas socioculturales fueron también el motor de la negociación y posterior reconfiguración en la institución de gobierno municipal.

Para el caso de Huixtán, el cambio en la política significó por un lado, abrazar los objetivos modernizadores de los jóvenes profesores como la nueva generación de líderes políticos que coincidía con los planteamientos del Estado. Tras las reformas promovidas por el gobierno federal (1983), así como los problemas financieros que sugerían dichos cambios, el número de cargos disminuyó, produciéndose la desindianización del gobierno municipal, al desaparecer a los antiguos cargos de origen colonial-decimonónico (Ayuntamiento Regional y cargos religiosos), motivado, entre otras cosas, por el fuerte impulso *asimilacionista* de la década. Aunque, por otro lado, los tsotsiles retomaron y mantuvieron algunos elementos (simbólicos) de dichos cargos que los huixtecos pensaron convenientes y que investían de identidad y legitimidad a las autoridades del Ayuntamiento Municipal mayoritariamente indígena. Así, estos símbolos de autoridad (aunque vacíos de su sentido sacro, religioso) permanecieron aunque muchos de sus elementos considerados innecesarios fueron relegados

nuevamente, pasando a las cajas de la memoria (como sucedió con los cargos religiosos y el Ayuntamiento Regional) o la clandestinidad, resignificando nuevamente a la institución de gobierno indígena como había sucedido con anterioridad. Esta situación daría otra vez, un giro un inesperado tras el levantamiento armado en 1994 y sus años consecuentes. Este nuevo proceso es el que explicaré ampliamente en el siguiente apartado.

CAPÍTULO 6. LA REINDIANIZACIÓN DEL GOBIERNO MUNICIPAL EN HUIXTÁN: DE LOS CAMBIOS, LAS PERSISTENCIAS Y RESIGNIFICACIONES EN EL SIGLO XXI

Ya que esta tesis sostiene como planteamiento central que en el *gobierno indígena municipal* huixteco existen cambios y persistencias, es lógico entonces, que estos procesos estén presentes a lo largo de todo el documento. Así, el objetivo del presente capítulo es evidenciar las persistencias. Cómo fue que después del movimiento armado de 1994 se configura un nuevo escenario social que posibilitó la revitalización sociocultural en Huixtán, donde los vínculos religiosos se reconstituyen, al revitalizarse/resignificarse el “núcleo duro” (López Austin, 2001) éste abre un nuevo camino hacia una nueva reindianización del gobierno municipal en el siglo XXI. Sostengo que este proceso nuevo se expresa en la re-apropiación de rituales y simbólicos, donde se presenta una reciente articulación de los ancianos principales (revitalizados y resignificados) con las autoridades municipales, lejos de los estigmas que dejaron a éstos cuerpos de autoridad religiosa en la clandestinidad por más de dos décadas. Asimismo, documento como en los últimos años se ha generado la (re)apropiación de los aspectos rituales del Ayuntamiento Municipal para su legitimación política y en sus tareas de gobernabilidad interna cuyo peso cobran importancia por tratarse de un gobierno y un municipio cuya composición es mayoritariamente indígena (tsotsil y tseltal) y que en tiempos actuales, no obstante, se trata también de un municipio con una compleja diversidad ideológica-política, étnica y religiosa, la institución de gobierno municipal cobra un nuevo y renovado protagonismo, al politizar su identidad y etnizar los aspectos políticos.

Para cumplir con el objetivo, el apartado documenta primeramente, lo acontecido en el municipio durante el levantamiento armado zapatista en 1994 en Huixtán, para luego dar cuenta cómo es que el movimiento zapatista influyó en esta revitalización/resignificación de los rituales ancestrales antes relegados a la clandestinidad. A partir de entonces, en el municipio de Huixtán aspectos políticos, religiosos y agrarios tomaron tonalidades distintas y con ello matizaron aún más aquello que parecía ser hasta entonces un lienzo completamente homogéneo. Así, este proceso

de reindianización del gobierno municipal en Huixtán irrumpe en un escenario complejo de cambios políticos que muestra un nuevo protagonismo indígena; por lo que “lo propio” identificado con la cultura adquiere relevancia, aun para el Ayuntamiento Municipal. Si bien este proceso inició a fines de la década de los 90’s no es sino hasta entrado plenamente el siglo XXI (2007-2012) que adquiere mayor solidez. Es en este escenario que los actores políticos vuelven a reindianizarse mediante viejas prácticas socioculturales ahora renovadas, resignificadas.

Finalmente, para dar mayor solidez a la argumentación del capítulo, realizó una descripción etnográfica donde es posible observar al *gobierno indígena municipal* huixteco en sus nuevas tareas y obligaciones rituales durante su participación en la fiesta patronal, en el carnaval y en *Lok'em O'* (La Pila) como uno de los lugares ancestrales. Así también, doy cuenta de la revitalización de la ceremonia *k'exeltik* (cambio del “dueño” del bastón de mando) cuando se realiza el cambio de las autoridades del gobierno municipal, ceremonia que en el transcurso de los últimos tres trienios de gobierno municipal (en manos del PRD) ha mostrado importantes cambios, la última de ellas, la suma de los *ch'uy k'aaletik* (rezadores “tradicionales” tseltales) a dicha ceremonia (2012).

6.1 1994: Crónica de una rebelión anunciada y su impacto en Huixtán

“Nosotros iniciamos antes aquí el 94”, sentencian en tono de broma los ladinos huixtecos. Con esta expresión hacen referencia al levantamiento zapatista de 1994 y también rememoran las manifestaciones, bloqueos y toma de la presidencia municipal que realizaron tsotsiles y ladinos en la cabecera municipal durante dos días del mes de marzo en 1993, ante la omisión del gobierno municipal encabezado por Antonio Díaz López (1992-1995) y del gobierno del estado para oficializar una escuela secundaria técnica luego de mantenerlos en espera y sin respuesta por años¹⁵⁵.

Esta lucha no era la única que se libraba en el municipio ante el clima político cada vez más hostil y represivo en el estado antes del levantamiento armado. Otras organizaciones de magnitud mayor (después se sabría) también aguardaban irrumpir en

¹⁵⁵ Miguel Ángel Martínez Ramírez, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

el escenario político local, nacional e internacional, pero antes de salir a luz hubo que prepararse y buscar otras vías:

... saber de qué lado vino. Pero aprovecharon la palabra de Dios [católicos bíblicos]. Venía avanzado, venía avanzado. Saber de dónde se sembró la semilla, el arbolito de la palabra de ese... me parece que fue con los tseltales o una cosa así. Así fue como vino caminando, caminando la palabra de Dios. Ya agarraron la debilidad, digo yo así quién sabe, aprovechando la palabra de Dios y allí iba entrando la palabra zapatista. No decían zapatista, decían: 'va venir una organización, va venir una luz. Tenemos que luchar, tenemos que hacernos fuertes, tenemos que orientarnos para saber cómo liberarnos, porque vendrá una nueva semilla. La mala semilla acabará, pero buena semilla vendrá. Por eso tenemos que despertar para hacernos buena semilla', venía diciendo la palabra. Pero aprovechando... más, más nació en la palabra de dios [católicos bíblicos] no vino de otra parte. Cómo no, si sabíamos: qué cosa hizo el profeta. Los profetas lucharon contra el mal gobierno también, sí, luchó. Cuando pasó el Mar Rojo cuando mató soldados, allí se hundieron en el Mar Rojo, contra el faraón. Así que luchó también, luchó también como profeta David, se agarraron también contra el rey Goliat, se llamó. Un hombre que era de tres metros de altura y de este grueso los brazos y los pies, muy chingón, pero de un hondazo lo mataron. David, un chaparrito. Sí, tiene mucha historia de las luchas de los profetas. Sí, como sabemos pues que hay que luchar. Hay que conocer el padre Dios, pero hay que luchar contra la maldad. Sabemos pues que sí estamos haciendo esto, estarnos haciendo de Dios, si hacemos lo otro estaremos haciendo algo mal, hay que conocer dónde está el mal y lo bueno. Y vino la historia de los zapatistas sabemos cuál es el bueno y cuál lo malo. Bueno, tuvimos que luchar, ni modo, hay poco a poco entré también. Allí fue donde escuché que había muchas organizaciones: que OCEZ, que CIOAC que CNPA, que no sé cuántas organizaciones más. Yo iba directamente como organización zapatista. Ya éramos parte de la organización, con otros compañeros. Ya éramos EZ. Pero no tan claro, no tan claro. Así comenzamos con los tres años del entrenamiento, ¡ha eso sí lo entrenamos muy chingón! Ya lo sabemos ya cómo atacar, todo. Como vienen otros compañeros que eran responsables regionales, a través de ellos es que venían a platicar a informar y todo. Yo sabía que éramos del EZLN, desde el 91, 92. En el 93 ya teníamos claro qué es lo que íbamos hacer, hacíamos marchas, íbamos a marchas, marchas, marchas, manifestaciones

en varios lugares, pero nadie nos hizo caso, tres años fue pidiendo que haya respeto, que haya atención, pero no. Después maduró y hay tronó [...] Si aquí estuvimos, discutiendo que ya se va acercando el día. 92 empezamos a armarnos, 93 ya teníamos radios de comunicación en cada pueblito se puede decir. Después de 1993, ora sí prepárense con plomo, tenemos que aportar plomo ya con los mandos, con los milicianos todo. Cada persona aportamos cinco u ocho cajitas, ya no recuerdo bien. Ya preparados todo. En el 93, ya sabíamos dónde dejaríamos a las mujeres, los niños, los viejitos, los enfermitos ¡Hay dios, mucha tarea había! Todo pensado, pero también todo muy triste, muy doloroso. Sentimos pena, miedo, tristeza sí lo sentimos¹⁵⁶.

Así, en la madrugada del 1 de enero de 1994, justo el día en que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América de Norte (TLC-AN), en Chiapas, centenares de hombres y mujeres indígenas aglutinados en lo que denominaron Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), entraron a las cabeceras municipales y tomaron los edificios municipales de Altamirano, Chanal, Huixtán, Las Margaritas, Oxchuc, Ocosingo y San Cristóbal de Las Casas, armados con escopetas de palos y tubos de metal. Aunque, los enfrentamientos mayores se libraron en Ocosingo, Las Margaritas y en Rancho Nuevo (31 zona militar) en las otras cabeceras municipales los “milicianos” no dejaron sus puestos hasta llegada las ordenes de repliegue, pocos días después.

Sobre la toma del Ayuntamiento Municipal por “los zapatistas” y las acciones militares (entre ellas la suscitada en Huixtán), algunas crónicas periodísticas fechadas entre el 2 y 10 de enero narraron lo siguiente:

Enero 2. Huixtán, Chiapas. Periodistas de los medios Excelsior, Tiempo, Indio y Expreso Chiapas, fueron detenidos por guerrilleros en el municipio de Huixtán, comunidad ocupada por los insurgentes, pidiéndoles identificaciones [...] Todas estas acciones fueron ‘pacíficas’ y se les permitió tomar fotografías del edificio municipal que, como en San Cristóbal de las Casas, fueron quemados sus archivos, informaron los insurgentes que no encontraron presos en la cárcel municipal. La población civil se encuentra haciendo su vida normal¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Entrevista a un ex miliciano zapatista. A petición suya no daremos su nombre y en adelante le llamaré con el seudónimo de Miguel Ok’il, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Enero de 2012.

¹⁵⁷ Consultado en diciembre de 2012 en: <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/02ene94.html>

3 de enero. Huixtán, Chiapas.- Aproximadamente a las 14 horas, los insurgentes que tenían tomada esta plaza han comenzado a desalojarla. Lo mismo ocurrió en Oxchuc, en donde militantes del PRI (Partido Revolucionario Institucional) comenzaron a llamar a la población haciendo consignas en contra de los guerrilleros¹⁵⁸.

8 de enero. Huixtán, Chiapas, Pedro Moshán Culej, Comisionado municipal ejidal de Chilil, municipio de Huixtán, distante a 15 kilómetros de la zona militar sobre la carretera a Ocosingo, solicitó a la CNDH ayuda porque los soldados están entrando a las casas, que ayer les quitaron dos rifles 22 de un tiro que utiliza la gente para cazar conejos, exigen a la gente que les dé de comer, regañan a la gente, esta situación está desde que inició el conflicto y los indígenas del lugar resienten mucho esta situación¹⁵⁹.

10 de enero. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.- El sábado 8 de enero entre 10 y 10:30 horas, pasaba por el ejido Lázaro Cárdenas, más conocido como Chilil, una caravana de más de 20 camiones del Ejército Mexicano, cuando un señor (nos reservamos el nombre) salió de su domicilio cargando un costal.

Al verlo los soldados le dispararon y de inmediato, comenzaron otros disparos.

El señor cuyo nombre omitimos, regresó corriendo a su casa y, parte (de) la caravana se detuvo, bajaron muchos soldados se dispersaron en el lugar y comenzaron a penetrar en los domicilios apuntando sus armas a las personas, preguntaban si habían visto a los guerrilleros, gritando sacaron a los hombres y les ordenaban tirarse boca abajo al piso, como media hora aproximadamente permanecieron en esa postura, mientras los soldados registraban en los interiores de las casas.

Las mujeres y los niños permanecieron en el interior de sus casas, viendo cómo revoloteaban las cosas.

Al señor (que también nos reservamos el nombre) le preguntaron que quién había disparado, el señor le respondió al oficial del ejército que, ellos mismos, los que habían disparado eran ellos mismos, los que iban adelante.

En esos momentos, cuando el señor Manuel Moshan Culej acompañado de Manuel Martínez Huet y Miguel Martínez Huet, se encontraban trabajando en su solar, según la versión del denunciante, encontraron en la casa del señor Moshan, dos rifles calibre 22 de un tiro, debido a eso se intensificó la búsqueda en otros domicilios, después que se

¹⁵⁸ Consultado en diciembre de 2012 en: <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/03ene94.html>

¹⁵⁹ Consultado en diciembre de 2012 en: <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/08ene94.html>

fueron los militares, constaron que le habían quemado su galera de rastrojo. Luego detuvieron a las tres personas mencionadas, los vecinos vieron que fueron golpeados. Las esposas de los detenidos Petrona Culej Bolom, Lucía Moshán Culej y Sofía Álvarez Martínez, se encuentran sumamente preocupadas porque no saben nada del paradero de sus esposos¹⁶⁰.

Sobre la hostilidad del ejército en el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*) de Huixtán, la Secretaria de la Defensa tan solo expuso:

10 de enero. Comunicado De Prensa De La Secretaría De La Defensa No. 11 Enero 10, 1994. Durante el noveno día de operaciones fueron mínimos los enfrentamientos con los grupos armados que han alterado el orden en Los Altos de Chiapas; no obstante, el día de ayer, después de repeler una agresión en el poblado de Chilil, fuerzas militares detuvieron a 3 individuos originarios del ejido de Lázaro Cárdenas, municipio de Huixtán, integrantes de los grupos agresores¹⁶¹.

Sobre la toma del Ayuntamiento Municipal en Huixtán, un ex miliciano zapatista huixteco rememoró:

... no nos daban atención [el Ayuntamiento Municipal], no nos daba apoyo, de coraje... no tiene tanta cosa... es una cosa como un aviso digamos [...] Es casa de gobierno pues, los compañeros echaron marro, todo, lo que hay allí lo destruyeron, no perdonaron [...] Como íbamos con un mando pues, no íbamos solos, pero pensábamos que tal vez encontraríamos a alguien. Los compañeros mando nos informaba: 'en tal lugar nos encontramos a tal hora' y ya. Cuando nos encontrábamos y ya vámonos [...] nos fuimos [a la cabecera] la segunda noche, del 2 [de enero], porque el día primero no pasó [el mando]. Fue cuando llevó Altamirano, Ocosingo, no sé Oxchuc no sé, San Cristóbal, el Cuartel [31 zona militar en Rancho Nuevo]. Pero si no sé hay comieron [eliminaron] no sé cuántos camiones de soldados, hay *lo comieron*. Por eso no pudieron pasar los mandos y no pudimos pasar en la primera noche, hasta en la segunda noche avanzamos. Entonces, entramos de noche en Huixtán [cabecera municipal]. Aquí no pudimos [el 1 de enero] porque no llegó el mando, porque trae contaditos los cuernos [fusil de asalto

¹⁶⁰ Consultado en diciembre de 2012 en: <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/10ene94.html>

¹⁶¹ Consultado en diciembre de 2012 en: <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/10ene94b.html>

AK-47] nosotros ¡Dios garrotitos llevábamos! En cambio ese si trae unos cuantos, no había mucho. Entonces eso fue lo que dio pena, dolor, miedo. Entramos así, ciegamente, porque no estamos fuertemente pues. Sí contados traen pues su cuerno. Pero no hubo tanto. Solo fue digámoslo así ‘alzades’ [levantamiento], estuvimos allí, chingonamente eso sí. Tuvimos, nos respetó la gente mestiza, nos regaló agua, nos regaló comida, sí. Todavía nos decían: ‘vinieron señores, regrésense por favor, váyanse a sus casas, no van a aguantar. Van a venir los soldados traen armas gruesas y todo, y ustedes no tienen.’ Algunos llevábamos unas ‘mecheritas’ [escopetas], de [calibre] 16, 22 de 23. Estaban los milicianos, mujeres y hombres jóvenes [después] llegó la orden [de repliegue]. Como no había nada. Los esperamos [a los militares] pero no llegaron. Prendido estaba el radio [de comunicación] todo el tiempo. Recuerdo que llegó la orden: ‘ya hasta aquí, retírense’, dijo el mando. Pero después de que tardamos, porque tardamos esperando a que vinieran. Estaba tapada [la carretera] abajo y arriba. Estaba todo bloqueado el camino, la carretera [panamericana] pero no pasaban. Pasaban pero sólo volando, solo en avión, en helicóptero, pero no hacía nada. Eran como las 4 ó 5 de la mañana cuando llegó la orden. Ya no alcanzamos a llegar a nuestras casas porque estaba amaneciendo decíamos, pero aun así nos regresamos. Estábamos vestidos de otra manera, cargando nuestras mochilas y nuestra arma. Unos llegamos [a casa], otros no. A como de lugar hubo que esconderse en la montaña como *tacuats* [tlacuache] allí aguantando frío, hambre, agua lo que hubiera. Hasta que se oscurecía volvemos al camino, para llegar a la casa. Cuando otros compañeros llegaban a tu casa, pues los atendías, estaban allí en tu casa, había que cerrar la casa y ver a los compañeros allí tendidos [acostados], hay que darles pozol, tortilla y frijoles si había hasta que se puedan ir y quedarse en su [propia] casa. Recibimos órdenes pues. Con el favor de Dios no vimos nada. Pero claro que sí venían a dar su vuelta [después de la toma de la cabecera municipal], como que quiera regresar, como quiere venir, bajar, dando vuelta, pero no, no hicieron nada. Nosotros estábamos trabajando en nuestra milpita, ellos allí estaban dando vueltas. Pero nosotros también hay tenemos nuestro armita allí escondido, mirando... como los pollitos estábamos, estábamos trabajando pero estábamos mirando de dónde bajarían los gavilanes, estábamos con miedo y también contentos¹⁶².

¹⁶² Entrevista con Miguel Ok'il, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Enero de 2012.

Sobre la toma de las cabeceras municipales aquél 1 de enero, Marcos, vocero y subcomandante del EZLN narró en una entrevista:

... Ocosingo es la última cabecera municipal que cae. Las Margaritas cae a la tres de la mañana, San Cristóbal a la una de la mañana, Altamirano a las seis de la mañana, Huixtán, Chanal, y Oxchuc al paso de las tropas que están avanzando para hacer un pinza sobre Rancho Nuevo, y a las cuatro, cinco de la tarde, me avisan por radio que se rinde la guarnición de Ocosingo y cae en nuestra manos. Ese era el objetivo (Le Bot, 1997: 207).

En efecto, tal y como lo establecen las crónicas y testimonios, la toma de Huixtán se llevó a cabo el día 2 de enero al atardecer. Un número importante de milicianos divididos e varios contingentes llegaron caminando hasta la cabecera, mientras que otros llegaron en transportes; camiones, volquetes y autobuses tomados en distintas carreteras. Tampoco se presentó ningún enfrentamiento, ni con los policías municipales ni con las fuerzas castrenses. Esto se debió a la ubicación geográfica del municipio al situarse entre Ocosingo y Rancho Nuevo donde se libraron fuertes enfrentamientos militares, lo que imposibilitó su incursión al municipio así como a los vecinos Chanal y Oxchuc. Tal vez éste sea el motivo de su poca aparición en las notas periodísticas de esos años.

Los rebeldes levantados en Huixtán tenían una agenda municipalista, una agenda de reclamos al gobierno municipal. Durante la estancia de las/os milicianos/as en la cabecera, no hicieron sino repartir volantes con información de lo que acontecía allí y en otros municipios del estado. Asimismo, recorrían los barrios de la cabecera en una camioneta informando las razones de su presencia donde exigían “más justicia” y mejoras en el municipio, y afirmaban “que todo va a cambiar”¹⁶³. Por su parte los milicianos desalojaron por completo la cabecera municipal la madrugada del 4 de enero y después comenzarían una nueva etapa de organización política ya no únicamente en la cabecera municipal.

Detrás de los alzados en armas se levantarían las viejas reivindicaciones campesino-indígenas que se habían estado posponiendo desde décadas atrás, ante la

¹⁶³ Antonio Trejo Trujillo, 88 años, febrero de 2012, Huixtán, Chiapas.

negativa gubernamental del reparto agrario; hubo también otras agendas políticas que irrumpieron, diversificando la lucha política en el municipio. Varias fueron las reacciones en el municipio tras la irrupción zapatista. Por un lado algunos huixtecos vieron en el levantamiento, la posibilidad de recuperar las tierras que aún permanecían en manos de algunos ladinos. En materia político-electoral, permitió iniciar el pluripartidismo político. Sin embargo, fue la campaña de desprestigio hacia la iglesia católica, la que situó importantes cambios durante el resto de la década.

Además, sin proponérselo, estos fenómenos sociales derivados de la coyuntura abierta por el zapatismo, coadyuvaron inicialmente para que el Ayuntamiento Constitucional huixteco atravesara por un proceso de “reindianización” expresada mediante la renovación de los vínculos entre las autoridades municipales con los ancianos principales. Así como en la revitalización del sentido religioso de ciertas prácticas en el ejercicio del gobierno municipal. En este sentido, la reinvención, recuperación y posterior reapropiación de los aspectos rituales y ceremoniales por el Ayuntamiento Municipal no se consolidaron hasta plenamente entrado el siglo XXI, derivado de un proceso que inició después del 94.

Pasado el levantamiento zapatista, una campaña de desprestigio emprendida por algunos *religionetik* (presbiterianos) locales en contra de los católicos (bíblicos y tradicionalistas) recorrió el municipio divulgando que los católicos habían apoyado la rebelión indígena y con ello, que habían apoyado la “matanza de hermanos” inquiriendo en “cómo era posible que un hermano te enseñe a matar a otro hermano”¹⁶⁴. Decían también, que el *Totik* (en lengua tsotsil) Samuel Ruiz también “echó bala, quitó tierras de mestizos y ladinos”¹⁶⁵. La iglesia católica negó las acusaciones que se le imputaban, aunque como derivación de tal rumor, la iglesia católica pensó necesario difundir su interés por retomar la religión indígena “tradicionalista” hacia 1996; que también hacía eco de los cambios que vivía la Iglesia, explorando en nuevas teologías, como la “teología india” desde inicios de los 90’s.

¹⁶⁴ Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, febrero de 2012.

¹⁶⁵ María de la Luz Trejo Liévano, 78 años, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012 y Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, febrero de 2012.

El llamado al reconocimiento y respeto a la religión ancestral indígena, costó en Huixtán nuevas inconformidades de parte de los católicos bíblicos, quienes a fines de los 80's mantuvieron una fuerte perspectiva crítica hacia las prácticas religiosas ancestrales de éstos y quienes entonces estaban convencidos en seguir su camino pastoral, el mismo que iniciaron desde los 60's en la región y el municipio (De Vos, 1997; Sánchez, 1997). Sobre el tema un testimonio relata este pasaje:

Porque antes los *sk'op tios* [católicos bíblicos] decían que qué íbamos a pedir a la cueva, 'qué te va dar esa cueva', decían, 'lo único que te va dar es 'aire', eso no es bueno, no vayan a hablarle', decían. Pero ahora, la iglesia [católica] permite hacerlo después de que lo pensaron. Pero la gente dice: 'primero vienen [los católicos bíblicos] y lo desaparece [los rezos en los cerros], y luego, quiere que vayamos otra vez. No, así no es'. Si no hubiera hecho eso, antes era mucho mejor, más grande. Porque iban al cerro, a rezar, a pedir agua para la milpa, al terminar en el cerro venían a la iglesia a pedirle favor al santo, aquí en la cabecera¹⁶⁶.

Sin embargo, las respuestas al llamado de la iglesia católica no se hicieron esperar, a decir, de Miguel Sánchez (2012: 185), esto propició en los últimos años (iniciado en los 90's pero fortalecido a partir del año 2000) la posibilidad de eliminar las "restricciones" que existían entre católicos bíblicos y tradicionalistas, permitiéndose así, el diálogo y coexistencia renovada entre uno y otro credo religioso en el municipio.

Aun con estos incipientes cambios en el catolicismo, del rumor que había involucrado a los católicos huixtecos a mediados de los 90's, resultó un aumento en el número de protestantes y redujo aún más el número de feligreses católicos "tradicionalistas" a fines de la década, aunque, paradójicamente se incrementó el número de católicos bíblicos [de la Diócesis] hasta el asesinato de 47 católicos bíblicos en Acteal, Chenalhó en diciembre de 1997. Noticia que significó para los protestantes la razón definitiva para incrementar el número de seguidores como a inicios del siglo XX y

¹⁶⁶ Miguel Martínez Pérez, Los Ranchos, Huixtán, Chiapas, 18 de Febrero de 2012.

dejar en agonía casi absoluta tanto a los “católicos tradicionalistas”, y en menor medida, a los católicos bíblicos¹⁶⁷.

El levantamiento armado también tuvo consecuencias agrarias en Huixtán. La cuestión agraria era un tema cerrado desde fines de los años 70’s en el municipio, y al retomarse nuevamente estas demandas a mediados de los 90’s, las consecuencias fueron la recuperación –y posterior compra de predios- de tierras de forma organizada tras la contrarreforma agraria realizada por Carlos Salinas de Gortari entre los años 1992-1993. La toma de ranchos dio como resultado la formación de nuevas localidades en el municipio, como Santa Rita y San Gregorio, hacia 1995. Si bien estos fueron algunos casos, otros fueron resultado de un proceso contrario, pues tras la rebelión del 94, el movimiento zapatista encontró fuerte simpatía y apoyo, razón que generó divisiones en ciertas comunidades quienes al no estar en igual acuerdo con los planteamientos políticos zapatistas éstas fueron separadas de sus comunidades apoyados por el gobierno municipal priista.

El planteamiento de autonomía zapatista encontró eco en Huixtán. El plano político se complejizó igualmente tras el levantamiento armado en el municipio. La militancia zapatista de la región conformó lo que llamaron una “segunda etapa de organización” política fue así como en las mediaciones del año 1996 se inicia el proceso de conformación del Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ) “Cabañas” de la Región Autónoma Pluriétnica Zapatista (RAPZ) “Tzotz Choj” conformado por comunidades de los municipios de Ocosingo, Altamirano, Oxchuc, Chanal, Tenejapa, Cancuc Amatenango de Valle, San Cristóbal de Las Casas y Huixtán, cuyo objetivo consistía en que los militantes zapatistas pudieran “tener la libertad de autogobernarse y promover su desarrollo” lejos de sus Ayuntamientos Municipales. Así, la localidad para establecer la cabecera del municipio autónomo fue la Ranchería San Andrés Puerto Rico, ubicada a escasos cinco kilómetros de la cabecera municipal de Huixtán. El primer comunicado oficial sobre la conformación de esta región autonómica se dio a conocer el 29 de septiembre de 1997, en el se afirmó: “los pueblos pobres, los indígenas, los

¹⁶⁷ Entrevista con Antonio Trejo Trujillo, Huixtán, febrero de 2012.

campesinos en general, sabremos gobernarlos solos sin depender de los gobiernos estatal y federal”¹⁶⁸.

Ante el reto autonómico, el Ayuntamiento Municipal en poder del PRI, tuvo que diseñar nuevas estrategias políticas para legitimar su permanencia como instancia única de gobierno del municipio; sobre todo, tras conformación de las semillas de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) a mediados de los 90’s, estrategia con que el gobierno priista minimizó la importante presencia que el zapatismo alcanzó en el municipio¹⁶⁹.

Por otro lado, Huixtán también había cambiado en una mayor apertura y aceptación a la diversidad cultural y religiosa. Transcurrido el tiempo desde 1982, Ayuntamiento Constitucional sólo tuvo funcionarios tsotsiles huixtecos excluyendo a los tseltales y ladinos/as a pesar de su larga permanencia en el municipio. La inclusión de tseltales y ladinos/as en el Ayuntamiento se da tardíamente hacia inicios del nuevo siglo. En este sentido, vale la pena agregar también, que si el cuerpo de *principaletik* (ancianos principales) ha sido revitalizado en los últimos años y éste es de vital importancia para el gobierno municipal en sus tareas ceremoniales, su renovada presencia no significó la exclusión de la participación de los jóvenes, ni de los protestantes o los católicos bíblicos como comúnmente se ha pensado sucede con los gobiernos indígenas, sino por el contrario, en la última década en Huixtán esta característica ha hilvanado un proceso incipiente de democratización política en el municipio junto con la “reindianización” del gobierno municipal. La falta de inclusión de las mujeres como integrantes del Ayuntamiento, es un elemento de importancia a resaltar, pues aunque se han comenzado a dar señales de su participación durante el periodo 2010-2012 en el municipio, estas son aún señales insuficientes de aceptación a la participación política de las mujeres indígenas huixtecas¹⁷⁰.

¹⁶⁸ En 2003, esta pasó a conformar una Junta de Buen Gobierno (JBG), que aunque desde ese año sufre un paulatino debilitamiento, es posible observar su presencia viva en tiempo reciente. Entrevista con Miguel, ex miliciano zapatista. Véase también Arturo Lomelí (1999: 258-259).

¹⁶⁹ Consultado en octubre de 2012 en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/08/08/012n1pol.php?origen=politica.php&fly=1>

¹⁷⁰ Sofía Gómez Huacash, Regidora Plurinominal PRI (2010-2012), es la primera funcionaria mujer en el municipio. Originaria del ejido *Tselepat*. Estuvo en el cargo año y ocho meses durante el periodo de gobierno de Carlos Pérez (2010-2012). Comenzó siendo comité de educación en su comunidad durante 3 años para luego pasar a contraloría social del PROCAMPO local por 3 años más. Finalmente, producto de

Así, los 90's fueron tiempos donde se visibilizaba a la cultura de los pueblos indígenas con una lente que proponía la posibilidad de que éstas pudieran formar parte – jurídicamente reconocidas- del presente político, y no sólo formar parte de la estantería de los museos y de las páginas de los libros de historia del pasado lejano, como hasta entonces la cultura indígena era percibida. En ese sentido, el zapatismo, los movimientos y líderes sociales de la región que surgieron durante la década de los 90's y los años posteriores, vieron a su propia cultura no como algo a desechar en aras de la “modernidad” y el “progreso” como se había planteado a inicios de los 80's. Sino que ahora la cultura propia, la identidad indígena huixteca, tenía la posibilidad de incluirse dentro de su quehacer político local, alejándolas de esta manera de los confines del olvido, de los lugares recónditos de la memoria como ocurrió en Huixtán durante fines de los 80's y principios de los 90's.

6.2 La reindianización del gobierno municipal en Huixtán: cambios, persistencias y resignificaciones en el siglo XXI

El zapatismo huixteco trajo como consecuencia un fuerte cuestionamiento a la legitimidad del orden político local y con ello, esfuerzos e innovaciones que los actores políticos realizarían para responder a los desafíos que la realidad post 94 les demandaba. Así, sin guión expreso de por medio, poco a poco se fueron produciendo fenómenos que a la larga condujeron a cambios en las prácticas y discursos del Ayuntamiento Constitucional, conduciendo a su reindianización al volver a incorporar prácticas culturales “antiguas” y restituir vínculos con las autoridades que antaño se encargaban de la celebración de las actividades religiosas en el municipio. De cómo ocurrió este proceso vamos a ocuparnos en este acápite.

Al darse la declaratoria para conformar territorios y gobierno autónomos paralelos al Ayuntamiento Constitucional en las mediaciones de la cabecera municipal,

su afiliación al PRI municipal, es invitada para apoyar al candidato a la presidencia municipal priista, que no gana los comicios electorales y lleva al PRI a una fractura que abre el camino al PRD. Tres años después, el PRD vuelve a ganar las elecciones municipales, aunque derivada de la reforma electoral 2007-2008 que modificó el porcentaje en una proporción de 60/40 y con la recomendación de que se llegue a la paridad plena entre hombres y mujeres al interior de los partidos políticos, Sofía Gómez es invitada a ocupar la tercera regiduría plurinominal por el PRI, siendo la primera mujer funcionaria en el municipio. Entrevista con Sofía Gómez Huacash, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012.

durante el trienio del priista Nicolás Lorenzo Álvarez Martínez (1996-1998), éste obsequia –en búsqueda de legitimidad de su gobierno frente a la comunidad-, a los pobladores del barrio San Sebastián una réplica de San Sebastián Mártir traída de Guatemala, con el compromiso de que se hiciera una procesión que iniciara en el ejido Lázaro Cárdenas *Chilil* (lugar de origen del presidente y con fuerte arraigo al PRI), hacia la ermita del barrio de San Sebastián en la cabecera municipal¹⁷¹.

Para darle mayor realce a esta nueva práctica religiosa que pretendía establecerse, se solicitó que la procesión fuera dirigida por los *principaletik* (ancianos principales), que habían permanecido invisibilizados por varias décadas del escenario político y público municipal. Dicha procesión fue realizada el 20 de enero de 1998 según el compromiso en la fiesta del santo¹⁷². Debo agregar aquí, que el uso político de los santos y de la religiosidad indígena por el partido oficial y el Estado, no era una estrategia nueva en los Altos de Chiapas. Al respecto Jan Rus (2004: 263, n. 43) ha descrito una situación bastante similar implementada por Erasto Urbina en la colonia Los Chorros en el municipio de Chenalhó hacia inicios de la década de los 1940.

Sin embargo, a partir de entonces el gobierno municipal se comprometió a apoyar la realización de los festejos a San Sebastián cada 20 de enero, compromiso que se prolongó hacia otras celebraciones religiosas revitalizando –a solicitud de las comunidades y barrios- de nueva cuenta la celebración de las fiestas católicas patronales de la cabecera municipal con la intervención y participación de las autoridades municipales, y las ceremonias religiosas de las comunidades que hacía más de una década no se realizaban¹⁷³, renovando con ello el vínculo de participación del Ayuntamiento en las festividades religiosas patronales del municipio.

¹⁷¹ Estos actos de “rebeldía” como los llama Arturo Lomelí (2009), también tuvieron presencia en otros municipios del altiplano chiapaneco como sucedió en el municipio de Pantelhó desde mediados de los 90’s (Lomelí, 2009: 160).

¹⁷² Manuel Moshán, 65 años, Barrio San Sebastián, Huixtán, Chiapas. Febrero de 2012.

¹⁷³ Miguel Sánchez (2012: 183, 185), plantea también que en el año de 1998, una fuerte sequía que duró meses azotó al municipio que postergó la siembra, permitiendo que en algunas comunidades retomaran casi de manera generalizada las celebraciones en sus principales ojos de agua y demás lugares sagrados. Entrevistas Manuel Moshán, 65 años, Barrio San Sebastián, Huixtán, Chiapas febrero de 2012; Alonso Ton Pérez, 77 años, Barrio San Sebastián, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

Esta revitalización de las celebraciones religiosas promovidas por el Ayuntamiento, como parte de una estrategia política de legitimidad del Ayuntamiento, en una situación de crisis política interna por motivo de la militancia zapatista que había en el municipio, constatado con la instauración de un municipio autónomo en el territorio municipal, renovó el vínculo entre las autoridades municipales con los *principaletik* como únicos guías ceremoniales de tales celebraciones. Esta acción del Ayuntamiento Municipal priísta, revitalizó a la numerosa feligresía católica, en tanto que, restó importancia a la organización zapatista en el municipio; reencauzando de esta forma las simpatías populares hacia las nuevas prácticas religiosas católicas públicas.

Otros factores contribuyeron a dicho proceso. El obispo Samuel Ruíz García visitó Huixtán el 18 de enero de 2000, con el propósito de ordenar a 103 diáconos indígenas en la iglesia del santo patrono San Miguel Arcángel. La Iglesia católica conjuntó tanto a los *principaletik* (ancianos principales), a las autoridades municipales (*Kavilto*) y a los *tunneletik* (diáconos o servidores) de la nueva Iglesia católica, y al crecido número de autoridades comunitarias; es decir, al conjunto de autoridades locales “tradicionales” y no “tradicionalistas”. Todos ellos juntos en un evento religioso con un marcado tinte político¹⁷⁴. Hay que destacar, que el obispo Samuel Ruiz no presidía en el municipio una ceremonia equivalente, desde 1961, cuando realizó su primera visita a Huixtán en medio de una liturgia con características distintas (Sánchez, 1997: 116).

Esta visita de “Totik Samuel” y el obsequio del Santo San Sebastián Mártir, de parte del gobierno municipal priísta apenas dos años antes, adquirieron mayor peso político para el Ayuntamiento Municipal, pues durante la realización de este evento, se visibilizó públicamente y quizá por vez primera, la resignificación que estaban viviendo los cargos antiguos y los nuevos cargos (las comunitarias: agentes, comisariados, comités), pues durante el evento mencionado, éstos asumieron la representatividad de las comunidades como lo hacían las antiguas autoridades del gobierno indígena antes de los procesos de desindianización de la década de los ochenta, documentados páginas atrás, tomando muchas de sus características, símbolos y prácticas, guiados por el conocimiento que habían guardado los ancianos, incorporando la participación de

¹⁷⁴ Consultado en octubre de 2012 en: <http://www.jornada.unam.mx/2000/01/24/ordenacion.html>

numerosos *principaletik* (ancianos principales). Algunos de estos símbolos fue la nueva incorporación de las banderas de las comunidades y de los barrios. Simbología que había permanecido oculta hasta entonces.

En un contexto de creciente politización y de una revitalización de las instituciones indígenas (como el cuerpo de ancianos principales), en el mismo año 2000, se presentó un conflicto político que condujo a la destitución del presidente municipal Samuel Hernández (PRI), quien apenas un año antes había tomado el cargo de presidente municipal. Su destitución fue seguida por la del síndico municipal Belisario Pérez, a quien acusaron de “no cumplir las promesas de construir obras de beneficio social en la zona rural” y de no atender a la población en el edificio municipal ni presentarse a laborar en el edificio municipal¹⁷⁵. Fue significativo el hecho que esas acciones se tomaron revitalizando la práctica asamblearia de la revocación de mando: 42 de las 48 comunidades (entonces existentes) destituyeron a los funcionarios municipales. Dicha exigencia, llevó a dejar como interino a Nicolás Martínez Gómez (2000-2001) del mismo partido, quien concluyó el trienio no sin dificultades. Esta tensión, aunada a la paulatina pérdida de control político del PRI en las comunidades y la presencia de la fuerza política del zapatismo en el municipio, exigieron a Javier Martínez Vargas (2002-2004), entonces presidente municipal (también por el PRI) que pensara necesario entablar nuevas relaciones políticas al interior del municipio, inclusive con los zapatistas con quienes buscó aliarse, y con quienes finalmente, no lograría articular acuerdos¹⁷⁶.

¹⁷⁵ En Huixtán la destitución de los presidentes es una práctica política conocida desde fines de 1980. Otro ejemplo de ello fue la destitución de Pedro Pérez Martínez hacia 1985, un tsotsil originario de la comunidad de “Sba sob” (Bazom) quien una vez electo (sin haber tomado posesión aun), fue sustituido por mandato “de la gente que no lo quería”. Fue sustituido por Feliciano Muñoz (1985-1987). Hay que decir, que “Sba sob”, es la primera comunidad del municipio huixteco con población mayoritariamente presbiteriana. Entrevista con Manuel Martín Icó, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, diciembre de 2012. Sebastián Bolom Pale, Presidente del Comité directivo municipal del PRI, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012. Consultado en octubre de 2012 en: <http://www.jornada.unam.mx/2000/09/12/031n2gen.html>

¹⁷⁶ Es de resaltar que esta relación entre Ayuntamiento Municipal y bases de apoyo zapatistas, intentó ir más allá de Huixtán, tal vez por la coyuntura electoral de 2004. Entre el 8 y 10 de agosto de 2003, en el hasta entonces Aguascalientes de Oventic, se celebraría la fiesta del nacimiento de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno (JBG) zapatistas, como culminación de una serie de cambios surgidos en el EZLN y los 27 Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ). Así, según las notas periodísticas, durante dicho proceso, los “miembros del PRI se desplazan desde Oxchuc, Huixtán [...] para estar presentes: también ellos quieren un gobierno de ellos mismos”. Entrevista con Pedro Huacash, San Andrés

A inicios del año 2000, el debilitamiento del partido oficial en el municipio era evidente. Mientras que las bases de apoyo zapatistas eran cada vez más visibles, sobre todo después de la consolidación de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) en 2003. Sin embargo, dos cosas hicieron debilitar rápidamente el crecimiento de las bases zapatistas en el municipio: 1) La instauración del “trabajo colectivo” con el que se regirían las Juntas de Buen Gobierno Zapatista. Esta forma de trabajo era una novedad y no todos estaban de acuerdo en esa forma de trabajo “porque no todos trabajaban parejo” y 2) la llegada de infraestructura escolar al municipio de parte del gobierno federal, el cual, era una de las viejas demandas de las comunidades en el municipio¹⁷⁷; restando motivos a los inconformes para permanecer fieles al zapatismo.

Pero el abandono al zapatismo no significó retorno a las filas del PRI; este partido no volvió a representar más una opción para quienes rompieron con el zapatismo en los albores del siglo XXI. Por el contrario, el PRD irrumpía como un espacio para la reconstrucción política. Por un lado representaba la principal fuerza de oposición política en el municipio, además que gozaba de la simpatía de los ex militantes zapatistas ya que en su momento había sido un aliado para los movimientos de izquierda en el municipio desde fines de los 80's y que se había manifestado en apoyo y alianza con los rebeldes armados¹⁷⁸. Esta situación en el terreno partidista, junto a la revitalización de las prácticas ceremoniales y la organización política de las comunidades, parecían tomar cada vez mayor importancia en el escenario municipal huixteco al final del siglo XX.

Este escenario, generó un contexto favorable para el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en el municipio. Este había optado por un articulación con las organizaciones sociales desde inicios de los 90's, y después de los cambios que ocurrieron al interior de Huixtán, ex militantes zapatistas y perredistas pasaron a conformar una sola organización política denominada *Frente de Lucha Popular 29 de*

Puerto Rico, Febrero de 2012. Consultado en octubre de 2012 en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/08/08/012n1pol.php?origen=politica.php&fly=1>

¹⁷⁷ Entrevista con Pedro García Huacash, 65 años, San Andrés Puerto Rico, Febrero de 2012.

¹⁷⁸ Los partidos en el municipio son: Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido de la Revolución Democrática (PRD), Partido Verde Ecologista de México (PVEM). En 2007, se sumó el Partido Nueva Alianza (PANAL) y posteriormente el Partido Acción Nacional (PAN).

Febrero. Sumado a ello, la característica de que las comunidades hubiesen consumado tal acción (organizarse políticamente), sugería que éstas habían pasado por un proceso de re-organización política al final del siglo XX¹⁷⁹. Así, el PRD parecía contar desde fines de los 90's e inicios del 2000, con bases políticas a lo largo y ancho del municipio y como producto de su andar con las organizaciones sociales del municipio desde su conformación, éste mantiene un enfoque político crítico y comprometido, esto de acuerdo a lo planteado por los integrantes del *Frente de Lucha Popular 29 de Febrero*¹⁸⁰.

Esta nueva fuerza política se hizo notar en otras luchas, como por ejemplo, la defensa del agua en el municipio en 2002, amenazada de privatización por la empresa refresquera Coca cola. La población salió a la defensa del manantial, alegando que era un “lugar sagrado” para los tsotsiles huixtecos¹⁸¹; observándose éste como una novedad de sacralización de su discurso político. Esta lucha, las prácticas y los discursos que se emitían, daban cuenta que la identidad había pasado también a ser parte de la resistencia política. Si bien antes había sido utilizada por los zapatistas y las organizaciones sociales en la región Altos, en Huixtán era para entonces un hecho reciente, novedoso.

Este proceso de revitalización y politización de la identidad en Huixtán ha ido en crecimiento desde los primeros años del siglo XXI, y junto con ello cambios en las prácticas y discursos de los miembros del Ayuntamiento para sumarse a los rituales y a las actividades ceremoniales y religiosas. Por ejemplo, desde mediados de la década de los 90's, en el manantial (*Mulino Xchey*) había instalado un sistema de agua que abastece algunas comunidades del municipio de Oxchuc, y desde entonces las autoridades municipales oxchuquences realizan una ceremonia religiosa en el lugar, junto con los *principaletik* (ancianos principales), los *ch'uy k'aaletik* (rezadores tseltales) y la población huixteca. Pero, las autoridades municipales de Huixtán habían

¹⁷⁹ En sus inicio, la organización política tuvo presencia en prácticamente en localidades como San Andrés Puerto Rico, Adolfo López Mateos, barrio La Pila, *Ch'en P'il* y *Jok'osik*. Pero en los últimos años, ésta se ha extendido por 16 comunidades más, llegando hasta el ejido Lázaro Cárdenas *Chilil*, donde anteriormente sus habitantes eran exclusivamente priístas. Hay que agregar que en dicha organización sus integrantes no son exclusivamente perredistas aunque si mayoritariamente.

¹⁸⁰ David Gómez Díaz, Barrio La Pila, Huixtán, 2008.

¹⁸¹ Véase en Ana Valadez (2007), quien documenta brevemente sobre dicho proceso.

estado ausentes. No es sino hasta 2007 (después de la instalación del sistema de agua potable y de la llegada del PRD al Ayuntamiento Municipal en Huixtán) que las autoridades municipales se sumaron a la mencionada celebración religiosa, que se realiza cada 3 de mayo en agradecimiento al *Ch'ul Ojov* (rayo sagrado) que de acuerdo a lo dicho por los huixtecos, habita en la cueva sagrada llamada *Mulino Xchey*; agradeciéndole por el agua que brinda a ambos municipios. Lo que da lugar, a su vez, a una nueva relación entre los gobiernos indígenas municipales y los lugares sagrados considerados ancestrales.

En 2005, resultado de la reorganización política en las comunidades y la nueva unificación de la fuerzas políticas del municipio (del PRD y las organizaciones sociales), se da a conocer públicamente el surgimiento del *Frente de Lucha Popular 29 de febrero*, una organización que se autodefine como políticamente independiente y cuyo programa de “lucha y resistencia”, a decir de uno de sus dirigentes es “para manifestarse por las altas tarifas de la luz que cobra la Comisión Federal de Electricidad [CFE] en el municipio, que es uno de los más pobres de la zona”¹⁸². Si bien, esta organización estaba conformada desde 1994, tan sólo diez años después, tenía presencia en prácticamente todo el municipio y contaba además con el apoyo de organizaciones cuyas demandas eran similares no sólo en la región, sino también el estado y en el resto del país. Así fue, como esta organización llegó para hacer visible el cambio sociopolítico local; hecho que se consolidó cuando en 2007, el PRD, obtiene la presidencia municipal valiéndose a su vez de las fracturas internas en el PRI municipal, del registro del Partido Nueva Alianza (PANAL) así como de la coyuntura política nacional¹⁸³.

¹⁸² David Gómez Díaz, Barrio La Pila, 2008.

¹⁸³ Sofía Gómez Huacash, regidora plurinominal PRI (2010-2012), Huixtán, Chiapas, marzo de 2012; Sebastián Bolom Pale, Presidente del Comité directivo municipal del PRI, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

6.3 Resistencia, alternancia política en la reindianización del gobierno municipal indígena

Los cambios en el poder municipal, tuvo implicaciones relevantes. Por primera vez en la historia del municipio desde 1938, gobernaría un partido distinto del partido oficial¹⁸⁴, encabezado además por un huixteco tseltal (en un municipio de mayoría y hegemonía tsotsil), lo que significó que estaríamos hablando no solamente de un Ayuntamiento en manos indígenas como en el siglo XX, sino de un Ayuntamiento cuya composición es étnicamente diferenciada, legítimamente reconocida y aceptada. Asimismo, los comicios electorales de 2007, visibilizaron que los mecanismos para la elección de las autoridades municipales denominadas por “usos y costumbres” estuvieran fuertemente articulados con los mecanismos electorales partidarios; a diferencia de lo que sucede en otros municipios del país (como Oaxaca) donde “usos y costumbres” y partidos políticos son cosas completamente distintas; muchas veces incompatibles¹⁸⁵.

Así, durante el gobierno del profesor tseltal Ignacio Álvarez Pérez (2007-2010), la lucha de resistencia contra las altas tarifas de la luz eléctrica de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) incrementó su número de adherentes llevando al Ayuntamiento Municipal a sumarse con otros actores antes no movilizados, como a las comunidades presbiterianas o de predominancia priista como el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*) situado en el último caso¹⁸⁶. Alentado por su formación de izquierda, y de surgir de las filas del PRD y del *Frente de Lucha Popular 29 de febrero*, cuyo líder fundador consideran es

¹⁸⁴ Vale recordar que el PRI había gobernado Huixtán bajo nombres distintos como: Partido de la Revolución Mexicana (PRM) surgido en 1938. Partido Revolucionario Institucional (PRI) en 1946. Aunque éste se fundó bajo las siglas de Partido Nacional Revolucionario (PNR) en 1929 como un partido de fuerzas políticas distintas pero afines, provenientes del movimiento de 1910. Consultado en junio de 2012 en: <http://pri.org.mx/nuestro-partido/linea-de-tiempo/>

¹⁸⁵ Araceli, Burguete Cal y Mayor, *Disputas en el terreno de la justicia electoral mexicana: nuevas herramientas para la lucha por el poder en Chamula, Chiapas*. Ponencia presentada en el IX Congreso Centroamericano de Antropología, Universidad de San Carlos Guatemala, del 18 al 22 de febrero de 2013.

¹⁸⁶ Quizá una evidencia de la participación del Ayuntamiento Municipal en la resistencia contra el pago del servicio eléctrico, sea que en diciembre de 2012, la CFE cobró al municipio poco más de 9 millones de pesos, cantidad acumulada de periodos de gobierno anteriores al actual (2013-2015) que representa la cuarta parte del presupuesto anual de la alcaldía. Este cobro se da aun cuando Huixtán se encuentra ubicado entre los municipios con mayor índice de marginalidad y pobreza de la entidad de acuerdo con los datos del INEGI (2010). Conversación con Cándido Díaz López, 4to. Regidor Propietario (2010-2012) por el PRD, Huixtán, Chiapas, Febrero de 2012. Consultado en enero de 2013. en: http://www.cuartopoder.com.mx/%5CPagPrincipal_Noticia.aspx?idNoticia=307241&idNoticiaSeccion=4&idNoticiaSubseccion=16

Totik Samuel Ruiz, durante su trienio, Ignacio Álvarez, continuó con las prácticas religiosas ceremoniales que habían sido heredadas de los gobiernos municipales priistas de los 90's, las afianzó y reorganizó, participando en ceremonias consideradas ancestrales, dotándoles de nuevos contenidos, despojándoles de las intenciones “contrainsurgentes” que dichas manifestaciones expresaron a fines de los 90's con el prisma y durante los primeros años del siglo XXI¹⁸⁷. Con ello, en la actualidad (2013) es posible observar los actos rituales encabezados por las autoridades municipales, participando junto con los ancianos principales con significado religioso, por las calles de los barrios y en los lugares del municipio. Sin embargo había límites para esa apertura, ya que esta aceptación no incluía un reconocimiento como otros cuerpos de autoridad, distintos al Ayuntamiento Constitucional; como lo hubo en el pasado, antes de 1982; cuando el Ayuntamiento Regional; el Ayuntamiento Constitucional, y las autoridades religiosas, integraban los tres juntos, un único cuerpo de autoridades.

Por ejemplo, cuando se estableció el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena en el municipio (1999), que reconocía la participación de las “autoridades tradicionales indígenas” tendrían la función “auxiliar” en la impartición de justicia, en Huixtán no ocurrió así. De acuerdo con el Decreto 247 publicado el 12 de marzo de 1998 en el *Periódico Oficial* núm. 15, el Supremo Tribunal de Justicia, modificó su organización interna en una perspectiva intercultural, al incorporar a dichas autoridades tradicionales en los municipios “mayoritariamente indígena” como parte del juzgado (Burguete y Gómez, 2008: 358). Pero, a diferencia de otros municipios como Aldama o Santiago el Pinar, en donde el Ayuntamiento Regional fueron resignificadas sus funciones al ser resituados en el juzgado; no ocurrió así en Huixtán toda vez que el cuerpo de autoridades del Ayuntamiento Regional dejó de existir desde 1982. Así, en 2012 el Juzgado estaba conformado por un Juez Propietario (habla y escribe tseltal y tsotsil), un Juez suplente (tsotsil), un Secretario del juzgado, una Secretaria de acuerdos (una abogada originaria de San Cristóbal de Las Casas) y no había ningún miembro del antiguo Ayuntamiento Regional. En el juzgado del municipio, la figura de “autoridades tradicionales” es asumida por las autoridades comunitarias. Es probable que la negativa a aceptar a los

¹⁸⁷ Miguel Martínez Pérez, Los Ranchos, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

miembros del cuerpo de *Principaletik* (ancianos principales) como “jueces auxiliares” dentro del Juzgado, se deba al énfasis religioso católico tradicional que estas autoridades tienen como perspectiva del mundo; lo que resultaba probablemente inapropiado en un contexto de diversidad religiosa en el municipio. Así ocurrió por ejemplo en el municipio de Cancuc, en donde el Ayuntamiento Regional no fue invitado a integrarse como “jueces auxiliares”, permaneciendo el lugar de éstos vacíos, según lo documentaron Burguete y Gómez (2008).

Por otro lado, otras políticas gubernamentales que tenían su origen en el gobierno del estado y que respondían a la presión política de interculturalizar las políticas de Estado, como resultado de la interpretación de los Acuerdos de San Andrés que fueron firmados en 1996 con el EZLN, fueron selectivamente apropiadas por el gobierno municipal para revitalizar las prácticas culturales que se percibían como ancestrales o heredadas por los antepasados. Por ejemplo, durante el gobierno de Pablo Salazar (2000-2006) se creó el Centro Comunitario de Desarrollo Tzeltal-Tzotzil durante el cuyo fin se dijo era:

[Abrir las] puertas al estudio de las culturas ancestrales, tzeltal-tzotzil, en vista a su futuro. Lugar de encuentro, estudio y creación encara al presente con instrumentos de arte tradicional del cual deberán surgir las formas contemporáneas donde se expresen los sentimientos y expresiones de sus pueblos [...] Se unen aquí la metodología de la investigación científica y las técnicas del arte actual que permitan un conocimiento del pasado para proyectarse al futuro¹⁸⁸.

Dicho Centro solo funcionó durante los últimos años del sexenio de Pablo Salazar (2000-2006) y se cerró por falta de presupuesto. Empero, es con este programa que se obtuvo apoyo económico para la adquisición de indumentaria y demás enseres para la continuidad de prácticas socioculturales como el *Lo'il K'in* o *Tajimol K'in* (Carnaval) que en los últimos años ha tomado importancia. Es importante mencionar que entre otras cosas, la falta de presupuesto fue una de las causas por las que algunas prácticas

¹⁸⁸ Consultado en diciembre de 2012 en: <http://www.conecultachiapas.gob.mx/noticias/leer.php?id=43>

socioculturales, instituciones y cargos desaparecieron. Recordemos lo sucedido con los antiguos cargos religiosos y del Ayuntamiento Regional en el siglo pasado, en 1982.

Sin embargo, y aunque pareciera que esta serie de revitalizaciones socioculturales surge de un mandato vertical, es decir, desde el gobierno municipal o del estado, no parece ser necesariamente así. Algo de eso nos comentó un dirigente tsotsil del *Frente de Lucha Popular 29 de Febrero*:

... ya se estaba[mos] perdiendo la memoria, ya estábamos agarrando otras cosas, otras costumbres pero precisamente en esta lucha también [la de su organización], ahora se está empezando a hablar de las costumbres, de la comunidad [...] en nuestras reuniones se ha tratado también de eso, hay que volver a retomar algunas cosas que tiene las tradiciones, los costumbres de la gente, pero [...] pero también allí el presidente municipal [Ignacio Álvarez] está promoviendo un poquito, las formas de hacer la comida como el atol agrio, como la chicha, como eso que ya nunca se hacía. Sin embargo ahorita se está promoviendo de nuevo [desde su organización], no sé hasta dónde va llegar eso... claro que sí, cuando se habla de las comunidades, cuando se habla de lo nuestro, de lo propio, pues son esas cosas, es muy difícil de reconstruir de nuevo eso es la [otra] cosa (David Gómez Díaz, Barrio La Pila, julio de 2008).

En ese orden de ideas, otro testimonio afirma:

La fiesta iba desapareciendo. Los sacristanes por ejemplo, apenas hace unos dos o tres años comenzaron a juntarse de nuevo. Los de *Chilil* [ejido Lázaro Cárdenas], lo seguían haciendo, pero ya no venían a la cabecera, así como ahora, sino que hacían la fiesta allí en *Chilil* mismo. Bajaron [a la cabecera municipal] hasta que hicieron el concurso, vinieron los de *Chilil*, antes no venían porque ya no estaban los que les decíamos *regionales* [Ayuntamiento Regional]. Dejaron de hacer la fiesta porque la gente cambió. Cambió el saludo con los ancianos, con las mujeres también, cambió todo, ya no sabían cómo saludar [saludo ceremonial *muk'ta pat ontonal*]. Por eso se había dejado de hacer la fiesta, porque todo cambió por eso desapareció [...] ahora están impulsando la realización de fiestas en las cuevas, hacen fiestas en los cerros, en los ojos de agua, en lugares donde de por sí íbamos. Porque antes nuestros abuelos y abuelas [*jtatamoltik-jmembeltik*] se juntaban para hacer fiesta, tocaban tambor, subían cuetes, tenían cruces

[los lugares donde iban] adornaban sus cruces y pedían perdón, pedían que viniera el agua, que no se acabara de granizo la milpa, los antiguos llevaban *pox* [aguardiente o trago] allí, así como se hace ahora [...] Cuando empecé de nuevo, como en el 2000 parece, ¡dios! había como dos o tres nada más. Así empezamos otra vez, así empezamos. Así es como fue apareciendo nuevamente, poco a poco. Cuando empezamos, éramos mayoría de Los Ranchos. Los de [Adolfo] López Mateos eran muy pocos. Los de *Chilil* ya ni venían. Ellos fueron quienes vinieron ya cuando había concurso, lo mismo San Sebastián y La Pila. La fiesta desapareció varios años, porque cuando la fiesta volvió aquí, volvió a aparecer también en Nuevo Huixtán, allá, pasando el municipio de Las Margaritas, rumbo a Pacayal (Miguel Martínez Pérez, Los Ranchos, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.).

De acuerdo a estas versiones, la recuperación, revitalización y resignificación de las celebraciones religiosas, venían conformándose tiempo atrás, impulsado por agentes e intereses varios; como políticos y religiosos; como del Ayuntamiento como de las comunidades y barrios. Hay que señalar la importancia que supone este fenómeno para los tsotsiles huixtecos, pues en el último testimonio se advierte que los tsotsiles asentados en Nuevo Huixtán, municipio de Las Margaritas atraviesan también por un proceso similar de reindianización.

Como hemos visibilizado en este recuento, éstos fueron cambios iniciados a fines de los 90's por iniciativa de la iglesia católica en un intento por frenar el aumento de feligreses protestantes en el municipio, así como del priismo local que encontró en esta revitalización religiosa, una posibilidad para lograr su legitimidad como institución única de gobierno, cuando los zapatistas lo interpellaron al organizar gobiernos paralelos, con las semillas de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) en Huixtán en el municipio.

Este proceso de “reindianización” se produce como resultado del reforzamiento de la identidad y la manifestación de emblemas culturales como rasgos distintivos de los Ayuntamientos Municipales, y la adopción de prácticas de los gobiernos antiguos, resignificados y funcionales a las luchas políticas de los actores políticos locales, en los últimos años en la región del altiplano chiapaneco (Burguete, 1999). En el caso de Huixtán esta revitalización es visible en algunos rituales políticos. Por ejemplo en la

realización del *k'exeltik* (ceremonia de cambio de autoridades). Es un evento renovado impregnado de simbologías rituales ancestrales desde el periodo 2010, cuando el entonces presidente municipal Ignacio Álvarez, del PRD, cedió el cargo al también perredista tselal Carlos Pérez (2010-2012). Antes de esto la ceremonia había perdido casi por completo su sentido ritual. Esta neo ritualización de la política municipal se mantuvo hasta el cambio de gobierno en 2012, con el profesor tsotsil Waldo Martín Pérez Bautista (2012-2015).

6.4 Persistencias y resignificaciones en el proceso de reindianización del gobierno municipal de Huixtán

La necesidad de buscar legitimidad contribuía a que cada actor político le incorporara su propia dosis de originalidad. El restablecimiento de nuevos vínculos con las antiguas autoridades, con un claro propósito simbólico, fue el rasgo de la ceremonia de ascenso del presidente municipal en el año 2012. Es necesario apuntar que el ritual de cambio de “dueño” del batón de mando, es decir, el cambio de autoridades municipales (el *k'exeltik*) modificó la fecha de su celebración (derivada de las reformas constitucionales que lo cambiaron de diciembre a octubre) y ésta se celebró el 1 de octubre (2012) coincidiendo con el fin de la celebración a San Miguel Arcángel patrono del municipio el 29 de septiembre. Al conectarse con esa celebración, la festividad religiosa se prolongó hasta el día del cambio de autoridades, lo que produjo el fenómeno de ritualización de la política y de politización de la festividad religiosa católica patronal; como ocurría en los viejos tiempos, antes de 1982.

En esta oportunidad en 2012 hubo otra innovación. Por primera vez algunos *principaletik* (ancianos principales) tsotsiles y un grupo de *ch'uy k'aaletik* (rezadores “tradicionales”) tselales, además de presenciar la *mixa* (misa) católica en la iglesia del santo patrono San Miguel Arcángel como era realizado por los gobierno priistas, realizaron también una ceremonia retomando rituales ancestrales tsotsiles y tselales. A esta ceremonia asistieron las 52 *autoridades comunitarias* (comités, agentes municipales) y 19 *autoridades agrarias* (comisariados ejidales y un comisariado comunal) del municipio. En la toma de posesión del Ayuntamiento Constitucional, éste

dejaba de representarse como la única autoridad, sino que mostraba la complejidad del gobierno indígena en Huixtán, al hacer visible los múltiples cuerpos que lo integran, cada uno con su pequeña (o grande, según el actor) cuota de poder, conformando una suerte de “Ayuntamiento Ampliado” tal y como se integra en otros municipios alteños¹⁸⁹. La visibilización de estas autoridades comunitarias mostró los cambios que habían ocurrido en el gobierno municipal de Huixtán, como resultado de las políticas indigenistas. Brevemente, haré un pequeño recorrido para comprender cómo se configuran y por qué irrumpen hasta el siglo XXI.

6.5 Las autoridades comunitarias como “Ayuntamiento Ampliado”

La persistencia y resignificación de las autoridades comunitarias y barriales fue uno de los cambios más visibles en el proceso de reindianización. La posibilidad de reconstitución de un gobierno municipal indígena en su diseño de “Ayuntamiento Ampliado”, tal y como se manifestaba 30 años después (1982-2012), era posible porque las instituciones de gobierno indígena no estaban desaparecidas, sino invisibilizadas; negadas por las políticas integracionistas estatales y los intereses y proyectos de actores políticos indígenas modernizadores.

Durante los inicios de siglo XX, también las autoridades de las comunidades habían sido modificadas, pues ya no sólo estaban presentes los ancianos principales y los cargueros religiosos, la nueva legislación agraria posrevolucionaria a fines de 1940 introdujo la figura del Comisariado Ejidal y del Comité de Vigilancia quienes se ocupaba estrictamente de asuntos relacionados a la cuestión agraria (Miller, 1959: 107-108).

Después de la llegada del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil (CCT-T), y ante las necesidades de encontrar mecanismos que permitieran la participación del indígena de forma directa que garantizara la organización y participación de los integrantes de la comunidad en la administración de los recursos llevados por el Estado hasta fines de la

¹⁸⁹ Véase el Caso de Chalchihuitán analizado por Araceli Burguete, *Poder local y gobiernos indígenas en los Altos de Chiapas: sus retos en el futuro de México: El caso de Chalchihuitán*. Ponencia presentada en el Congreso: Gobiernos locales. El futuro político de México. 23 y 24 de septiembre de 1999, Mesa 2. Integración y funcionamiento del cabildo. Red de Investigadores en Gobiernos. Locales de México (IGLOM) Guadalajara Jalisco, México.

década de los 80's, se crearon comités de educación y agentes municipales como instancias de orden comunitario. Estos Comités Comunitarios muchas veces eran integrados por las autoridades agrarias y autoridades tradicionales de las distintas localidades mismas que fueron apropiadas como nuevas formas de organización para las comunidades (Fábregas y Del Carpio, 1988).

Si bien los ancianos principales y los cargueros religiosos quienes habían representado casi por completo las tareas de gobernabilidad en las comunidades del municipio después de 1982 éstas fueron paulatinamente sustituidas. Antes de ello, era posible situar a estas autoridades tradicionales en comunidades como: *Chilil*, San Pedro Pedernal, *Yaxtiná*, *Xunkalá*, Los Pozos, La Pila, *Ya'alk'uk*, y las comunidades como *Joyoch'en*, *Jok'osik* y el barrio La Pila (éste unido con San Sebastián) de donde (como todavía sucede actualmente) acudían hacia la cabecera municipal para la realización de las fiestas y ceremonias para los santos patronos, aunque cada una tuviese además, sus celebraciones religiosas propias, permitiéndose el desplazamiento de sacristanes, mayordomos y cofrades de la cabecera municipal hacia las comunidades para el arreglo y cuidado de los espacios sagrados y sus cruces, los santos, los templos que en ellas existen aún hoy día. No está demás apuntar que estas tareas eran guiadas por los ancianos principales, pues no había sacerdotes permanentes en el municipio (Miller, 1959; Salmerón, 1964)¹⁹⁰.

La desaparición de los *jpas abteletik* (cargueros religiosos), además de la resignificación de los cargos del gobierno indígena huixteco, provocaron cambios en dichas autoridades responsables de las comunidades y ante tal situación, los comités, juntas de festejos y autoridades agrarias instauradas previamente tomaron el lugar de las antiguas autoridades tradicionales, aunque con tareas nuevas, generando así una suerte de institución municipal territorial, coordinada que actúan en sus respectivas comunidades como representantes del Ayuntamiento Municipal. Tal cual un "Ayuntamiento Ampliado" como se ha documentado en otros municipios alteños como

¹⁹⁰ Entrevistas con: Manuel Bolom Moshán, 88 años, (ex sacristán) y Lucía Martínez Hernández, 82 años, Barrio San Sebastián, municipio de Huixtán, Julio de 2008.

Chalchihuitán¹⁹¹. Es importante mencionar que en los últimos años del siglo XXI, como parte del proceso de revitalización étnica que viven las autoridades en Huixtán éstas han sufrido también un proceso de cambio al interior de algunas comunidades y barrios del municipio, adscribiendo cada vez con mayor ímpetu los aspectos religiosos a sus tareas; así se trate de autoridades no católicas como sucede en los barrios La Pila y San Sebastián y en comunidades como Adolfo López Mateos y el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*).

Y, en realidad, volviendo a revisar las funciones del Ayuntamiento Constitucional, en realidad muchas de sus prácticas y de su quehacer de gobierno, no habían olvidado o abandonado del todo las tareas que antaño realizaba el Ayuntamiento Regional; sino que éstas eran invisibles o incluso naturalizadas, y no se percibían como prácticas de “gobierno indígena”, en sentido estricto. Así, si bien la conformación del Ayuntamiento huixteco se integra tal cual los parámetros dictados por la organización del Estado mexicano, que se mandata en su artículo 115 constitucional, es decir, como Ayuntamiento Constitucional en un diseño de municipio libre; desde su configuración en 1982; en los hechos, sus tareas y responsabilidades iban más allá de lo que establecían tales normas constitucionales. Así, por ejemplo, los regidores municipales, no limitaban sus tareas a cumplir con las comisiones que mandata la Ley del Municipio Libre; sino que al mismo tiempo cumplían tareas de representación territorializada de sus comunidades o microrregiones dentro del Ayuntamiento y viceversa¹⁹². De igual forma, al menos hasta 1998, estos regidores continuaban ejerciendo tareas de impartición de justicia, como parte del Juzgado Municipal. Esto se modifica hasta 1999, cuando se instaura el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena en el municipio. Asimismo, los regidores constitucionales continuaron realizando funciones rituales, tal y como lo hicieron los regidores tradicionales (del Ayuntamiento Regional) varias décadas atrás.

¹⁹¹ Véase el Caso de Chalchihuitán analizado por Araceli Burguete en, *Poder local y gobiernos indígenas en los Altos de Chiapas: sus retos en el futuro de México: El caso de Chalchihuitán*. Ponencia presentada en el Congreso: Gobiernos locales. El futuro político de México. 23 y 24 de septiembre de 1999, Mesa 2. Integración y funcionamiento del cabildo. Red de Investigadores en Gobiernos. Locales de México (IGLOM) Guadalajara Jalisco, México.

¹⁹² Esto también ha sido observado en Huixtán por Araceli Burguete (2009) en periodos de gobierno anteriores (2007-2010).

En este proceso de reindianización, los regidores constitucionales han recuperado las funciones de organizadores (en coordinación con las diferentes juntas de festejos comunitarias y barriales), de celebraciones religiosas locales, organizados ahora por una Comisión de festejos. Adicionalmente, los policías municipales cumplen tareas que antes realizaban los antiguos *mayoletik* (policías tradicionales), pues en la actualidad son guardias y “servidores” del presidente y de los regidores municipales; motivo por el cual suelen estar presentes durante cualquier actividad ceremonial religiosa o política.

Es decir, que aunque el Ayuntamiento Constitucional de Huixtán se propuso desde 1982 acercarse lo más cercanamente posible al paradigma estricto del Municipio Libre; en los hechos no ocurrió así. No pudo abstraerse de su entorno concreto, de su realidad histórica. Pequeños vínculos lo unían y lo unen hoy con las antiguas formas de gobierno indígena. Estos vínculos desdibujados fueron los que se revitalizaron y dieron la pauta para avanzar en los procesos de reindianización del Ayuntamiento Constitucional después de 1994, al proceder a ritualizar su práctica política; haciendo visibles y sumando en el imaginario de los huixtecos un Ayuntamiento Municipal, cuya integración y funcionamiento va más allá del cuerpo de autoridades municipales y la norma que exige el articulado Constitucional del Municipio Libre. Para comprender cómo se constituyen estas nuevas autoridades en el territorio huixteco, a continuación expongo un breve recorrido sobre la emergencia de las nuevas formas de representación territorializada que se dan en el contexto de cambios en el gobierno indígena, después del cardenismo y de 1982; en los ajustes internos del gobierno municipal en Huixtán.

6.6 La nueva dimensión ritual en las actividades del gobierno municipal

Antes me he referido al proceso de incorporación o vinculación de los ancianos principales en las actividades del Ayuntamiento Constitucional (2007-2012). En este acápite me voy a ocupar en mostrar el proceso al revés, de cómo el gobierno municipal se suma a actividades rituales de carácter religioso, como una novedosa dimensión; o incluso las promueve, como parte de la “tsotsilización” o “mayanización” de su gestión de gobierno.

El Ayuntamiento Municipal de Huixtán (y todos los funcionarios que en ella existen) son figuras legales regidas bajo las disposiciones y normas que establece La Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas¹⁹³ quien dicta las obligaciones y facultades tanto de la Organización Administrativa del Municipio como de los funcionarios: Presidente Municipal, Regidores, Síndico, Policías (Justicia Municipal), con excepción del Juzgado de Paz y Conciliación Indígena como he dado cuenta páginas atrás.

Así, el Ayuntamiento Municipal no tiene motivo aparente para que entre sus obligaciones esté su participación en las rituales de las ceremonias religiosas ancestrales y las fiestas católicas patronales locales, como una dimensión cultural de su gestión. Sin embargo, parece importante hacer un recuento de las otras (y recientes) “facultades y obligaciones” que las autoridades municipales tienen con el pueblo huixteco, mayoritariamente conformado de tsotsiles y tseltales lejos de los mandatos Constitucionales. Éstas, aunque no son establecidas legalmente en los estatutos de La Ley Orgánica Municipal del estado de Chiapas, tiene un carácter religioso o ceremonial ritualizado que es igual o más importante (a los ojos del pueblo indígena huixteco) para considerar, además de legal, legítimas a las autoridades del gobierno municipal en turno.

Las autoridades municipales han tenido cambios importantes en los últimos años (desde 2007), pero algunas cuestiones permanecieron allí todo el tiempo. Quizá una de las cosas más visibles en este sentido, sean las tareas y responsabilidades que estas autoridades hicieron suyas después de la transformación del gobierno municipal en 1982. Pues aunque la indumentaria y los símbolos de aquellas antiguas instituciones de gobierno indígena se conservaron en la nueva institución (el municipio reformado en 1983), no fue la única cosa que se guardó de ellas. Se mantuvieron también antiguas formas de gobernanza comunitaria, algunas de las cuales, descasan sobre el pensamiento ancestral y católico. Incluso, la cabecera municipal representa todavía aquella forma típica de un *vacant town* o pueblo vacío, de residencia eventual de los funcionarios, pues al término de su trienio las autoridades comunitarias que participan en el Ayuntamiento vuelven a su comunidad (en el caso de los regidores y síndico municipales) o en el caso

¹⁹³ Ley orgánica del Estado de Chiapas. Consultada en diciembre de 2013 en: <http://www.haciendachiapas.gob.mx/marco-juridico/Municipal/informacion/Leyes/Organica.pdf>

de algunos presidentes municipales (quienes son con frecuencia maestros) vuelven a radicar a San Cristóbal de Las Casas o Tuxtla Gutiérrez.

En la actualidad en la agenda del Ayuntamiento están presentes las celebraciones que son de suma importancia para la comunidad. Por un lado, las fiestas ancestrales, celebraciones mayoritariamente indígenas (tsotsiles y tseltales), y por la otra, las fiestas católicas patronales donde se incluyen – aunque con sus respectivas diferencias- tanto ladinos como indígenas huixtecos. En dichas celebraciones hoy día están presentes los funcionarios del Ayuntamiento Municipal. Además, es importante resaltar que parte de los apoyos económicos para efectuar dichas celebraciones en el municipio son parte del presupuesto anual del municipio, pero también muchas veces estos son producto de los bolsillos personales de las y los regidores municipales, pues esta era una de las funciones que debían de cumplir los regidores del Ayuntamiento Regional, así, estas funciones han sido revitalizadas y fortalecidas desde el año 2007, en una estrategia de revitalización sociocultural¹⁹⁴.

Para ilustrar un poco más lo antes dicho, considero oportuno realizar algunas descripciones etnográficas que den cuenta a cabalidad los estos aspectos rituales y culturales del accionar político de las autoridades municipales huixtecas. Para cumplir con el objetivo, seleccioné cuatro celebraciones y ceremonias de las diez celebraciones que existen en el municipio, además de que se tratan de fiestas de carácter ancestral, patronales católicas y políticas como el caso de la última. Así, la primera se trata del carnaval o *tajimol k'in*, después la fiesta de *Jtotik Anjel* o de San Miguel Arcángel, el santo patrono del municipio, posteriormente la fiesta del *Ch'ul O'* o de La Santa Cruz y finalizo con el *K'exeltik* o cambio de “dueño” del bastón de mando. Es importante agregar que el *pox* (trago) como bebida ceremonial ha retomado también su importancia ceremonial en los últimos años (antes había sufrido una suerte de prohibición, como resultado de la censura que sobre esta bebida establecieron las Iglesias católica diocesana y evangélicas), después de que a finales de los 80's fuera motivo de tensiones

¹⁹⁴ Entrevista con Sofía Gómez Huacash, Regidora Plurinominal por el PRI, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012. Conversación con Cándido Díaz Pérez, 4to. Regidor propietario por el PRD. Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

al interior del municipio, llegando establecer la prohibición de la venta de ésta bebida a través de la llamada “Ley seca”.

6.6.1 Lo'il K'in/Tajimol k'in o Carnaval¹⁹⁵

La celebración del carnaval en el municipio de Huixtán, dicen los tsotsiles “no es la celebración de un santo, no es fiesta santa, sino que nada más es *tajimol no'ox* (solo relajó)”. Esta celebración es realizada por singulares personajes: *Mol Pots* (Viejo peludo), *K'a me'el* (vieja podrida), *Tanchaketik* (Glúteos encalados) y finalmente el *Totil Vakax* (toro).

El *mol pots* porta una máscara con barba y pelo blanco, calzón de manta y un sombrero de tsotsil huixteco. La *K'a me'el*, como sucede en otros carnavales de Chiapas, se trata de un hombre vestido completamente de mujer y lleva entre sus brazos una muñeca quien afirma es su hija, ésta es además esposa del *Mol Pots*. El grupo de los *tanchaketik* es el grupo de personajes más numeroso del carnaval Huixteco. Ellos se presentan con sus *kitará* (guitarras), sus *yolinetas* (armónicas), de la cintura para arriba llevan el cuerpo pintado y en el cuello llevan una manta con la imagen de la virgen de Guadalupe que cuelga por la espalda. Lo blanco de sus rostros, su espalda, su pecho y brazos caracterizan a los *tanchaketik*. Finalmente, el *totil vakax* (toro), era hasta hace unos años un novillo alquilado a los ladinos de la cabecera (como los que aún podemos observar en el carnaval Chamula), y sólo después de la prohibición decretada por las autoridades municipales a fines de los 80's, éste es hoy día un personaje representado por un hombre alto y robusto para representar al bravío y reacio animal.

Quienes participan en la celebración del *Tajimol K'in* (carnaval) llevan, un cuerno de ganado con *pox* para beberlo mientras celebran. Otros, llevan colgando un tlacuache, un gato de monte o ardilla disecada sobre sus hombros.

Después de un largo periodo en el que las autoridades municipales no se involucraron, en la actualidad (2012) la fiesta es organizada por los regidores del Ayuntamiento en conjunción de las autoridades comunitarias y juntas de festejos de los

¹⁹⁵ Sobre la importancia que tienen el *lo'il k'in* o *tajimol k'in* (carnaval) en otros municipios tsotsiles y tseltales del altiplano chiapaneco es importante consultar los textos clásicos de Ochiai (1985) y Bricker (1986), y más recientemente, el análisis realizado por Arturo Lomelí (2002).

barrios, en una reunión celebrada previamente en el edificio municipal¹⁹⁶. Ese primer día de fiesta, desde las 6:30 de la mañana estaban los sacristanes sentados en las bancas que ponen frente a la entrada de la iglesia. No dejaron de tocar hasta las 6 de la tarde, cuando empezó a oscurecer, ese día de fiesta se llama *chuk' nichim* (amarre de flores).

Al siguiente día, ya en el *sba k'in* (la fiesta propiamente dicha) como llaman en tsotsil el día más importante de la fiesta, los tsotsiles del barrio de San Sebastián comenzaron arreglarse para “bajar al centro” de la cabecera. Eran las 9 de la mañana vino entonces la persona con la casa más lejana en el barrio y pasó por las demás personas del grupo. Al verlos dejaban de bailar mientras les daba un saludo y les decía “*kumparé, kumaré*” para luego, en medio de sonidos de sus cuernos “*tuuu, tuuuu, tuuu*”, del sonido no ordenado de las guitarras y de los gritos “*yo, yo, yo, yo, yo*” que los *tanchaketik* y las *k'a me'eketik* emitían se fueron conjuntando hasta agruparse todos y pasar de casa en casa (de familiares y amigos del barrio) para bromear y de cierta manera alburear con los vecinos y familiares de quienes se recibe *pox* (trago), *pajal ul* (atol agrio) o refresco.

Esta celebración requiere especialmente de un interlocutor, que puede ser otro *tanchak* pero de preferencia que se trate de alguien que no es un personaje carnavalesco. Todos y todas participan, hombres o mujeres. No está por demás agregar, que después de una breve comunicación termina con una fuerte carcajada.

Así, los personajes desde que salen de su casa hasta llegar “al centro” en la cabecera municipal, no paran de reír, de gritar, danzar y de tocar sus varios instrumentos. En todo el trayecto tampoco el *pox* no falta. Al llegar “al centro” varios son los grupos de otras comunidades aguardan.

Al llegar a la cabecera municipal se dirigen hacia el frente de la iglesia de San Miguel Arcángel y hacen lo mismo solo que ahora son un número mucho mayor. Entre todos, es posible observar también a los *maxes* (monos) que son personajes característicos del carnaval Chamula. Después aparece sobre la avenida principal, un número de *tanchaketik* que comienza a correr en dirección contraria a las manecillas del reloj sobre la plaza central de la cabecera y entre la multitud sobre sale el *totil vakax*

¹⁹⁶ Diario de campo. Sábado 18 de febrero de 2012.

(toro) que rodeado de personas mientras este está apresado por un par de gruesos y nuevos lazos. En el trayecto no deja de escucharse el “yo, yo, yo, yo”.

Suena entonces el *ch’ul chon* (sagrada concha) de los principales y sacristanes que permanecían en silencio y sentados en los bancos de madera frente a la entrada de la iglesia. Se escucha también el retumbar con fuerza del *vob* (tambor) y el agudo silbido del *aj* (la flauta). Todo se torna en un aparente desorden festivo que se prolongará en ese tono hasta el atardecer, cuando el sol se oculta y el toro resulte muerto.

Hasta entonces las autoridades municipales (sin el bastón de mando) y los ancianos principales permanecerán viendo el espectáculo, no participan pero están presentes. Más tarde éstos serán invitados a bailar y a tomar *pox* y después de eso, las autoridades municipales invitarán personal y atentamente a los ancianos principales para que “los acompañen a comer”. Esta tarea es del primer regidor, el más importante de los nueve regidores municipales. El presidente se incorpora caminado y se incorpora al lugar donde se servirá la comida, en el recorrido va invitando a las personas que están presentes, hasta el año 2012 las autoridades y una buena parte de asistentes que acude al llamado y se dirigen a la casa de doña Martha, una ladina que tiene como negocio una cocina económica frente a la plaza central¹⁹⁷. Al llegar, todas las autoridades municipales y los ancianos principales comparten una misma mesa. Al finalizar, en el orden que llegaron, salen: primero las autoridades municipales y tradicionales y después todos los invitados. Todos darán una vuelta sobre la plaza central en dirección contraria a las manecillas del reloj hasta llegar al Ayuntamiento donde compartirán el *piarol* (ronda de *pox*) entre ancianos principales y autoridades municipales.

Para quienes no alcanza a llegar a la casa de “doña Martha”, en los portales del edificio municipal los policías municipales reparten platos con comida, tortillas y refrescos. Las filas son grandes y familias completas (ladinas e indígenas) llegan a formarse para obtener su ración, tal y como sucedía en las antiguas fiestas patronales. Esto es lo que en el barrio de San Sebastián se conoce como el *Komon* (común), comer todos juntos.

¹⁹⁷ En el 2013 esto cambió, pues el municipio en conjunto con la parroquia de San Miguel Arcángel dispusieron de un edificio nuevo para las nuevas actividades religiosas del Ayuntamiento en coordinación con los ancianos principales en el interior de la parroquia.

Esto concluye el primer día (sábado) de los cuatro días de carnaval. Así, los días restantes se celebraran igual aunque no habrá comida y habrá menos asistencia y menos *tanchaketik*. En el ejido Lázaro Cárdenas esto concluye de manera diferente, pues se realiza el *tajanej vakak* (la corrida de toros) que anunciará también el fin de la semana santa, del “santo entierro” como le llaman los tsotsiles.

6.6.2 *Sk'inal Jtotik Anjel* o la fiesta de San Miguel Arcángel¹⁹⁸

Lo dicho por William Holland (1989: 79) cuando afirma que cada pueblo alteño tiene su santo patrón, su guardián, su fundador mítico, no es exclusivo de Larráinzar. Para los huixtecos, quien reúne todas esas cualidades es San Miguel Arcángel, el santo patrono del municipio. Si bien existen otros santos y vírgenes, estos no son más importantes que *jtotik Anjel*, como nombran en tsotsil. Vale recordar aquí, que en otros municipios de los Altos de Chiapas, el *Anjel*, atiende en lo general una acepción más amplia, que denota que el *Anjel* es “dueño” de todo lo que existe fuera de la casa, es decir, montañas, tierras, frutos, plantas y animales (Guiteras, 1961; Burguete, 2000), lo referente al *ch'ul osil-balamil*, de todo lo que existe en el cielo y la tierra. Esta ambivalencia del *Anjel* en la región, pudiera tratarse tanto de un santo católico o bien, de una deidad ancestral indígena como sucede en otros casos¹⁹⁹.

En Huixtán, la fiesta en honor a San Miguel Arcángel comienza para los tsotsiles con dos días de anticipación antes de llegar al día indicando, el “mero día de la fiesta”, al *sba k'in*. Así, el primer día es llamado *jchuk nichim* (amarre de flores). En este día “las juntas de festejo” (tsotsiles únicamente), así como las autoridades comunitarias (agentes municipales, comités de vigilancia y educación) asisten organizadamente (ya sea por turno o voluntariamente) para arreglar la iglesia y las tres cruces que están frente a ésta, para adornarla con flores y ramas de árboles para el día de la fiesta. Así, todos repartidos

¹⁹⁸ Diario de campo. 27-29 de septiembre de 2011.

¹⁹⁹ Algo de importancia de Huixtán es que los santos son también indígenas o ladinos. Así por ejemplo tsotsiles saben que San Isidro es *kaxlan* porque dicen “siembra trigo, es el santo patrono del trigo lleva pues su morral”. Pero además de esa concepción, en efecto, San isidro es una santo traído durante el gobierno de Arturo Trejo hacia 1937. Esto nos fue narrado por su hijo, quien dijo que a principio su padre trajo una imagen pequeña del santo y “lo puso en la iglesia y después hay vino otro y se quedó ya no lo sacaron”. Agrego también aunque el trigo se siembra en el mes de noviembre, la cosecha se realiza en abril y quizá la fiesta el 15 de mayo en honor a San Isidro sea también un agradecimiento por las cosechas. Entrevista con Rogelio Trejo Álvarez, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.

en comisiones bajo el *mantal* (la ordenanza) de los ancianos principales quienes “saben pensar”, “saben cómo es el costumbre”. A estas tareas también, se suman los policías municipales quienes desde muy temprano han ido con sus patrullas por palmas, cohetes y juncia a San Cristóbal y por garrafas de *pox* (trago) traído de Cruz Ton. Durante el resto del día, limpian dentro y fuera de la iglesia mientras sirven *pox* y los sacristanes tocan ininterrumpidamente sus tambores y flautas hasta el anochecer cuando todos se retiran. Nadie lleva aun indumentaria ritual, todos visten a la usanza de un día de trabajo común. Es hasta el siguiente día que en que cambian de indumentaria.

También en este primer día (por tratarse de la fiesta grande del pueblo), pequeños locales comerciales de antojitos mexicanos, buhonería y juegos mecánicos llegan a instalarse en las mediaciones de la plaza municipal donde llegan a vender variedad de artículos. La mayoría de los comerciantes provienen del vecino Oxchuc o bien, de barrios como San Antonio, San Francisco y Guadalupe de la ciudad vecina San Cristóbal de Las Casas. Los comerciantes tseltales provenientes de Tenejapa, Chanal, Oxchuc y Cancuc, llegan a vender pequeños racimos de plátanos, cacahuates o naranjas en último día de celebración. Muchos de ellos, llevan también sus velas para visitar al santo patrono antes de instalarse con sus costales y sus redes de productos en las mediaciones de la plaza central, a los flancos de las cruces postradas frente a la iglesia.

Durante el *vixperes* (la víspera) el segundo día de fiesta. Sólo los *principaletik* (ancianos principales) y los *xakrixtanetik* (sacristanes) hacen presencia durante todo el día hasta desde muy temprano hasta el anochecer. Los *principaletik* (ancianos principales), con su indumentaria tradicional y con el tocoyal en la cabeza y los sacristanes con sus instrumentos musicales. En el barrio de San Sebastián, durante el segundo día de festejos (a San Sebastián) se llevan a cabo dos misas, la primera a las 8 de la mañana y la segunda a las 5 de la tarde. Después de las misas es que los ancianos principales bailan al ritmo de los tambores y flautas en conjunto con las autoridades comunitarias (agentes y juntas de festejos). Aquí la danza comienza con una persignación hacia los cuatro puntos cardinales, mientras se hincan brevemente después de cada persignación comenzado siempre hacia el poniente. Luego comienza traen el *piarol* (la ronda de trago) para quienes están bailando y para quienes también están

presentes. Esta ronda comienza siempre por los principales, aun cuando las autoridades municipales están presentes. Quienes sirven en San Sebastián son los encargados de la Junta de Festejos, el comité de vigilancia y el Agente municipal, todos bajo el *mantal* (la ordenanza) de los ancianos principales.

En cambio no sucede así en las fiesta de San Miguel Arcángel, aunque en el *vixperes* todo está listo para llegar al día siguiente, por lo general en este segundo día de festejos sólo llegan algunos/as *tsotsiles* y *teltales* a dejar flores y encender velas al santo patrono al interior de la iglesia. Se escuchan rezos, peticiones y conjuros para el *jtotik Anjel* (San Miguel Arcángel). Los sacristanes anuncian con música en la entrada de la iglesia la inminente celebración. Los ancianos principales de todo el municipio hacen presencia al filo de la media mañana hasta las 5 de la tarde. Hora en que se retiran nuevamente a sus comunidades y barrios. Aquí no hay danza ni rezos de las autoridades tradicionales, tan sólo se escucha el breve saludo ceremonial de bienvenida, el *muk'ta pat ontosal* entre ellos:

Recién llegado: -*Toté muk'xana*.

Respuesta: -*La'me tote muk'xana'ke, aktiox*

Recién llegado: -*Na jk'oponoxme tote*

Respuesta: -*Ech chavauké avalbun*

Recién legado: -*An okolaval tote*²⁰⁰

Cuando al música termina con el sonar del *ch'ul con* (concha sagrada), es hora de partir para prepararse para el día siguiente día. Se toman un último *piarol* (ronda de *pox*) y después, todos los ancianos se despiden y los sacristanes guardan sus instrumentos y también se retiran. Solo los bancos de madera aguardaran el resto de la noche en la entrada de la iglesia.

²⁰⁰ La versión aquí presentada es la misma que la presentada por Miguel Sánchez (1997). Sin embargo como entonces, en nuestro intento por aproximarnos a una traducción no lo conseguimos, pues aunque se usa con frecuencia, éste saludo dicen los ancianos principales “lo dejaron los padres-madres pero quién sabe por qué”. En otros municipios *teltales* como Bachajón, el *Pat Otan* es un rezo que se divide en tres partes y no un saludo pronunciado por el hombre que tiene el cargo de *Ba Jca'abina* cuando este entrega su limosna en la iglesia, antes de partir a la montaña (Pérez, 2007: 99).

El tercer o último día llamado *sba k'in* (“el mero día”) inicia desde temprano (6 de la mañana) con el sonido de los cohetes, del *sibak* como es llamado en tsotsil. Desde la 8 de la mañana sacristanes están nuevamente sentados en la entrada de la iglesia para tocar el tambor, el *ch'ul chon* (concha sagrada) y sus flautas acompañados de música tradicional Chamula con guitarras, violín y arpa. Por esas horas, comienzan a llegar los hombres y mujeres ladinos del centro y de las comunidades aledañas para dejar arreglos florales comprados en San Cristóbal cirios y veladoras que son organizadas al interior de la iglesia por la junta de festejos ladina. Para ellos solo existe un único día de festejo para el santo patrono, el día 29 de septiembre.

Después de celebradas las primeras comuniones y bautizos, se da paso a la misa al filo de las 10 de la mañana en la iglesia el santo patrono. En ella, tanto ladinos como tsotsiles y tseltales locales y de otros municipios están presentes. Antes de la *mixá* (misa), las autoridades municipales y los ancianos principales se reúnen en las mediaciones de la carretera panamericana para “recibir las banderas”²⁰¹ después bajar por la avenida central junto con el párroco y el sacerdote quienes vienen en medio de la primera fila con los primeros cuatro regidores y el presidente municipal, atrás de ellos, los ancianos principales y finalmente el resto de la comitiva quienes bajaran en ese orden hasta la iglesia para presenciar la misa. Esta imagen gráfica de alguna manera esta nueva forma de gobierno indígena en contraste con las antiguas formas de gobierno indígena, en el periodo 1982-2007.

Así, durante mis visitas en los años 2008, 2010 y 2011, en la *mixá* (misa) no solo participan el sacerdote y párroco locales, sino también un diácono tsotsil-tseltal quien leyó fragmentos de la biblia en ambos idiomas y para finalizar la ceremonia, como

²⁰¹ “El recibimiento de banderas” tiene lugar el día 27 de septiembre. Esto es, que las autoridades municipales y ancianos principales conforman un solo grupo que luego dividen en dos para luego dirigirse a cada una de las entradas de la cabecera (que también son dos) y de esta manera recibir a las autoridades comunitarias que entran a la cabecera a través de una de estas dos vías y así recibir la bandera que traen en representación de su comunidad para la fiesta del santo patrono. El grupo dirigido por el presidente municipal siempre se dirige hacia la entrada principal de la cabecera, en tanto que el otro grupo es comisionado a la segunda entrada y es dirigida por el Primer Regidor Municipal. “El recibimiento de bandera” del día 29 de septiembre es un recibimiento simbólico porque sólo se trata de una representación de lo realizado el día 27 y es más o menos una suerte de procesión que realizan el conjunto de autoridades municipales, los ancianos principales, asistentes e invitados tsotsiles y tseltales, el párroco y el sacerdote. El recorrido es de la entrada principal a la cabecera municipal hacia la iglesia del santo patrono ubicado en el centro del pueblo. Diario de campo, 27, 28 y 29 de septiembre de 2011.

sucedió en 2011, un anciano principal venido de Nuevo Huixtán donde radica (comunidad del municipio de Las Margaritas, en las proximidades de la selva Lacandona) tomó la palabra para agradecer a Dios y los santos (en claro discurso católico) por la bendiciones recibidas en su comunidad.

Debido a la multitudinaria asistencia, la misa no se realiza dentro de la iglesia sino que se lleva a cabo en la puerta de entrada de la iglesia. Así, numerosas personas están frente a la iglesia escuchando las palabras de los predicadores de inicio a fin. Antes de dar por concluida la liturgia católica, frente al sacerdote desde donde dicta la misa, hay una mesa donde están presentes los representantes de las comunidades, con sus respectivas banderas. Depositán un canasto con diversos artículos como sal, azúcar, frijol y maíz como ofrenda para el santo patrono, luego de depositadas éstas, se quedan formados en una fila frente a la iglesia hasta entrar, saludar al santo en el interior de la iglesia y luego despedirse. Para concluir, el presidente municipal (con su bastón de mando) dirige unas palabras de agradecimiento al santo, a los asistentes y a quienes presidieron la misa. Este fue mi primer encuentro con estas prácticas ceremoniales del gobierno municipal actual.

Después de la misa, seguiría el *xanav ch'ul jtotik* (procesión de nuestro padre sagrado). Este inicia después de la 11 de la mañana. Varias cosas más se presentan en la realización de la procesión. En primer lugar el santo es transportado en una camioneta (patrulla) de la policía municipal previamente adornada por los policías municipales tal cual, ha sido adornada también la iglesia y las cruces. En ese vehículo es trasladado también el presidente municipal y un regidor, quienes ataviados con su indumentaria de autoridad custodian al santo. Frente a ellos (en la camioneta) van también dos niñas igualmente ataviadas con indumentaria ceremonial.

Delante de la camioneta que lleva al santo, sólo van los coheteros. Detrás de la camioneta, en primer fila van los ancianos principales seguidos de los sacristanes y estos a su vez son seguidos de la banda de viento, traída de San Andrés Puerto Rico. Más atrás de este contingente están situados dos carros alegóricos, más grandes, perfectamente adornados con flores y papel. En ellos van niñas y adolescentes ladinas, algunas vestidas a usanza de las mujeres tsotsiles locales, otras con una indumentaria que las acerca más

a representar a una reina de feria, como en San Cristóbal de Las Casas y las más pequeñas por lo regular visten como Ángeles. Sin embargo todas comparten el hecho de ser ladinas. Tras estos carros alegóricos, va una infinidad de personas, en su mayoría ladinos, bandas de viento y también “parachicos” venidos de Chiapa de Corzo.

La procesión inicia frente a la iglesia de San Miguel Arcángel sobre la Avenida Central y se dirige hacia la 1ra. Avenida Norte Poniente, para luego doblar y continuar por la calle Francisco I. Madero, pasando la plaza central y después la 2da. Calle Poniente Sur e inmediatamente continuar en la 2da. Avenida Sur Poniente para encontrarse de nuevo con la Avenida Central y topar con la carretera panamericana (donde inicialmente se reunieron las autoridades). Desde allí hay que emprender la marcha de regreso en el orden inicial, todos van detrás de San Miguel Arcángel con excepción de los coheteros. Aunque esta vez, la ruta es bajar hacia “el centro” únicamente por la Avenida Central para concluir frente a la iglesia como al principio.

Al llegar, las autoridades municipales junto con los policías bajan al santo para depositarlo en su lugar dentro de la iglesia. Los ancianos principales van y hacen una breve oración de agradecimiento al santo junto con las autoridades municipales que previamente han dejado al santo. Al salir, muchas personas se han ido. Otras se han dispersado a comer o ver los juegos de baloncesto que se llevan a cabo entre varios equipos, en las dos canchas del centro. El cuerpo de autoridades municipales y tradicionales se queda por algunos minutos a la entrada de la iglesia escuchando la música de los sacristanes. Después, todos ellos se dirigen a una comida privada detrás del Ayuntamiento, son las 2 de la tarde y no regresaran sino dentro de una hora más tarde.

Una vez que las autoridades regresan, vuelven al sitio donde se encontraban con los ancianos principales, éstos comienzan con un *piarol* (ronda de *pox*)²⁰² mientras la música de los sacristanes continúa. Al filo de las 4:30 pm ancianos principales y autoridades municipales se dirigen hacia la plaza central de la cabecera, llegan frente al

²⁰² El *piarol* se trata de compartir una ronda de *pox* (trago) entre todos los presentes. Los presentes hacen un círculo, y en dirección contraria a las manecillas del reloj, circula el *limeta pox* (la botella de trago) con una copa. Se sirve el *pox* en la copa, antes de beber se agradece a los presentes y *ch'ul jtotik Anjel* (San Miguel Arcángel) y se bebe la totalidad del contenido de la copa. Esto se repite uno a uno.

edificio municipal, hacen entre todos un círculo y después de que los ancianos principales se persignan en cada uno de los cuatro puntos cardinales, toman un *piarol*. Con esa ronda con *pox* donde todos son incluidos, se inicia la caminata que (en 2011) constó de tres vueltas en dirección contraria a las manecillas del reloj sobre la plaza. Cada vez que se realizaba una vuelta, el cuerpo de autoridades se detenía frente al Ayuntamiento para cumplir con el *piarol* que fueron igual que el número de vueltas.

Esto puede tener relación primeramente con los recorridos a caballo realizados por los *jpas abteletik* (cargueros religiosos) alrededor de la plaza central de Huixtán, y después con el recorrido ceremonial que realizaban las autoridades del Ayuntamiento Regional durante las antiguas celebraciones patronales que se realizaban antes de 1982 (Salmerón, 1964: 198). Además de ello, quizá también tenga que ver con lo planteado por William Holland (1989: 69) quien asevera que para los tsotsiles de Larráinzar la tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por una cargador en cada esquina. En estos rituales realizados por Ayuntamiento Municipal podemos encontrar un remanente de las antiguas formas de gobierno huixtecas en la actualidad.

En este ritual no hay rezos ni plegarias, tan solo un largo y lento caminar sobre la plaza que concluye aproximadamente una hora que concluye con una danza entre las autoridades municipales y los ancianos principales en el quiosco de la plaza. En ese pequeño lugar, las autoridades (sin aparente orden) hacen dos filas y frente a frente, ya formados comparten un *piarol* y después de agradecerse mutuamente comienzan a bailar al ritmo de los tambores y flautas de los sacristanes. Aquí el *piarol* (ronda de *pox*) comienza a aparecer con una constante, comienzan siempre con los principales, después con las autoridades municipales, quienes están ubicados al principio de las filas, del tal manera que el *limeta pox* (la botella de trago) con su *tsajal pok'* (cubierta de tela roja) pasa alternadamente de una fila a otra, es decir, bebe uno de una fila y luego otro de la fila de enfrente. Lo mismo sucede con la danza, donde en ciertos momentos las autoridades se entrecruzan y cambian de lugar y las filas cambian (al mismo tiempo). Esto se repite seis ocasiones antes de que se dé por finalizado el ritual. Los policías

municipales en todo momento son quienes sirven *pox* y quienes están al tanto de que las autoridades se encuentren bien durante todo el ritual (desde el amanecer hasta concluir).

Al finalizar la danza, las autoridades se saludan y las autoridades municipales agradecen “la compañía” de los ancianos principales, y se dirigen por última vez a la casa del santo patrono San Miguel Arcángel. Entran, se hincan, se persignan frente al santo, le besan la ropa o los pies y luego se retiran. Al salir de la iglesia agradecen la compañía de los sacristanes y de los policías municipales. Suena el *ch'ul con* (sagrada cocha) antes de guardar los instrumentos y luego todos se van. Son aproximadamente las 7 de la noche.

Aunque la ceremonia ritual entre el Ayuntamiento Municipal y los ancianos tradicionales concluye allí, la fiesta de celebración al santo patrono continúa. Desde las 4 de la tarde hay grupos musicales que no terminan hasta pasadas las dos de la madrugada. Asimismo, se quema un castillo y un torito también lleno de cohetes, a las 10 de la noche, y para finalizar largo el día esperamos la llegada de un último grupo musical (género banda) que ameniza el resto de la noche-madrugada.

Aunque en efecto San Miguel Arcángel es el santo patrono de Huixtán, en la localidad hay otro número importante de santos y celebraciones. Curiosamente, en el municipio, el ciclo anual de celebraciones religiosas da inicio el 17 de septiembre con la fiesta en el lugar llamado *Lajumbail*, lejos de la cabecera municipal y de las iglesias católicas. Es probable entonces que en Huixtán como en otros municipios del altiplano chiapaneco, el inicio del ciclo de fiestas tenga que ver directamente con la agricultura e incluso con el *Yotol K'ak'al* (antiguo calendario agrícola) como sucede con los ciclos de fiestas de los tsotsiles de Pantelhó y Chenalhó, para quienes el mes *Yoxibalvinik* comienza el día 17 de septiembre y concluye en 6 de octubre de acuerdo al calendario Gregoriano (Guiteras, 1961; Köhler, 2007) (Véase calendario y relación de santos y fiestas en Anexos).

De esta celebración podemos inferir que los rituales y las danzas que realizan los ancianos principales, junto a las autoridades municipales en turno, sean los mismos que antes de 1982 celebraron juntos ancianos principales, Ayuntamiento Regional y los

cargueros religiosos. Hoy este es el gran evento, sustituido por el Ayuntamiento Municipal Constitucional.

6.6.3 *Ch'ul O'*. La ceremonia del La Santa Cruz en el barrio La Pila²⁰³

Igual que en la fiesta del santo patrono, aquí la actividad inicia con el *jchuk nichim* (amarre de flores) y *sba k'in* (el día de la celebración). En el día primero el 3 de mayo, las autoridades del barrio simplemente llegan a limpiar y adornar, pues el día de importancia es el siguiente. A las 9 a. m. comienzan a conjuntarse varias personas (mujeres y hombres) en *Lok'em O'* (La Pila) que es un pequeño manantial a las orillas de la cabecera municipal. En este lugar, el manantial se encuentra tapado con un techo de láminas de zinc, sostenido por una estructura de madera. Mirándola de frente, a su lado izquierdo hay tres cruces de madera pintadas de color azul como de un metro de altura cada una. Como las demás cruces en el municipio, la de en medio es más alta que las otras dos. Están adornadas con juncia, palmas, ramas de ocote y naranjillo. Frente a ellas, en el cuadro de cemento, siete velas las acompañan y con el llegar de las personas, el número de veladoras aumenta (conté nueve).

Entre las cruces y el manantial hay un pequeño espacio con unas bancas, ese lugar es el destinado para las autoridades municipales y tradicionales. Frente a éste, una mesa de madera cubierta con un mantel blanco y sobre ella, un *limeta pox* (botella de trago), unos refrescos, sal y azúcar. Este será también el lugar desde donde se presidirá la misa oficiada por el joven párroco.

Los ancianos principales llegan temprano para encender velas con *pom* (incienso o copal) y “hablar” en silencio con las cruces y al término de todo se sientan a un costado, donde permanecen. Aproximadamente a las 10 de la mañana, llegan las autoridades municipales junto con el párroco. Los policías municipales están también presentes. El párroco y las autoridades saludan a todos. El anciano principal, procura que todas las velas permanezcan encendidas y prende las que dos velas que están en una pequeña cueva sobre el manantial. Antes de tomar su lugar, el párroco toma la sal y el azúcar que permanecían sobre la mesa y las pone una a una en cada esquina del

²⁰³ Diario de campo. 3 de mayo de 2012.

manantial mientras sahúma con copal el manantial. Con ello da inicio a la misa católica. Allí están presentes las autoridades municipales.

Al finalizar la misa, el párroco se retira, pero las autoridades municipales, los ancianos principales y las autoridades barriales (agente municipal y la junta de festejos) danzan con la música que los sacristanes tocan de igual manera que lo hicieron durante la celebración de San Miguel Arcángel; danzan, cambian de lugares y comparten el *piarol*. Aquí no hay caminatas. Se persignan en cada uno de los puntos cardinales y vuelven frente a la cruz. Por momentos la música es intermitente entre la tradicional y la música de banda pagada por la junta de festejos del barrio. Al filo de las 2 pm por órdenes del presidente, los policías municipales comienzan a repartir comida, tortillas y refrescos para todos los asistentes, para comer en *komon*, igual que las fiestas patronales.

Es importante mencionar que durante nuestras observaciones etnográficas realizadas en febrero y mayo de 2012, año electoral, tres (de cinco) candidatos fueron quienes visitaron las ceremonias religiosas, participaron en el ritual, e incluso cooperaron económicamente para la realización de las mismas. Así, tanto el candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI) a la presidencia municipal Nicolás Lorenzo Álvarez (quien en esas fechas era diputado local por el mismo partido) asistió a la fiesta San Sebastián (un barrio de mayoría PRIísta) con un arreglos florales. También asistió el candidato del Partido Verde Ecologista de México (PVEM) de nombre Pedro Ch'ixna Icó quien para su visita contrató una banda de música para la celebración. El entonces candidato a la presidencia municipal por el Partido de la Revolución Democrática (PRD) el profesor Waldo Martín Pérez Bautista (actual presidente municipal, 2012-2013), hizo lo propio durante la celebración a la Santa Cruz en *Lok'em O'* (La Pila) el día 3 de mayo de 2012. En este sentido, el profesor Ignacio Álvarez Pérez (2007-2010) ex presidente municipal también asistió como invitado en la fiesta de celebración a quien le dieron la bienvenida como *pasaro* (pasado), título con que se designa a quien ha cumplido un cargo en el Ayuntamiento. A nuestro entender, estos también son indicadores de que los asuntos religiosos de los huixtecos son importantes aspectos para la política local y que hoy ambos campos, lo ritual y lo político se han

interpenetrado mutuamente como sucedía antes de 1982 cuando funcionaba el antiguo gobierno indígena.

Si bien la celebración en la liturgia católica de La Santa Cruz es en la misma fecha, en Huixtán más que celebrar a un santo o una santa, el 3 de mayo, parece en efecto, la celebración directa hacia las cruces como una representación física de una deidad intangible, de un “dueño” del *osil-balamil*, de la naturaleza en general o como si se tratará del *Anjel*, del *Ch'ul Ojov*, como “dueño del agua” como se evidencia y como también sucede en el municipio de Chenalhó (Arias, 1985). Esta hipótesis surge a raíz de que en Huixtán, a los santos se les celebra en “su casa” en la iglesia o ermita. A las deidades ancestrales, se les visita en los lugares sagrados ubicados en medio de las montañas en donde “habitan”. Tal vez la fiesta de la Santa Cruz, evidencie con mayor ímpetu aquello que mencionamos páginas atrás: la relación entre las cruces, la naturaleza, las fuerzas sobrenaturales y las deidades ancestrales que años atrás fue censurado y que en fechas actuales ha sido revitalizado.

Después de la comida al filo de las 3 pm, las autoridades municipales comparten un último *piarol* y danza, y después se retiran en compañía de los policías municipales, quienes estuvieron allí todo el tiempo. Si bien, la fiesta en torno al 3 de mayo es breve, ésta, es tan importante como las otras, pues conjunta a un número importante de personas y actores políticos y quizá esta también es la única celebración que aún lejos de una iglesia o ermita católica, y del centro de la cabecera municipal, sin embargo es celebrada en un lugar sagrado, en medio de los bosques a la que asisten también ladinos para dejar veladoras, flores e incienso.

6.6.4 El *K'exeltik* o cambio de “dueño” del bastón de mando²⁰⁴

Es el 29 de septiembre de 2012, en la plaza central aún hay poca gente a las 8 de la mañana. Los adornos en las cruces y la entrada de iglesia están todavía allí, pues la fiesta del santo patrono fue hace apenas un día y unas horas. Un número importante de personas está presente en la *mixá* (misa) en la iglesia de San Miguel Arcángel. Los policías municipales, como en las fiestas patronales, bajan de sus patrullas los insumos:

²⁰⁴ Diario de campo. 1 de octubre de 2012.

palmas, juncia, cohetes y flores traídas de San Cristóbal de Las Casas, para adornar a toda marcha el templete de madera que se instaló en la cancha de baloncesto, frente a la iglesia y las cruces de la cabecera.

Al término de la misa al filo de las 9 am, todas las personas salen de la iglesia. Las autoridades salientes se dirigen hacia el edificio municipal y las autoridades entrantes se dirigen a las oficinas municipales del Partido de la Revolución Democrática (PRD), ubicado a unos metros del Ayuntamiento Municipal. Ambas comitivas están aún sin su indumentaria ceremonial.

En las oficinas del PRD aguardan un número importante de personas, entre militantes del partido, invitados (personalidades políticas y foráneas) y familiares de las autoridades entrantes. Entre las 9 y 10 de la mañana el espacio está completamente lleno. Las autoridades entrantes comparten *piarol* (ronda de *pox*) entre ellos y con todos los presentes. También se comparte comida y refrescos para todos los presentes. Al filo 10:30, los ancianos principales llegan a “hablar” (saludar) con las autoridades entrantes. Éstas comparten con los ancianos principales *pox*, comida y refrescos en un lugar adecuado, al momento, únicamente para ellos, para los *principaletik*. Los regidores son quienes atienden a las autoridades tradicionales y después, comparten con el presidente municipal entrante su primer *piarol* del trienio (2012-2015).

La innovación que merece destacarse, porque da cuenta de la constante revitalización de los símbolos “ancestrales” de identidad es que en esta ocasión, por vez primera, hacen presencia también los *ch'uy k'aaletik* (rezadores ceremoniales) tseltales (mucho más jóvenes que los ancianos principales tsotsiles). Éstos se saludan a todos en tsotsil, comparten otro *piarol* con los ancianos principales y las autoridades municipales entrantes. Aunque en esta ocasión los ancianos principales prefirieron no comer, los *ch'uy k'aaletik* en cambio, lo hicieron tras la atenta invitación del primer regidor. Es de notarse que antes de que la ceremonia pública de cambio de autoridades y entrega del bastón de mando, tanto funcionarios del Ayuntamiento entrante como las autoridades salientes, permanecen en lugares distintos.

Después de la comida y bebida en *komon* (común) dentro de las oficinas del partido, los funcionarios entrantes comienzan el cambio de su indumentaria, hecho que

llevará dos horas aproximadamente pues tendrán que cambiarse todos los funcionarios, uno a uno, apoyados por hombres adultos que saben cómo usar correctamente el atuendo. En la indumentaria de los tsotsiles huixtecos, cuelga un pequeño morral que comúnmente tiene como aza un listón de color rojo, sin embargo, por tratarse de un gabinete conformado en su mayoría por partidarios del PRD, este listón se cambió a amarillo, politizando también los símbolos de autoridad. Debo agregar, que aun cuando se trata de un Ayuntamiento cuya composición es de carácter pluriétnico, todos los funcionarios visten a la usanza y modo de los tsotsiles huixtecos, incluyendo a los ladinos, en cuyo caso tienen que hacer uso de la indumentaria ceremonial, oficial.

Mientras esto sucede, las autoridades tradicionales permanecen en su lugar, esperando. Al finalizar el cambio de ropa, el cuerpo de autoridades municipales entrantes se organiza en el pequeño patio de las oficinas haciendo varias filas. En la primera están el síndico, el primer regidor y en medio de ellos, el presidente municipal. Una vez ordenados, se acercan a los ancianos principales para solicitar atentamente su “compañía” en la plaza, en el templete y acompañarlos para el cambio de autoridades y recibimiento del bastón del mando. A esta labor, se sumaron también los *ch'uy k'aaletik*, quienes aseguraron en tsotsil que estarían presentes para el cambio del bastón.

La petición de las autoridades municipales entrantes concluyó con una afirmación pero también con un compromiso, pues los ancianos principales quienes dijeron que ellos asistirían y atenderían el *mantal* (la ordenanza) del presidente, pero también que cuando éstos dieran un *mantal* (una ordenanza) a ellos (síndico, primer regidor y al presidente municipales) tendrían que obedecer (*xa ch'unik mantal*) e ir a las fiestas patronales para también “acompañarlos”. Así, todo parece que este *k'oponel* (hablar) es también una forma de entablar un cierto acuerdo de reciprocidad, que tal vez es una huella de una práctica de co-gobierno en el pasado entre las autoridades tradicionales y las municipales desde el inicio de las tareas de estos últimos. La plática concluyó con un último *piarol*.

Es importante decir que tanto para las autoridades tradicionales tseltales como las tsotsiles el *k'exeltik* (cambio) no significa el cambio de autoridades, de funcionarios o de personas que tomarán el cargo, sino más bien hace referencia al “cambio que sufre el

propio bastón de mando”, como objeto sagrado del gobierno. El cambiar de “dueño” del bastón, es lo que hace que la ceremonia se denomine *k'exeltik*. No se trata pues de un cambio múltiple; de varios funcionarios y/o autoridades, sino únicamente del bastón cuya transmisión generacional desde los tiempos inmemoriales de los *jtotik-jmetike* (padres-madres) ancestrales lo han transformado en un objeto simbólico de vital importancia para llevar, en la actualidad, las tareas de gobierno en buenos términos. Vale decir, que durante Ayuntamientos pasados, en la década de los 90's hasta 2004, esta transmisión del bastón, había perdido lucidez.

Concluido el acuerdo mutuo al filo de las 12:30 del día, las autoridades tradicionales se dirigen hacia el templete en la plaza central de la cabecera municipal. Salen de las oficinas del partido, pasan frente al edificio municipal, atraviesan la plaza, pasan frente a las cruces que están frente a la iglesia de santo patrono y entran para tomar su lugar en el templete. Minutos después se suman los funcionarios entrantes del Ayuntamiento Municipal, quienes han hecho el mismo recorrido. Acomodados en tres filas, aguardan sobre el templete –en la segunda y tercera fila- invitados (personajes políticos locales y foráneos), ex candidatos de distintos partidos, representantes del gobierno del estado. Frente a éste, en un espacio con un número importante de sillas, están sentados: comisariados ejidales, agentes municipales, comités de educación y vigilancia de las comunidades del municipio. Sobre el costado derecho (viendo de frente el templete), hay un templete más pequeño para los músicos tradicionales, allí están los sacristanes y también los instrumentos de origen *tseltal* y *tsotsil*. En el otro extremo (sobre el templete mayor) está ubicado el micrófono desde donde se tomará protesta.

La primera fila del templete está dividida su vez en tres partes. Observándolos de frente, de izquierda a derecha están ubicados: las autoridades municipales entrantes, seguidos de las autoridades municipales saliente y finalmente las autoridades tradicionales *tseltales* y *tsotsiles* (*ch'uy k'aaletik* y *principaletik*). Así, da inicio el ritual del cambio del “dueño” del bastón, que simboliza también el cambio de las autoridades del gobierno municipal.

Al iniciar el *k'exeltik* los presidentes municipales (entrantes y salientes) están al frente del templete, flanqueados por los *ch'uy k'aaletik* y los *principaletik*. Antes de

decir palabra alguna, el presidente saliente se persigna en cada uno de los cuatro puntos cardinales para concluir frente a las cruces y a la iglesia. Después tocará el turno al presidente entrante. Los *principaletik* solo serán acompañantes no dirán palabra alguna y tampoco habrá danza. Los *ch'uy k'aaletik* tendrán su participación breve en las que darán gracias (en un discurso católico) en tselal a los santos y a dios, y para bendecir a los funcionarios municipales entrantes y despedir así a los funcionarios municipales salientes.

Después de ello, ubicados frente a frente, el presidente municipal saliente entregará el bastón de mando al nuevo presidente municipal. Una vez recibido, el nuevo presidente municipal volteará frente a la iglesia de San Miguel y a las cruces y asentirá la cabeza a las autoridades comunitarias que están sentados frente a él y a los invitados en el templete que están atrás de él. El bastón está sostenido con sus dos manos, pegado a su pecho. El ahora presidente municipal se persigna orientados hacia los cuatro puntos cardinales, y después harán lo mismo los dos (presidentes y las autoridades tradicionales) de manera coordinada. El nuevo presidente municipal coloca el bastón debajo de su brazo izquierdo y antes de ir a tomar su lugar para dar paso a la ceremonia oficial, éste saluda a las autoridades salientes (por entonces ya *pasarotik*: pasados). Así concluye el *k'exeltik* y continuará la ceremonia de toma de posesión de acuerdo a los mandatos del Estado dictados en el artículo 115 de la Constitución. Son aproximadamente la 1:30 de la tarde.

Los cuatro incisos presentados al final como parte de una descripción etnográfica, tienen como objetivo dar cuenta del cómo en la actualidad el Ayuntamiento Constitucional en el municipio de Huixtán, ha resignificado y adquirido una nueva dimensión ritual relacionada a los aspectos socioculturales locales después de un proceso largo iniciado a fines de la década de los 90's, cuando comenzó por recuperar los antiguos lazos con los *principaletik* (ancianos principales), las fiestas y ceremonias de carácter religioso (patronales o ancestrales). Rasgos que habían sido relegados durante casi dos décadas. Asimismo, analizo cómo es que las “autoridades tradicionales” o ancestrales, a pesar de ser “permitidas” (Burguete y Gómez, 2008) por el Ayuntamiento Constitucional en la actualidad, éstas han perdido legitimidad en los últimos años,

contrario a lo que sucede con las autoridades municipales puesto que han ganado cada vez mayor legitimidad como consecuencia de la secularización del gobierno indígena municipal huixteco en 1982 pero fortalecido en los últimos años con la revitalización cultural por las que atraviesa el gobierno municipal.

En este sentido, importa agregar que si bien, el Ayuntamiento Municipal a través por un proceso de reindianización, y por ello, ha participado directamente en las organización, realización así como en el financiamiento de las distintas celebraciones municipales en la que tomó una nueva dimensión ritual, esta responde también a que en los últimos años éstas han sido aplicadas como políticas públicas como parte de la interculturización de la política.

Sumario

En los últimos años, los huixtecos han reinventado sus rituales políticos, reforzando su identidad al renovar sus tradiciones políticas, revitalizando, resignificando aquello que puede contribuir a dar legitimidad política a la autoridad, alimentándose de prácticas ancestrales, ahora “permitidas” (Burguete y Gómez, 2008). En este sentido, quise cerrar este largo recorrido sobre los cambios y persistencias que ha vivido el gobierno del municipio de Huixtán, enfocándome en el dinamismo y la revitalización/resignificación que ha vivido el gobierno indígena en este municipio en las últimas tres décadas en relación al escenario social extenso, donde factores como la irrupción zapatista sumado a otros factores políticos y religiosos fueron de vital importancia para lograr tales reconfiguraciones. Además, puesto que el Municipio es un espacio de poder, en su análisis se revelan múltiples luchas, de actores diversos, desde los locales y sus facciones, como sus vínculos y articulaciones con los actores externos en un contexto mayor.

Como he documentado, desde una perspectiva etnográfica, esos procesos no se desarrollan en aislamiento social, sino por el contrario están articulados y se desarrollan en el marco de procesos regionales y nacionales. No obstante, las dinámicas internas que lo producen adquieren gran importancia. Por ello, es indispensable apuntar también que los cambios en su interior responden a la relación entre las tramas sociales más amplias,

las cuales, son sujetos de reinterpretación y cobran un nuevo sentido y singularidad en el municipio.

Desde esta óptica, considero que este proceso que denomino “reindianización” del gobierno municipal, constituido de nuevo como *gobierno indígena municipal*, en cuando articula en sus prácticas rituales, uso de símbolos y discursos, tanto al Ayuntamiento Constitucional, como al cuerpo de autoridades tradicionales (ancianos principales), así como la nueva articulación entre la elección territorial de las autoridades municipales (regidores municipales) considero expresa y articula una serie de elementos socioculturales ancestrales –lo que Alfredo López Austin (2001) denomina “núcleo duro”- que convergen en su reconfiguración constante. Hoy día es una institución dinámica, cambiante, la cual, tiene reconocimiento de los huixtecos (aun cuando hablamos de un municipio pluriétnico) como aceptación por parte del Estado mexicano. En este orden de ideas, todo indica que el Ayuntamiento Municipal, vuelve ser el espacio donde tiene lugar el surgimiento y desarrollo de las luchas políticas y la revitalización de la identidad étnica, y de prácticas e instituciones de gobierno de los indígenas huixtecos. Y quizás este proceso, tenga que ver más con una toma de conciencia y reivindicación étnica y no tanto como llana filiación religiosa católica. Todo ello, ante la negativa del Estado al reconocimiento de las instituciones del gobierno indígena; aun cuando están presentes en toda la región alteña.

A MANERA DE REFLEXIÓN FINAL

La presente investigación de tesis tiene entre sus objetivos, continuar el debate en torno a un tema clásico en la antropología social mexicana como es el tema de gobierno indígena. En este sentido, más que cerrar con una conclusión, me parece más pertinente realizar una reflexión final.

Retomar poco más de dos vueltas de katunes (o poco más de cinco siglos de historia) tras la colonización hispana sobre el actual municipio de Huixtán y que en gran medida vertebró la argumentación de la presente investigación, visibilizó en primer término, que la reconfiguración/resignificación de las instituciones de gobierno indígena no son cosa del presente, por el contrario, he dado cuenta a través del análisis del gobierno indígena huixteco, que este ha sido un hecho recurrente, cíclico, a lo largo de la historia; transformaciones que ocurren en procesos de “empoderamiento” de los pueblos indígenas, en coyunturas que otorga la “capacidad” y “voluntad” consciente, para reelaborar simultáneamente incluso las instituciones estatales, mediante complejos procesos de apropiación (indianización), no sin tensiones, con el objetivo de resistir políticamente y hacer persistir su diferencia sociocultural, a través de ciertos elementos culturales o “núcleo duro” en términos de Alfredo López Austin (2001) que dota de recursos para confrontar a un Estado históricamente integracionista, con quien los pueblos indígenas mantienen constantes disputas en la arena política, llámese este colonial, republicano, nacional popular o neoliberal multicultural (Burguete, 2011).

En este sentido, es importante recordar lo recuperado y documentado a partir del tercer capítulo en la presente tesis, sobre los procesos que tuvieron lugar en Huixtán tras las incursiones militares de Conquista hasta el establecimiento del Cabildo Colonial y la *Republicas de Indios* como institución de gobierno para los “pueblos de indios” de la Nueva España durante en el siglo XVI y cómo éste sufrió nuevos cambios derivado de mantenerse en poder indígena, produciendo su indianización, dotándole de significado propio, hasta llegar al álgido contexto que tuvo el siglo XIX. Es durante este periodo que se da fin a la *Republica de Indios* así como al gobierno Colonial que pasó a ser relegado después de la instauración del Ayuntamiento Gaditano en 1821. En este lapso temporal,

también se da el proceso de “municipalización” del territorio indígena, para el caso de Huixtán, éste se concretaría hasta 1930.

A partir de entonces nuevos cambios sumarían reconfiguraciones a dicha institución, en Huixtán cobraron importancia los cambios que tuvo la cofradía católica también en el último tercio del siglo XIX. En el caso de Huixtán, entre 1821 y 1936 el poder político, ahora como Ayuntamiento Gaditano, se mantuvo en manos de la población criolla/mestiza, produciendo la temprana desindianización del Ayuntamiento. Fue de esta manera, como al finalizar el siglo el Cabildo Colonial y la cofradía católica (cuyos orígenes eran Coloniales y decimonónicos respetivamente) habían sido tenido fuertes cambios y nuevas resignificaciones al interior de las comunidades, posibilitaron la emergencia de un renovado cuerpo de autoridades indígenas con características político-religiosas; los *Regionaletik* (Ayuntamiento Regional) y los *Jpas Abteletik* (cargos religiosos) a fines del siglo XIX.

Para inicios del siglo XX, el escenario político fue también convulso en Chiapas lo que generó cambios importantes al interior de los Municipios y regiones del altiplano central de estado. Muchos de los problemas que encontraron eco al iniciar el siglo tuvieron su origen en situaciones no resueltas durante fines el siglo XIX o en las políticas implementadas al iniciar el siglo. Así, sumados a los efectos del movimiento revolucionario que libraba en el país en 1910, la “guerra civil” que mantenían los terratenientes en Chiapas (1916-1920) pinedistas, mapachistas y las fuerzas del gobierno (los carrancistas) y la posterior coyuntura que se abrió durante el Cardenismo (1934-1940) y la Reforma Agraria emprendida durante este periodo, abonaron paulatinamente para conducir hacia la reindianización del gobierno municipal huixteco, es decir, la recuperación del Ayuntamiento Constitucional a manos de los tsotsiles en 1938. Muchos de los cambios necesarios para llegar a tal resultado encontraron lugar en un largo proceso como he analizado detalladamente en el capítulo cuarto. Esto fue posible, cuando en una alianza política entre tsotsiles y *ladinos pobres* locales, desplazaron a los *ladinos terratenientes* del Ayuntamiento Municipal Constitucional manteniéndose en el poder municipal hasta nuestros días (2014). Adicionalmente, el ascenso indígena al poder municipal conjuntó a varios cuerpos de autoridades que se habían conformado a

fin del siglo XIX. De esa manera es como el *gobierno indígena municipal* huixteco quedó conformado a su vez por el Ayuntamiento Regional y los *Jpas Abteletik* con quienes compartía el edificio municipal hasta su nueva transformación en 1982.

En el quinto capítulo, se examina el conjunto de factores que combinados produjeron la desindianización del gobierno indígena municipal en Huixtán. Dicho proceso que comenzó con el fin del Cardenismo en 1940 y continuó con el pleno establecimiento (1951) del Centro Coordinador Tzotzil-Tzeltal (CCT-T) en la región Altos de Chiapas. A ello, hubo que sumarle la llegada de las misiones evangélicas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que compartían junto con las acciones indigenistas los objetivos civilizadores/modernizadores hacia las comunidades indígenas coincidiendo sobre todo en el plano de la atención a la salud y la implementación de la educación (castellanización) como puntos centrales. La apropiación paulatina (pero ágil) de estos conocimientos llevados por los agentes religiosos, permitió que los tsotsiles y tseltales alteños cuestionaran y rechazaran en poco tiempo y no sin tensiones, los conocimientos considerados “tradicionales” o ancestrales induciendo con ello a que éstas fueran socavadas y deslegitimadas cada vez con mayor fuerza.

En este orden de ideas, durante los 60's y 70's la economía huixteca decayó al abrirse el mercado regional de trigo y la población dejó de contar con los recursos económicos suficientes como para continuar con los numerosos y costosos cargos religiosos, las grandes fiestas y celebraciones religiosas. Adicionalmente, la llegada de la teología de la liberación en los años inmediatos, marcó otra ruptura, puesto que éstos consideraban que muchas de estas prácticas de “la costumbre” eran motivo de dominación, sometimiento y subordinación de los indígenas hacia los comerciantes ladinos. Así, es con la llegada de los catequistas cuando se intentó “abrir los ojos” a los indígenas y se cuestiona abiertamente el excesivo abuso del *pox* (trago) por ejemplo. En poco tiempo, estos cuestionamientos llegarían a alzarse hasta cuestionar también el papel de las autoridades del gobierno indígena que descansaban bajo un pensamiento religioso ancestral.

En los años posteriores, luego de la permanencia del CCT-T en el altiplano central chiapaneco, los jóvenes profesores formados en sus filas fueron ganando

espacios de poder, comenzaron así los cuestionamientos hacia las autoridades del gobierno indígena hacia sus capacidades de gestión y administración que, a su entender, requería municipio. Eran tiempos políticos álgidos pues el Estado también atravesaba por un proceso de “modernización política” y los intereses de los profesores tsotsiles por llegar al poder municipal al estilo *kaxlan* (ladino) también se hacían cada vez más evidentes, pues a fin de cuentas ellos mismo eran hijos del indigenismo *asimilacionista*. Así, considerados como un remanente del pasado y como un obstáculo para el “progreso” por las limitaciones del español y la carencia de escolarización de éstas, los profesores contribuyeron a socavar de forma definitiva la cada vez más débil legitimidad del gobierno indígena.

En este sentido, el escenario social al llegar la década de los 80's era distinta, y más allá de que estos nuevos conocimientos (políticos-religiosos) hayan sido impuestos a cabalidad sobre los tsotsiles y tseltales alteños, su paulatina y rápida apropiación e interiorización fue un proceso lleno de matices con fuerte participación de la población, pues ellos mismos estaban dispuestos a cambiar algunas cosas para mejorar sus condiciones de vida. Así, aunque la mayoría tomó a la medicina farmacéutica, la educación (aunque carente) y al castellano como segunda o tercera lengua, sólo unos resultaron conversos a la religión evangélica, otros pocos tuvieron un franco acercamiento hacia el catolicismo de los teólogos de la liberación y en menor medida, otros se convirtieron en profesores y promotores culturales del INI. La apertura económica en la región también hizo su parte y una minoría comenzó con nuevas formas de sustento lejos de la milenaria siembra de la milpa y el trigo así como la ganadería (en pequeña escala). Sin duda, todos estos cambios en los conocimientos y prácticas socioculturales fueron también el motor de la negociación y posterior reconfiguración en la institución de gobierno municipal.

Para el caso de Huixtán, el cambio en la política significó por un lado, abrazar los objetivos modernizadores de los jóvenes profesores como la nueva generación de líderes políticos que coincidía con los planteamientos del Estado. Tras las reformas promovidas por el gobierno federal (1983), así como los problemas financieros que sugerían dichos cambios, el número de cargos disminuyó, produciéndose la desindianización del

gobierno municipal, al desaparecer a los antiguos cargos de origen colonial-decimonónico (Ayuntamiento Regional y cargos religiosos), motivado, entre otras cosas, por el fuerte impulso *asimilacionista* de la década. Aunque, por otro lado, los tsotsiles retomaron y mantuvieron algunos elementos (simbólicos) de dichos cargos que los huixtecos pensaron convenientes y que investían de identidad y legitimidad a las autoridades del Ayuntamiento Municipal mayoritariamente indígena. Así, estos símbolos de autoridad (aunque vacíos de su sentido sacro, religioso) permanecieron aunque muchos de sus elementos considerados innecesarios fueron relegados nuevamente, pasando a las cajas de la memoria (como sucedió con los cargos religiosos y el Ayuntamiento Regional) o la clandestinidad, resignificando nuevamente a la institución de gobierno indígena como había sucedido con anterioridad. Esta situación daría otra vez, un giro un inesperado tras el levantamiento armado en 1994 y sus años consecuentes.

En el sexto y último capítulo, analizo las últimas tres décadas donde se observa que los indígenas huixtecos han resignificado nuevamente a su gobierno municipal (aún cuando se trata de un municipio pluriétnico), reinventado sus rituales políticos, fortaleciendo su identidad étnica al renovar sus tradiciones políticas, revitalizando, resignificando aquello que puede contribuir a dar legitimidad política a la autoridad, alimentándose de prácticas ancestrales, ahora “permitidas” (Burguete y Gómez, 2008).

Desde esta óptica, considero que este proceso que denomino reindianización del gobierno municipal, constituido de nuevo como *gobierno indígena municipal*, en cuando articula en sus prácticas y discursos, tanto al Ayuntamiento Constitucional, como al cuerpo de autoridades tradicionales, expresa y articula una serie de elementos socioculturales –lo que Alfredo López Austin (2001) denomina “núcleo duro”- ancestrales que convergen en su reconfiguración constante.

Así, considero que la reindianización del gobierno municipal en Huixtán permite percibir a dicha institución como un *gobierno indígena municipal*. En este sentido, sostengo las siguientes tesis:

1. Existe una renovación de los vínculos del Ayuntamiento Municipal Constitucional con los *Principaletik* (ancianos principales) como cuerpo colegiado de “autoridades tradicionales”.
2. Se observa la inclusión reciente de los *Ch’uy K’aaletik* (rezadores “tradicionales”) tseltales huixtecos con el Ayuntamiento Municipal Constitucional.
3. Se asiste a una revitalización y resignificación del sentido ritual de las ceremonias y fiestas ancestrales ahora realizadas por el Ayuntamiento Municipal Constitucional en conjunto con los *Principaletik* (ancianos principales):
 - a) Reincorporación de los funcionarios del Ayuntamiento Municipal Constitucional en los rituales de las fiestas religiosas católicas patronales (en la cabecera municipal, las comunidades y los barrios).
 - b) Reincorporación del Ayuntamiento Municipal Constitucional en los rituales de las ceremonias religiosas realizadas en lugares sagrados ancestrales (cuevas, ojos de agua y cerros).
 - c) Se asiste también a la revitalización y resignificación del *k’exeltik* (ceremonia del cambio de “dueño” del bastón de mando). Cambio de autoridades del gobierno municipal, donde se reincorpora a las figuras de *Principaletik* (ancianos principales) y *ch’uy k’aaletik* (rezadores “tradicionales” tseltales) tal y como sucedía con el antiguo gobierno indígena.

Esta dimensión del Ayuntamiento Municipal Constitucional en Huixtán, tuvo un largo proceso que comenzó con el levantamiento zapatista en Chiapas hacia 1994 que en el municipio tuvo un fuerte eco. La expansión del movimiento zapatista y las demandas por el reconocimiento a los Derechos de los Pueblos Indígenas durante el resto de la década de los 90’s, impulsaron cambios sociopolíticos importantes al interior del municipio, que derivaron en la búsqueda de legitimidad para las autoridades municipales, razón que llevó a retomar las fiestas católicas patronales a fines de esa misma década. En este sentido, factores como el incipiente pluripartidismo, la nueva “pastoral indígena” y las otras formas de organización política al interior del Municipio así como el debilitamiento cada vez mayor de las bases zapatistas en Huixtán, detonaron en una importante configuración política partidista que daría como resultado que en

2007, por vez primera, el Municipio fuese gobernado por el PRD, un partido distinto del PRI que había mantenido el poder municipal desde 1938. A partir de entonces, el Ayuntamiento Municipal emprendería un viaje hacia la revitalización y resignificación sociocultural que ha mantenido y fortalecido hasta fechas recientes.

Hoy día el gobierno indígena en Huixtán es una institución dinámica, cambiante, la cual, tiene reconocimiento por los indígenas huixtecos, como aceptación por el Estado mexicano cuando se inscribe en la lógica de la organización del mismo. En este orden de ideas, todo indica que en fechas recientes el Ayuntamiento Municipal, vuelve ser el espacio donde tiene lugar el surgimiento y desarrollo de las luchas políticas y la revitalización de la identidad étnica, y de prácticas e instituciones de gobierno de los indígenas huixtecos. Y sostengo que este proceso, tiene que ver más con una toma de conciencia y reivindicación étnica y no tanto como llana filiación religiosa católica. Todo ello, ante la negativa del Estado al reconocimiento de las instituciones del gobierno indígena; aun cuando están presentes en toda la región alteña. En este sentido, se observa también un proceso de resignificación que no es nada esencialista, puesto que lo que ha llevado a la ritualización de la política y a la politización de la festividad religiosa católica patronal o ancestral que también se puede traducir también en la politización de la identidad étnica.

Quise cerrar este largo recorrido sobre los cambios y persistencias que ha vivido el gobierno del municipio de Huixtán, enfocándome en el dinamismo y la revitalización/resignificación que ha vivido el gobierno indígena en este municipio en los últimos años (2007-2012) pero en relación a un proceso iniciado con la irrupción zapatista hace veinte años, en 1994. Considerando al Municipio como un espacio de poder, en el análisis de este último proceso se revelan múltiples luchas políticas, de actores diversos, desde los locales y sus facciones, como sus vínculos y articulaciones con los actores externos en un contexto amplio.

Finalmente, basta agregar que este recorrido en un largo aliento, me llevó a un declarado desacuerdo con los planteamientos generalizados que han mitificado y esencializado a los pueblos indígenas y que las han convertido en una suerte de sociedades mitológicas y que han permanecido al margen de la historia, petrificadas,

cuando me parece no resulta ser así. Como he documentado a lo largo de esta tesis, los distintos procesos por los que atravesó el municipio de Huixtán, no se desarrollan en aislamiento social, sino por el contrario están articulados y se desarrollan en el marco de procesos regionales y nacionales. No obstante, las dinámicas internas que lo producen adquieren gran importancia. Por ello, es indispensable apuntar también que los cambios en su interior responden a la relación entre las tramas sociales más amplias, las cuales, son sujetos de reinterpretación y cobran un nuevo sentido y singularidad al interior del municipio. Así, esta tesis se sitúa dentro de los análisis que buscan una interpretación holística de la realidad social, donde las sociedades indígenas como sus instituciones gobierno no pueden ser interpretadas sino como instituciones que están en constante cambio pero que también presentan elementos resistentes al cambio (aunque no inmunes a él) lo que mantiene ciertos criterios para la sobrevivencia del acervo “tradicional” así como su adaptación coherente a cierto contextos, lo que considero denota no solo cambios sino también persistencias.

Valle de *Jobel*. Primavera de 2014.

FUENTES CONSULTADAS

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo (1991), *Formas de gobierno indígena*, UV, INI, FCE, México.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo (1992), *Teoría y práctica de la educación indígena*, UV, INI, FCE, México D. F.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas (1981), *La política indigenista en México*, INI, México D. F.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *et al* (1976), *El indigenismo en acción*, INI, México D. F.

ALBORES, Beatriz (1974), *El descubrimiento etnográfico del indio chiapaneco*, México, en *Anales de antropología*, Vol. 11, UNAM, México. Pp. 189-214.

ANCHEYTA Rosales, Catarino (2009), *Diagnóstico socioeconómico. Huixtán, Chiapas*, UNACH, SCLC, Chiapas.

AUGÉ, Marc (2000), *Los no lugares espacios del anonimato*, Gedisa, Barcelona, España.

BARTH, frederik (1976) (Comp.) *Los grupos etnicos y sus fronteras*, FCE, México.

BARTOLOMÉ, Miguel, Alicia Barabas (1996), *La pluralidad en peligro*, INI-INAH, Colección Regiones de México, México, D. F.

BAUTISTA Martínez, Roberto (2002), *Espacios disputados y poder local en Oxchuc, Chiapas*, Tesis de licenciatura, FCS-UNACH, SCLC.

BONFIL, Guillermo (1991), *La teoría de control en el estudio de los procesos étnicos*, consultado en diciembre de 2010, disponible en: <http://ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf>

BORGES, Jorge Luis (1969) “El Etnógrafo”, en *Elogio de la sombra* (1969), en *Obras Completas II*, Buenos Aires, Emecé, 1989, pp. 367-368.

BOURDIEU, Pierre (2007), *El sentido práctico*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina.

BRICKER, Victoria (1986), *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México, FCE.

BURGUETE Araceli (2008), *Municipios indígenas: por un régimen multimunicipal en México*, *Alteridades*, vol. 18, núm. 35, enero-junio, pp. 67-83, Universidad Autónoma

Metropolitana Unidad Iztapalapa, México D. F. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/747/74711467006.pdf>

BURGUETE Araceli y Miguel Gómez (2008), “Multiculturalismo y gobierno permitido en San Juan Cancuc, Chiapas”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (2008), *Gobernar (en) la diversidad*, La Casa Chata, CIESAS, FLACSO Ecuador y Guatemala, pp. 343-392.

BURGUETE, Araceli y Torres, Jaime (2007), “Remunicipalización en Santiago el Pinar: un empoderamiento acotado”, en Burguete Araceli, Leyva, Solano (Coords.) (2007), *La remunicipalización de Chiapas, Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*. CIESAS, Porrúa, H. Cámara de Diputados LX Legislatura. Pp. 135-178.

BURGUETE, Araceli (1999), “Empoderamiento indígena tendencias autonómicas de la región Altos de Chiapas”, en Burguete, Araceli (coord.) (1999), *México: experiencias de autonomía indígena*, Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Centro de Capacitación Para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CECADEPI-RAP), pp. 282-300.

BURGUETE, Araceli (1999), *Poder local y gobiernos indígenas en los Altos de Chiapas: sus retos en el futuro de México: El caso de Chalchihuitán*. Ponencia presentada en el Congreso: Gobiernos locales. El futuro político de México. 23 y 24 de septiembre de 1999, Mesa 2. Integración y funcionamiento del cabildo. Red de Investigadores en Gobiernos. Locales de México (IGLOM) Guadalajara Jalisco, México.

BURGUETE, Araceli (2000), *Agua que nace y muere. Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*, PROIMMSE-UNAM, México, D. F.

BURGUETE, Araceli (2006), *Lo propio, lo ajeno y lo apropiado en el sistema de la milpa de Huixtán. A propósito del libro sistemas y tecnologías de producción agrícola en Huixtán, Chiapas, de Miguel Sánchez Álvarez*, en Ciencia y Tecnología en la Frontera, Año III, Núm. 4, Enero-Junio 2006, México, Pp. 64 – 70.

BURGUETE, Araceli (2008b), “Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina” en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (2008), *Gobernar (en) la diversidad*, La Casa Chata, CIESAS, FLACSO Ecuador y Guatemala. Pp. 15-64

BURGUETE, Araceli (2009), *El municipio en Chiapas en la coyuntura zapatista: un actor inesperado*. Revista Encrucijada Americana. Año 3, No. 1 Otoño-Invierno. Departamento de Ciencias Política y relaciones Internacionales, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Pp. 139-175.

BURGUETE, Araceli (2009), *Monografía del municipio de Huixtán, Chiapas*, Documento Inédito.

BURGUETE, Araceli (2011a), *Municipalización del gobierno indígena e indianización del gobierno municipal en América Latina*, en Revista Pueblos y Fronteras Digital, v.5, n. 11, junio-noviembre, PROIMMSE-UNAM, pp. 38-88. Disponible en: http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a11n11/art_02.html. Consultado en junio de 2011. ISSN: 1870-4115.

BURGUETE, Araceli (2011b), *Luchas por el reconocimiento y nuevas geografías étnicas en los Altos de Chiapas. El caso de Siberia en el municipio de Chanal*, en Victoria Chenaut, et al, "Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización", CIESAS, FLACSO Ecuador, México D. F. Pp. 177-198.

BURGUETE, Araceli (2012), *Disputas en el terreno de la justicia electoral mexicana: nuevas herramientas para la lucha por el poder en Chamula, Chiapas*. Ponencia presentada en el IX Congreso Centroamericano de Antropología, Universidad se San Carlos Guatemala, del 18 al 22 de febrero de 2013.

BURGUETE, Araceli y Margarita Gutiérrez (En prensa), *Crisis en la comunidad revolucionaria institucional. Chamula en el Tribunal Electoral (2010)*. Revista Pueblos y Fronteras Digital.

CALNEK, Edward (1989), "Los pueblos indígenas en las tierras altas", en McQuown, Norman y Julian Pitt-Rivers (1989), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, INI, CONACULTA, México, D. F. págs. 105-133.

CANCIAN, Frank (1990), *Economía y prestigio en una comunidad maya*, CONACULTA, INI, México D. F.

CARRASCO, Pedro (1990), "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en Modesto Suarez (Coord.)(1990), *Historia, política y antropología. Homenaje a Ángel Palerm*, Universidad iberoamericana, Alianza Editorial Mexicana, México. Pp. 306-326.

CHANCE, William y Tylor (1987), *Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana*, Suplemento de Antropología, INAH, Nueva Época, Núm. 14, mayo-junio de 1987, México, D. F. Pp. 1-24.

CHOJNAKI, Judith (1999), *Retrato de un catequista. La religión liberadora y la comunitas en los Altos de Chiapas*. Nueva Antropología, vol. XVII, núm. 56, noviembre, Asociación Nueva Antropología A.C. México. Pp. 43-62

CLIFFORD, James (2001), "Sobre la autoridad etnográfica", en James Clifford (2001) *Dilemas de la cultura*, Gedisa Editorial, Barcelona, España. Pp. 39-77.

COLLIER, George (1998), *¡Basta! Tierra y rebelión zapatista en Chiapas*. UNACH, FCS-UNACH, Maestría en Antropología Social UNACH, Food First, SCLC, México.

CRUZ Monje, Rosalinda (2007), “El proceso de ocupación de las montañas del noroeste de Cintalapa, Chiapas, 1950-2004” en Del Carpio, Uriel y Thomas Lee Whitting (Ed.) (2007), *Historia, sociedad y ambiente en la cuenca del Río Negro frontera Chiapas-Oaxaca*, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez Chiapas. Pp. 195-226.

DAVID, Sidney (1993), *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gtz., Chiapas, México.

DE LA FUENTE, Julio (1990), *Relaciones interétnicas*, INI-CONACULTA, No. 6, México D. F.

DE VOS, Jan (1992), *Los enredos de Remesal*, CONECULTA, México D. F.

DE VOS, Jan (1997), *El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación*, en Eslabones, núm. 14, julio-diciembre, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, A. C. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, pp. 88-101.

DE VOS, Jan (2001), *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*, Centro Estatal de Artes Lenguas y Literatura Indígena, Consejo Estatal Para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

DE VOS, Jan (Ed.) (2011), *La guerra de las dos vírgenes*, CIESAS, UNAM, UNICACH, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Mérida, Yucatán.

DEHOUE, Daniele (2006), “*La realeza sagrada en las comunidades indígenas mesoamericanas*”, resumen en español del libro *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*, Centre National de la Recherche Scientifique, París, 2006. Consultado en septiembre de 2013 en: <http://www.danieledehouve.com/images/articles/dehouveRealezaCORR.pdf>

DEHOUE, Daniele (2011), “Cuando el voto no es suficiente para legitimar el poder”, en Victor Manuel Franco Pelotier y Aimé Hémod (Ed.) (2011), *Formas de voto, prácticas de las asambleas y toma de decisiones un acercamiento comparativo*, Publicaciones La Casa Chata, CIESAS

FÁBREGAS, Andrés (1991), “Prólogo”, en Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991), *Formas de gobierno indígena*. UV, INI, FCE, México.

FÁBREGAS, Andrés (1998), *La rotación del prestigio: reflexión en torno a estudios clásicos de los sistemas de cargos en México*, Anuario 1998, CESMECA-UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. Pp. 210-232.

FÁBREGAS, Andrés (2012), *Dictamen de avances de proyecto de tesis*. Documento inédito presentado en CIESAS-DF, Noviembre de 2012.

FÁBREGAS, Andrés y Carlos Uriel del Carpio (1988), *Indigenismo cambio estructural en Chiapas: Avances y perspectivas*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez Chiapas.

FAVRE, Henry (1992), *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, INI, Antrop. Soc. 69, México D. F.

GARCÍA de León, Antonio (2002), *Resistencia y utopía*, Ediciones Era, México, D. F.

GEERTZ, Clifford (1994), “Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”, en Clifford Geertz (1994), *Conocimiento local*, Paidós Básica, Barcelona, España. Pp. 73-92.

GÓMEZ K’ulub Manuel, *et al* (2010), *Kajwaltik ordenanza de la Colonia de 1674*, CELALI-CONECULTA Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

GUITERAS Holmes, Calixta (1961), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tsotsil*, Fondo de Cultura Económica, México.

GUZMÁN Arias, Isaac (2012), *Misioneros al Servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas*. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

HARAWAY J., Donna (1995), “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en Haraway J., Donna (1995), *Ciencia, ciborgs y mujeres la reinvencción de la naturaleza*, Ediciones Cátedra Universtat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid España. Pp. 313-346.

HARVEY, Neil (2000), *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. Ed Era, México D. F.

HENRÍQUEZ, Edmundo (2000), “Usos, costumbres y pluralismo en los Altos de Chiapas”, en Viqueira, Juan Pedro Willibald Sonnleitner (Coord.) (2000), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*. CIESAS, COLMEX, IFE, México, D. F. Pp. 29-60.

HERNÁNDEZ, Aída (2003), *La invención del indio en la etnografía chiapaneca. Repensar la etnografía desde la antropología dialógica*. Anuario de Estudios Indígenas IX, IEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Pp. 455-488.

HOLLAND, William (1989), *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, INI-CONECULTA, México D. F.

HUIXTÁN, Memorias municipales. *El cambio estructural en Chiapas: Avances y perspectivas*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1988.

INEGI (1997), *División territorial del estado de Chiapas de 1810-1995*. Aguascalientes, México.

KÖHLER, Ulrich (1975), *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, INI, México D. F.

KÖHLER, Ulrich (1982), *Estructura y funcionamiento de la administración comunal en Chalchihuitán*, en *América Indígena* III, Vol. XLIII, Núm. 1, enero-febrero de 1982. Pp. 117-145.

KÖHLER, Ulrich (Coord.) (2007), *Santa Catarina Pantelhó*, UNICACH, colección Selva Negra, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

KORSBAEK, Leif (1996), *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, D. F.

KRAUZE, Enrique (1999), *El profeta de los indios*, en *Letras Libres*, núm. 1, enero de 1999, pp. 10-18 y 86-95.

LAGARDE, Marcela (2005), *El cautiverio de las mujeres: madres. Monjas, putas, presas y locas*, Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, México D. F.

LANDA, Diego (1986), *La relación de las cosas de Yucatán*, Editorial Porrúa, México D. F.

LAUGHLIN, Robert (1983), *Ba'ye'l soltaro vul ta Chamula 1524*, Subsecretaría de Cultura y Educación, Cultura de los indios Mayas A. C. SCLC, México.

LAUGHLIN, Robert (1993), *Los tzotziles*, en Víctor Manuel Esponda Jimeno (comp.) (1993), "La población indígena de Chiapas", Gobierno del Estado, Instituto Chiapaneco de la Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

LAUGHLIN, Robert (2009), *Mol cholobil k'op ta sotzleb*, San Tzi Bajom Cultura de los indios mayas A. C, Maya Educational Foundation, South Woodstock, USA.

LE BOT, Yvon y Subcomandante Marcos (1997), *El sueño zapatista*, Plaza Janés, México D. F.

LENKERSDORF, Gudrun (2001), *Repúblicas de indios*, IIF, CEM, UNAM, México, D. F.

LENKERSDORF, Gudrun (2004), “La resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Ed.), “*Chiapas los rumbos de otra historia*”, UNAM, CIESAS, México D. F. pp. 71-87.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1986), “Cuando el mito se convierte en historia”, en Claude Lévi-Strauss (1986), *Mito y Significado*, Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Buenos Aires, Argentina. Prólogo y notas de Héctor Arruabarrena. Pp. 65-75.

LEYVA, Xóchitl Solano (2004), “Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas”, en Viqueira Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (Ed.) (2004), *Chiapas los rumbos de otra historia*, IIF-UNAM, CIESAS, México D. F. Pp. 375-406.

LINS Ribeiro, Gustavo (2004), “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica”, en Mauricio Boivin, *et al* (2004), *Constructores de Otredad*, Editorial Antropofagia, Buenos Aires, Argentina. Pp. 194-198.

LOMELÍ González, Arturo (2002), *Los servidores de nuestros pueblos*, CELALI, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

LOMELÍ González, Arturo (2009), *Maestros y poder en los pueblos indios de los Altos de Chiapas*, Secretaría de Educación del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez Chiapas.

LOMELÍ, González (1999), “Pueblos indios y autonomías zapatistas”, en Burguete, Araceli (coord.) (1999), *México: experiencias de autonomía indígena*, Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Centro de Capacitación Para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CECADEPI-RAP), Pp. 234-260.

LÓPEZ Austin, Alfredo (1976), *El fundamento mágico-religioso del poder*, Estudios de Cultura Náhuatl, Núm. 12, 1976, México, D. F. Pp. 197-240.

LÓPEZ Austin, Alfredo (2001), “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.) (2001), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA-FCE, México, D. F. Pp. 47-65

MEDINA, Andrés (1983), *Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México*, en Nueva Antropología, Vol. V, No. 20, México, D. F. Pp. 5-29.

MEDINA, Andrés (1984), *Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas y la antropología culturalista*, en Anales de Antropología, IIA-UNAM, Vol. 21. No. 1, México D. F. Pp. 79-101.

MILLER, Frank Charles (1959), *Social structure and medical change in a Mexican Indian community*. Tesis doctoral, Harvard University, Cambridge, Massachusetts. Fotocopiado.

MILLER, Frank Charles (1965), *Cultural change as Decision-Making: A Tzotzil example*. In *Ethnology*, Vol. 4, No. 1 (Jan., 1965), pp. 53-65.

MOGUEL, Viveros, Manuel Roberto Parra Vázquez (1998), “Los ladinos rurales de Huixtán y Oxchuc: un caso de involución social”, en María Eugenia Reyes, Reyna Moguel, Gemma Van der Haar (Coords.) (1998), *Espacios disputados. Transformaciones rurales en Chiapas*, Departamento de Relaciones Sociales y Humanidades UAM-Xochimilco. División de sistemas de producción ECOSUR, México, D. F.

MONTEMAYOR, Carlos (coord.) (2007), *Diccionario del Náhuatl en el español de México*, Gobierno del Distrito Federal, UNAM, México, D. F.

MORQUECHO Escamilla, Gaspar (1992), *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de los Altos de Chiapas*. Tesis de licenciatura en Antropología Social, FCS-UNACH. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

MOSCOSO Pastrana, Prudencio (1987), *El pinedismo en Chiapas 1916-1920*, Patronato fray Bartolomé de Las Casas A. C. SCLC, México.

NASH, June (1993), *Bajo la Mirada de los antepasados*, INI, México D. F.

OCHIAI, Kazoyasu (1985), *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles. Chiapas, México*, Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

ORTIZ Herrera, Rocío (2005), “Indios principales, ayuntamientos indios y representaciones de la iglesia católica en las tierras altas de Chiapas. 1824-1869”, en Olivera, Mercedes y Dolores Palomo (coords.) (2005), *Chiapas de la independencia a la revolución*, CIESAS, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, México D. F. pp. 141-162.

PALOMO, Dolores (2005), *Autoridades y cofradías en los pueblos tzeltales de Chiapas, siglo XIX, ideas para un análisis*, en pp. 117-138, en Olivera, Mercedes y Dolores Palomo (coords.) (2005), “Chiapas de la independencia a la revolución”, CIESAS, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, México D. F.

PALOMO, Dolores (2007), “Enredos y sutilezas del derecho” en defensa de los bienes comunes. *La hacienda de San Pedro Pedernal de Huixtán Chiapas, 1790-1865*, en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, Año 2007, Núm. 3.

PALOMO, Dolores (2009), *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos del XVI al XIX)*, Publicaciones La Casa Chata, CIESAS, México D. F.

PANIAGUA Mijangos, Jorge Gustavo (2008), *De los pueblos indios a la ficción antropológica: los sistemas de cargos en la etnografía de los Altos de Chiapas*, Revista pueblo y Fronteras Digital, Núm. 5, Junio-Noviembre, UNAM, México. Pp. 1-37.

PATRICIA Pérez Moreno (2007), *Lo'hil k'in: conflictos étnicos y luchas actuales en Bachajón, Chiapas*. Tesis en Sociología, FCS-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

PEDRERO Nieto, Gloria (2009), *La nueva estructura agraria de Chiapas 1853-1910*. Tesis doctoral, UAM-I, México D. F.

PINEDA, Olivia (1993), *Caciques culturales (El caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*, Altres Costa-Amic, Puebla, México.

PITARCH Ramón, Pedro (2004), "Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Editores) (2004 [1994]), *Chiapas los rumbos de otra historia*, CIESAS-UNAM, México, D. F. pp. 237-250.

POHLENZ, Juan (1985), "La conformación de la frontera entre México y Guatemala. El caso de Nuevo Huixtán en la Selva Chiapaneca". En Fábregas, Andrés, Juan Pohlenz y Mariano Báez (1985), *La formación histórica de la frontera sur*, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 124, SEP, México D. F. Pp. 23-130.

PONCE, Patricia y Mariano Baez (1988), *Relatos de vida: historia, etnografía y novela*, en *Christus tecnología y Ciencias Humanas*, Año LIII, No- 616, Junio de 1988, Pp. 21-25.

POZAS, Arciniega Ricardo (1979), *Juan Pérez Jolote*, FCE, México.

POZAS, Arciniega, Ricardo (1987), *Chamula*, Vols. I y II, INI, México.

PROKOSCH, Eric (1973), *Gobierno indios "tradicionales" en los altos de Chiapas*, Estudio de Cultura Maya, Vol. IX. UNAM, México D. F. Pp. 151-159.

QUINTANA, Pedro y Mario González (1993), *Afinidad fitogeográfica y papel sucesional de la flora leñosa de los bosques de pino-encino de los Altos de Chiapas, México*. Acata Botánica Mexicana, Abril, Núm. 021, Instituto de Ecología A. C. Pátzcuaro México, pp. 43-57.

RENATO, Rosaldo (2000), *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Ediciones Abya Yala, Ecuador, Quito.

REYES Ramos, María Eugenia (1992), *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1988*, UNAM, México D. F.

REYES Ramos, María Eugenia (2002), *Conflicto agrario en Chiapas: 1934-1964*. UAM, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

ROBERT, Ricard (1996), *La conquista espiritual de México*, FCE, México.

ROMANO Delgado, Agustín (2002), *Historia evaluativa del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil*, Vol. I, INI, México, D. F.

RUS Jan & Robert Wasserstrom (1981), *Evangelization and political control: the SIL in México*, in Soren Hvalkof & Peter Aaby (Ed.) (1981), "Is god an american? An anthropological perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of linguistic", International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA), Denmark.

RUS, Jan (1983), *Antropología social en Los Altos de Chiapas. Historia y bibliografía*. En Textual. Análisis del medio rural, vol. 4, núm. 13, pp. 98-106. Universidad Autónoma de Chapingo, México.

RUS, Jan (2004a), *¿Guerra de castas según quién? indios y ladinos en los sucesos de 1869*, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Editores) (2004 [1994]), "Chiapas los rumbos de otra historia", CIESAS-UNAM, México, D. F. pp. 145-175.

RUS, Jan (2004b), *Revoluciones contenidas: los indígenas y la lucha por los Altos de Chiapas, 1910-1925*, Revista Memoria, Año 25, núm. 46, enero-diciembre de 2004. Pp. 57-85.

RUS, Jan (2004c), *La comunidad revolucionaria institucional: La subversión del gobierno indígena, en los Altos de Chiapas, 1936-1968*, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Editores) (2004 [1994]), "Chiapas los rumbos de otra historia", CIESAS-UNAM, México, D. F. pp. 251-278.

RUS, Jan (2010), *Un relectura de la etnografía tzotzil: la antropología y la política en los Altos de Chiapas, 1955-2000*, Anuario CESMECA-UNICACH 2008, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. Pp. 337-370

RUS, Jan y Robert Wasserstrom (1980), "Civil-religious hierarchies in central Chiapas: A critical perspective", *American ethnologist*. Vol. 7, no. 3, Agosto 1980 pp. 466-478. [Versión consultada JAN Rus y Robert Wasserstrom (2008), *Jerarquías civiles y religiosas en Chiapas central: Una perspectiva crítica*, Ediciones pirata, SCLC, México, traducción de Sandra Cañas Cuevas].

SALMERÓN, Francisco (1964), *Huixtán: su plaza ceremonial*, en “La palabra y el hombre”, UV. Abril-junio de 1964. Xalapa, Veracruz, México.

SÁNCHEZ Álvarez, Miguel (1997), *Jok’osik una comunidad en transición*, Gobierno del estado de Chiapas, CONACULTA, CELALI, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

SÁNCHEZ Álvarez, Miguel (2005), *Sistemas y tecnología de producción agrícola en Huixtán, Chiapas*, CELALI, CONECULTA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

SÁNCHEZ Álvarez, Miguel (2012), *Territorio y culturas en Huixtán, Chiapas*, UNICH-INALI, SCLC, México.

TANCK, Dorothy, *et al* (2005), *Atlas ilustrado de los pueblos indios Nueva España, 1800*. COLMEX, CDI, El Colegio Mexicano A. C. Fomento a las Culturas Banamex, Editorial Sestante, México, D. F.

TAX, Sol (1996), “Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala (1937)”, en Korsbaek, Leif (1996), *Introducción al Sistema de Cargos*, Universidad Autónoma de Estado de México, D. F. 1996. Pp. 87-111.

THOMPSON, Eric (2004), *Historia y religión de los mayas, siglo XXI*, México.

VALADÉZ, Ana (2007), “Refrescando viejas cuitas en la otrora Ciudad Real”, en Andrés Barreda y Enrique Ortiz (coords.) (2007), *Defensa y gestión comunitaria del agua en el campo y la ciudad Testimonios y diálogos sobre el metabolismo irracional del agua en México*, Editorial Ítaca, Coalición Internacional para el Hábitat, Oficina de Coordinación Regional para América Latina (HIC-AL), Centro de Análisis Social, Información y Formación Popular, A. C. México, DF. Pp. 66-69.

VILLA Rojas, Alfonso (1990), *Etnografía tzeltal de Chiapas, modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Gobierno de Estado de Chiapas, México D. F.

VIQUEIRA, Juan Pedro (1999), *El lento, aunque inexorable, desmembramiento del señorío e Zinacantán*, en ANUARIO 1998, CESMECA-UNICACH, págs. 312-342.

VIQUEIRA, Juan Pedro (2004a), *Chiapas y sus regiones*, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Editores) (2004 [1994]), “Chiapas los rumbos de otra historia”, CIESAS-UNAM, México, Pp. 19-40.

VIQUEIRA, Juan Pedro (2004b), *Las causas de la rebelión india: Chiapas 1712*, en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Editores) (2004), “Chiapas los rumbos de otra historia”, CIESAS-UNAM, México, Pp. 103-145.

VOGT, Evon (Ed.) (1980), *Los Zinacantecos*, INI, México D. F.

WASHBROOK, Sarah (s/f), *Modernizing the state or re-enforcing tradition? Indian communities and political centralization in rural Chiapas, 1876-1914*. Consultado en Febrero de 2013 en: <http://www.yale.edu/agrarianstudies/colloppapers/14washbrook.pdf>

WASSERSTROM, Robert (1989), *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México D. F.

WOLF, Eric (1972), *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Ediciones Era, México D. F.

WOLF, Eric (1977), “Una tipología del campesinado latinoamericano”, en Eric Wolf (1977), *Tipos de campesinado latinoamericano: una discusión preliminar*, Ediciones nueva Visión, Bueno Aires, 1977.

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo de la Parroquia de San Miguel Arcángel (AP SMA)

Archivo del Registro Civil Municipal de Huixtán (AR CMH)

Archivo de la Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (ACDI).

Archivo Fotográfico de la Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (AFCID).

Archivo Fotográfico Vicente Kramsky (AFVK).

DIARIOS

La Jornada (Circulación nacional-México)

El Universal (Circulación nacional-México)

NTR Noticias (Circulación estatal-Zacatecas)

Cuarto Poder (Circulación estatal-Chiapas)

El Tiempo (Circulación Local-San Cristóbal de Las Casas)

DIARIOS DE CAMPO: 2008, 2011 y 2012.

LISTA DE ENTREVISTADAS/OS CON BASE EN LAS CITAS REALIZADAS

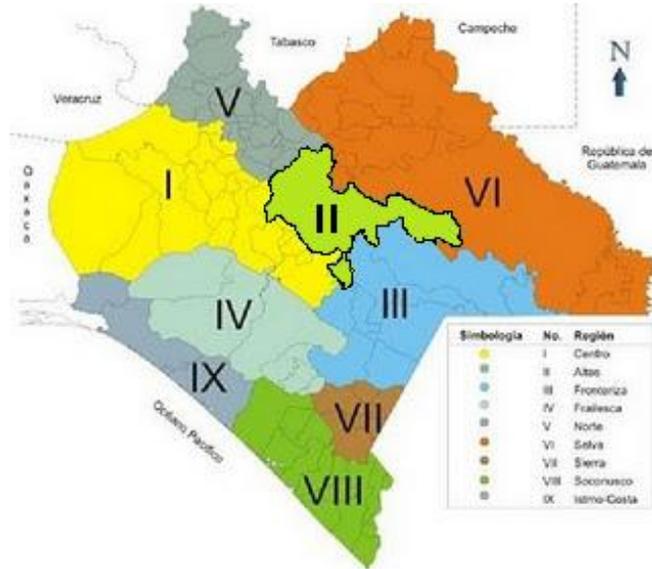
1. Antonia Pérez García, 85 años, Barrio San Sebastián, Huixtán, Chiapas, Agosto de 2008 (+).

2. Alonso Ton Pérez, 77 años, Barrio de San Sebastián, Huixtán, Chiapas, febrero y marzo de 2012.

3. Antonio Trejo Trujillo, 88 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.
4. Cándido Díaz Pérez, 4to. Regidor propietario por el PRD. Carmen *Yalchuch*, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.
5. David Gómez Díaz, Barrio La Pila, Huixtán, Chiapas, julio de 2008.
6. Diego Álvarez Vázquez, 82 años, Lázaro Cárdenas (*Chilil*) Huixtán, Chiapas, abril de 2012.
7. Ernesto Nájera, 60 años, Huixtán, Chiapas, febrero y marzo de 2012.
8. Eusebia Trejo Sánchez, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.
9. Guillermo Nolasco, 74 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.
10. Lucia Huacash Sántiz, 75 años, Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas, Julio de 2008 y diciembre de 2011.
11. Lucia Martínez Hernández, 82 años, Barrio de San Sebastián, Huixtán, Julio de 2008.
12. Manuel Bolom Moshán, 88 años, Barrio de San Sebastián, Huixtán, Julio de 2008 (+).
13. Manuel Martín Icó, 48 años, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, septiembre y diciembre de 2011.
14. Manuel Moshán, 65 años, Barrio de San Sebastián, Huixtán, Chiapas, febrero y marzo de 2012.
15. Marco Antonio Cruz Ok'il, 27 años, La Era, Huixtán, Chiapas, Febrero de 2012.
16. María de la Luz Trejo Liévano, 78 años, Huixtán, Chiapas, Marzo de 2012.
17. María Pérez Huacash, 48 años, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Septiembre de 2011.
18. Miguel Ángel Martínez Ramíro, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.
19. Miguel Martínez Pérez, 77 años, Los Ranchos, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.
20. Miguel Ok'il, 55 años, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Enero de 2012.
21. Moisés Liévano, 67 años, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.
22. Nicolás Cruz Sántiz, 92 años, *Ya'alk'uk*, Huixtán, Chiapas, Agosto de 2008.
23. Nicolás Martínez Argüello, 34 años, Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas, Julio de 2008.

24. Nicolás Martínez Gómez, 79 años, Julio de 2008, Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas.
25. Nicolás Moshán Ton, 83 años, Lázaro Cárdenas (*Chilil*), Huixtán, Chiapas, abril de 2012.
26. Pablo Ton, 30 años, Barrio San Sebastián, Huixtán, Chiapas, febrero, marzo y septiembre de 2012.
27. Pedro García Ch'ixna, 76 años, Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas, Septiembre de 2008 (+).
28. Pedro García Huacash, 65 años, San Andrés Puerto Rico, Huixtán, Chiapas, febrero y marzo de 2012.
29. Pedro Huacash Moshán (ex presidente municipal de Huixtán, 1974-1976), 88 años, *Ch'en P'il*, Huixtán, Chiapas, septiembre de 2008 (+).
30. Pedro Pérez Huacash, 57 años, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, julio de 2008.
31. Pomposo Trejo Torres, 74 años, Huixtán, Chiapas, Febrero de 2012.
32. Rogelio Trejo Álvarez, 83 años, Huixtán, Chiapas, febrero y marzo de 2012 (+).
33. Sebastián Bolom Pale, Presidente del Comité directivo municipal del PRI, Huixtán, Chiapas, febrero de 2012.
34. Sebastián Moshán Gómez, 77 años, Adolfo López Mateos, Huixtán, Chiapas, Julio de 2008.
35. Sofía Gómez Huacash, Regidora plurinominal PRI (2010-2012), Huixtán, Chiapas, marzo de 2012.
36. Venancio Hernández, 52 años, Río Florido, Huixtán, Chiapas, marzo de 2012.

ANEXOS



FUENTE: SEGOB (2008).

ANEXO FOTOGRÁFICO



FOTO 1. MANUEL MARTÍN. Ancianos principales, autoridades municipales y comunitarias durante la fiesta de San Sebastián Mártir, Barrio de San Sebastián, Huixtán, Chiapas. Enero 20 de 2012.



FOTO 2. MANUEL MARTÍN. Autoridades municipales junto a San Sebastián Mártir, 20 de enero de 2013.



FOTO 3. MANUEL MARTÍN. Autoridades municipales, ancianos principales y *ch'uy k'aaletik* durante el *k'exeltik* el 1 de octubre de 2012.



FOTO 4. MANUEL MARTÍN. Autoridades municipales y ancianos principales compartiendo el *piarol* (ronda de *pox*) frente al edificio municipal. 29 de septiembre de 2013.



FOTO 5. MANUEL MARTÍN. Presidente municipal electo junto al primer y segundo Regidores en las oficinas del PRD municipal, solicitando a los ancianos principales su compañía para la ceremonia del *k'exeltik*. 1 Octubre de 2012.



FOTO 6. MANUEL MARTÍN. *Tanchaketik* (glúteos encalados) y *Mol potsetik* (viejos peludos). Personajes para la celebración del carnaval en Huixtán. 19 de febrero de 2012.



FOTO 7. MANUEL MARTÍN. Ancianos principales en la fiesta del santo patrono San Miguel Arcángel, 29 de septiembre de 2013.



Foto 8. MANUEL MARTÍN. Ancianos principales en la fiesta del santo patrono San Miguel Arcángel, 29 de septiembre de 2013.



FOTO 9. MANUEL MARTÍN. Presidente Municipal junto a la imagen de San Miguel Arcángel durante la procesión de éste. 29 de septiembre de 2013.



FOTO 10. MANUEL MARTÍN. Músicos tradicionales (antes *xakixtanetik*) huixtecos del barrio La Pila tocando en las oficinas del PRD municipal previo al *k'exeltik*, 1 de octubre de 2012.



FOTO 11. MANUEL MARTÍN. Ancianos principales, *ch'uy k'aaletik* y presidentes municipales (entrante y saliente) durante la ceremonia del *k'exeltik*, 1 de octubre de 2012.



FOTO 12. ©VICENTE KRAMSKY. Antiguo Ayuntamiento Regional. En la imagen se observa al *Sba Alkalte* (Primer Alcalde), *schibal Alkalte* (Segundo Alcalde), *Peserente* (Presidente Municipal) flanqueados por los *Principaletik* (Ancianos Principales). Medios de 1960. Archivo Fotográfico Vicente Kramsky.



Foto 13. © JULIO DE LA FUENTE. Ancianos Principales y autoridades comunitarias en el ejido Lázaro Cárdenas (*Chilil*), 1954. Acervo Fototeca Nacho López, CDI.



Foto 14. MANUEL MARTÍN. Ancianos Principales, Músicos Tradicionales y Autoridades Comunitarias en *Tsemen Ton*, barrio La Pila, 3 Mayo de 2012.



FOTO 15. ©VICENTE KRAMSKY. Mujer tsotsil. En la imagen se observa el rodete (peinado) que la identifica como una esposa auxiliar de los cargueros religiosos. Medios de 1960. Archivo Fotográfico Vicente Kramsky.



Foto 16. ©VICENTE KRAMSKY. *Jpas abteletik* (cargueros religiosos). En la imagen se observa a un *Kapitan* (Capitán, derecha) y a un *Alperes* (Alférez, izquierda). Archivo fotográfico Vicente Kramsky. Sin fecha.



FOTO 17. ©RAMÓN JIMÉNEZ, “Jinetes”. Huixtán, Chiapas, 1978. En la imagen se observa un *Kapitan* (Capitán, indumentaria blanca), dos *Alperes* (Alféreces, indumentaria roja) y dos jóvenes *Mayoletik* (Mayores/policías). Acervo Fototeca Nacho López, CDI.



FOTO 18. ANÓNIMO. Fotografía enviada al Presidente Lázaro Cárdenas de los trabajos realizados en el Palacio Municipal de Huixtán, 1935. AGN, L. C. exp. 365, foto 609/194. Tomado de Reyes (2002: 99).

Huixtán: Municipio del estado de Chiapas

LA CONFORMACIÓN MUNICIPAL DE HUIXTÁN, CHIAPAS				
FECHA	DECRETO	DESCRIPCIÓN	CABECERA MUNICIPAL	CATEGORÍA POLÍTICA
12 de septiembre de 1824	Acta de la junta provisional de Chiapa en que se hizo la declaración de la reunión de la Provincia a la República Mexicana	Huixtán es un Partido de la provincia de Chiapa.	Huixtán	
22 de noviembre de 1825	Constitución Política del Estado de Chiapas	Huixtán unido a Ocosingo forman un Partido del estado de Chiapas.	Huixtán	
4 de septiembre de 1837	Decreto de la misma fecha	Huixtán es cabecera del partido de Huixtán, del distrito del Centro.	Huixtán	Pueblo (en 1841)
11 de diciembre de 1882	Decreto no. 14.	Huixtán es una municipalidad del departamento de San Cristóbal.	Huixtán	Pueblo
5 de febrero de 1921	Constitución Política del Estado de Chiapas.	Huixtán no se menciona como municipio.	Huixtán	Pueblo

23 de noviembre de 1922	Decreto no. 6.	Huistán es un municipio de tercera categoría.	Huistán	Pueblo
14 de marzo de 1923	Ley del Municipio Libre del Estado de Chiapas.	Huistán continúa como municipio de tercera categoría.	Huistán	Pueblo
28 de febrero de 1930	Constitución Política del Estado de Chiapas.	Huistán Municipio Libre del estado de Chiapas.	Huistán	Pueblo
26 de noviembre de 1934	Constitución Política del estado de Chiapas.	Huistán continúa como municipio del estado de Chiapas.	Huistán	Pueblo
8 de marzo de 1944	Decreto no. 51.	Huistán se eleva a municipio de segunda categoría.	Huistán	Pueblo
22 de marzo de 1944	Decreto no. 53.	Huistán continúa como municipio del estado de Chiapas.	Huistán	Pueblo
10 de marzo de 1951	Constitución Política del Estado de Chiapas.	Huixtán continúa como municipio del estado de Chiapas.	Huixtán	Pueblo
1970		Se reconoce y titula los bienes comunales del municipio de Huixtán.	Huixtán	Pueblo

16 de septiembre de 1981	Decreto no. 130.	Huixtán continua como municipio del estado de Chiapas	Huixtán	Pueblo
31 de diciembre de 1988	Decreto de la misma fecha.	Huixtán continua como municipio del estado de Chiapas	Huixtán	Pueblo
1983		Para efectos del sistema de planeación, se les ubica dentro de la región II Altos.	Huixtán	Pueblo
15 de octubre de 1990	Constitución Política del estado de Chiapas.	Huixtán continúa como municipio del estado de Chiapas.	Huixtán	Pueblo
6 de febrero de 1991	Decreto un. 18.	Huixtán continúa como municipio del estado de Chiapas.	Huixtán	Pueblo
Junio de 1995	Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas.	Huixtán continúa como municipio del estado de Chiapas.	Huixtán	Pueblo

Fuente: INEGI (1997), *División territorial del estados de Chiapas de 1810-1995*. Aguascalientes, México. Pp. 150-151.

PRESIDENTES MUNICIPALES DEL MUNICIPIO DE HUIXTÁN, CHIAPAS.

Presidente Municipal	Periodo de Gobierno
Galo Liévano	1925
Nestorfio Aguilar	1916
Rodolfo Trejo Escobar	1926
José R. Verdugo	1929
Belisario Liévano	1931
Primitivo Blanco	1932
Cristóbal Cruz	1933
Primitivo Blanco	1934
Adolfo López M.	1935
Héctor Flores	1936
Arturo Trejo	1937
Pedro Álvarez Guet/Pedro Huet Gómez	1938
Pedro Gómez	1939
Manuel Culej	1940
Pedro Cruz	1941
Pedro Gómez	1942
Alfonso Vázquez	1943
Manuel Vázquez	1944
Juan Moshán	1945-1946
Alonso Vázquez	1947-1948
Pedro Álvarez	1949-1950
Alonso Vázquez	1951-1952
Manuel Hernández V.	1953-1955
Sebastián Bolón	1956-1958
Manuel Álvarez Chishna	1959-1961
Sebastián Gómez Huacash	1962-1964
Antonio Gómez Moshán	1965-1967

Alfonso Sánchez Martín	1968-1970
Pedro Huet Pale	1971-1973
Pedro Huacash Moshán	1974-1976
Alonso Guadalupe Vázquez Huet	1977-1979
Pedro García Martínez	1980-1982
Antonio Gómez Huacash	1983-1985
Feliciano Muñoz Hernández	1986-1988
Nicolás González García	1989-1991
Antonio Díaz López	1992-1995
Nicolás Lorenzo Álvarez Martínez	1996-1998
Samuel Hernández Pérez	1998-2000
Nicolás Martínez Gómez	2000-2001
Javier Martínez Vargas	2001-2004
Manuel Álvarez Martínez	2004-2007
Ignacio Álvarez	2007-2010
Carlos Pérez López	2010-2012
Waldo Martín Pérez Bautista	2012-2015

Fuente: Elaboración del autor sobre la base de Archivo del Registro Civil Municipal de Huixtán y la Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Éste último Consultado en diciembre de 2013 en:

<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM07chiapas/municipios/07038a.html>.

YOTOL K'AK'AL (ANTIGUO CALENDARIO AGRÍCOLA)

<i>Bats'ul</i>	15 de enero- 3 de febrero
<i>Sisak</i>	4 de febrero- 23 de febrero
<i>Ch'ayk'in</i>	24 de febrero-28 de febrero
<i>Muk'ta Sak</i>	1 de marzo-20 de marzo
<i>Mok'</i>	21 de marzo-9 de abril
<i>O'lal Ti'</i>	10 de abril-29 de abril
<i>Ulol</i>	30 de abril-19 de mayo
<i>Ok'in Ajval</i>	20 de mayo- 8 de junio

<i>Uch</i>	9 de junio-28 de junio
<i>Elech</i>	29 de junio-18 de junio
<i>Nichik'in</i>	19 de julio-7 de Agosto
<i>Sba Vinkil</i>	8 de agosto-27 de agosto
<i>Xchibal Vinkil</i>	28 de agosto-16 de septiembre
<i>Yoxibal Vinkil</i>	17 de septiembre-6 de octubre
<i>Xchanibal Vinkil</i>	7 de octubre-26 de octubre
<i>Pom</i>	27 de octubre-15 de noviembre
<i>Yaxk'in</i>	16 de noviembre-5 de diciembre
<i>Mux</i>	6 de diciembre-25 de diciembre
<i>Ts'unl</i>	26 de diciembre-14 de enero

Fuente: Trabajo de campo (2008-2012), Calixta Guiteras (1961) y Ulrich Köhler (2007).

SANTOS Y FIESTAS RELIGIOSAS DEL MUNICIPIO DE HUIXTÁN		
No. De Celebración en el Ciclo Anual de fiestas	Fecha	Patrono o lugar
4	20 de Enero	<i>jTotik Martín</i> (San Sebastián Mártir)
5	3 de Mayo	<i>Lok'em O'</i> (Manantial La Pila), <i>Tan Vits</i> (Cerro de Cal) y Santa Cruz
6	4 de Mayo,	<i>Mulino Xchey</i> (Manantial)
7	8 de Mayo	<i>San Miguelito</i>
8	15 de Mayo	<i>jTotik San Isigre</i> (San Isidro), <i>jMetik María Luz</i> (Nuestra señora María Luz)*
9	Febrero, Marzo o Abril (Sin fechas fijas)	<i>jTotik Maxtro</i> , <i>jTotik San jMabel</i> , <i>jTotik Miserikortia</i> , <i>jTotik Jexukristo o Santo Entierro</i> (Semana Santa). <i>Tajimol k'in</i> , <i>loka k'in</i> , <i>Sk'in Tiose</i> (Carnaval)
10	30 de Junio	<i>jTotik Petul</i> (San Pedro)

1	17 de septiembre	<i>Lajumbail, Tsemen Ton, Oxib Krus</i> (Fin del ciclo de lluvias e inicio del ciclo de las celebraciones religiosas anuales)
2	29 de Septiembre	<i>jTotik Anjel</i> (San Miguel Arcángel)
3	12 de Diciembre	<i>jMetik Valalupe</i> (Virgen de Guadalupe)

Fuente: Trabajo de campo 2008-2012.

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

CCT-T	Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CFE	Comisión Federal de Electricidad
CIOAC	Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
CNC	Confederación Nacional Campesina
CNDH	Comisión Nacional de los Derechos Humanos
CNPA	Coordinadora Nacional Plan de Ayala
DASCIPI	Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena
DGEEMI	Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (Food and Agriculture Organization of the United Nations)
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INI	Instituto Nacional Indigenista
JBG	Juntas de Buen Gobierno
MAREZ	Municipio Autónomo Rebelde Zapatista
OCEZ	Organización Campesina Emiliano Zapata
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMS	Organización Mundial de la Salud
ORIACH	Organización Indígena de los Altos de Chiapas
PAN	Partido Acción Nacional
PANAL	Partido Nueva Alianza
PMS	Partido Mexicano Socialista
PNR	Partido Nacional Revolucionario
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional

PRM	Partido de la Revolución Mexicana
PROCAMPO	Programa de apoyos directos al Campo
PRODESCH	Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas
PVEM	Partido Verde Ecologista de México
RAPZ	Región Autónoma Pluriétnica Zapatista
STI	Sindicato de Trabajadores Indígenas
SUBSAI	Subsecretaría de Asuntos Indígenas
TLC-AN	Tratado de Libre Comercio de América de Norte
TEPJF	Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (United Nations Children's Fund)