

Los Altos de Teopisca, Chiapas. Las nuevas identidades de los expulsados por motivos religiosos

*Gabriela Patricia Robledo Hernández**

*Jorge Luis Cruz Burguete***

RESUMEN

El ejercicio del poder y la expulsión de familias protestantes indígenas de Chiapas es tema obligado en el estudio de las identidades y el cambio social en la región. Entre 1997 y 1998, en los parajes de Betania y Nuevo Zinacantán, en Los Altos de Teopisca, Chiapas, se aplicó una encuesta al 16 % de su población, y se realizaron entrevistas con informantes clave. Betania tenía 520 familias, y Nuevo Zinacantán 52. Los resultados muestran que el 65.8% provenía de San Juan Chamula, mientras que el 20% llegó de San Cristóbal, y el resto salió de parajes de Teopisca, Zinacantán, Huixtán, Chenalhó y Tenejapa. En Nuevo Zinacantán el 60% provenía de expulsiones de Zinacantán, y un 40% del municipio de San Cristóbal.

Considerando este proceso, estudiamos la trayectoria de las comunidades, haciendo un recuento histórico desde los años setenta, en el cual empieza la crisis de la comunidad tradicional que desembocará en las expulsiones de población evangélica, luego vendría la recomposición de las comunidades y la reconstrucción de sus identidades étnicas y religiosas. PALABRAS CLAVE: identidades sociales, migraciones indígenas, procesos sociorreligiosos, comunidades, frontera sur de México.

RESUMEN

The exercise of power and the expulsion of Protestant indigenous families from Chiapas is an obligatory topic in the study of identities and social change in the region. Between 1997 and 1998, a survey of 16 percent of the population of the hamlets of Betania and Nuevo Zinacantán in the Teopisca Highlands, Chiapas, was done, with interviews of key informants. Betania had 520 families and Nuevo Zinacantán, 52. The survey showed that 65.8 percent came from San Juan Chamula, 20 percent from San Cristóbal, and the rest from villages in Teopisca, Zinacantán, Huixtán, Chenalhó and Tenejapa. In Nuevo Zinacantán, 60 percent had been expelled from Zinacantán and 40 percent from the municipality of San Cristóbal.

Taking this process into consideration, we studied the communities' trajectories historically since the 1970s, when the crisis of the traditional community began that would end up in the expulsion of the Evangelical population; later, the communities would go through a recomposition and reconstruct their ethnic and religious identities.

KEY WORDS: social identities, indigenous migrations, socio-religious processes, communities, Mexico's southern border.

* Profesora investigadora del CIESAS Unidad Sureste, Carretera a Chamula km 35, Barrio San Martín, CP. 29247, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Correo electrónico: grobledo@ciesassureste.edu.mx

** Investigador titular de El Colegio de la Frontera Sur, Carretera Panamericana y Periférico Sur s/n, Col. María Auxiliadora, CP. 29290, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Correo electrónico: jrcruz@slc.ecosur.mx



i) INTRODUCCIÓN

DE LAS CINCO entidades federativas del Estado mexicano que conforman la frontera sur, el estado de Chiapas es la región fronteriza por excelencia. Formó parte de un extenso territorio dominado por los mayas, dentro del área mesoamericana, compartiendo fronteras culturales, ricos ecosistemas y lúdicas maneras de coexistencia sociocultural.¹

Durante la fase colonial (1528-1821), Chiapas sería considerado como el extremo norte del Reino de Guatemala, colindando con provincias gobernadas desde la Nueva España. Es a partir de 1824 que se anexa a la República mexicana y pasa a formar parte de la federación, constituyendo el estado más sureño de todo el país. El historiador Jan De Vos (1994), interpreta este aislamiento como la causa principal de una “incontenible tendencia hacia la autonomía”, que prevaleció en Chiapas durante los últimos años del siglo XVIII. Sin embargo, esta tendencia autonómica ha cobrado realidad jurídica desde el 19 de julio del 2001 con la reforma constitucional para los derechos y la cultura indígenas.²

¹ Andrés Fábregas (1991) indica que la región maya se extendía hasta el Golfo de Fonseca en la región suroeste de los lagos de Nicaragua, y hasta el actual Golfo de Nicoya en Costa Rica.

² Es decir, después de la propuesta de San Andrés Larrainzar, producto de las mesas de trabajo y de las negociaciones del EZLN y el gobierno de Ernesto Zedillo (1994-2000), y que luego retomara el gobierno de Vicente Fox, el Senado de la República emitió una nueva “Ley indígena” que provocó una reacción de los pueblos indios de México organizados en el Congreso Nacional Indígena, generando 330 controversias constitucionales que la han rechazado. Recientemente, la Suprema Corte de Justicia de la Nación consideró que no procedían dichas controversias. En suma, los derechos y la cultura indígena han sido desplazados a segundo término.

De esta forma, los chiapanecos siempre hemos permanecido en los márgenes de los reinos o países que nos han gobernado, lo cual debe ser la causa principal de ese “sentimiento de lejanía”, marginalidad y diferenciación del contexto nacional. Este proceso ha generado una frágil identificación nacional en tiempos de paz, pero la fuerza de la violencia —y la presencia del conflicto permanente— hacen que en momentos coyunturales resurja impetuoso el “sentimiento de mexicanidad chiapaneca” o “el sentimiento chiapaneco ante la mexicanidad”.

Otra fase de la frontera surge entre 1822 y 1949, con la instalación de las fincas cafetaleras y las monterías, que explotaron las maderas preciosas de la Selva Lacandona (De Vos, 1988). Hacia 1882 México y Guatemala firman un tratado definitivo de límites, estableciendo la línea divisoria de ambos países, y poco después, el 15 de diciembre de 1883, el gobierno de Porfirio Díaz decreta la ley de colonización de los terrenos nacionales.

A partir de esa época los movimientos de población en la frontera son muy significativos, su ímpetu estará asociado al crecimiento y expansión de las plantaciones cafetaleras y a la correspondiente demanda de mano de obra de trabajadores indígenas, tanto de los Altos de Chiapas como de las aldeas guatemaltecas del Occidente y de los Altos Cuchumatanes.

El penúltimo periodo de reafirmación de la frontera corresponde a la aplicación de la Reforma Agraria, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, cuyas políticas tendieron a fijar a la población en la línea fronteriza, liberar a la fuerza de trabajo baldía y mediar las relaciones de poder local con los finqueros, principalmente con los propietarios de plantaciones alemanas. Este proceso de colonización inducida desembocaría en el incremento de colonos en la región, pues la frontera agrícola se iba extendiendo al interior de la Selva Lacandona, a través de la fundación de nuevas colonias con migrantes de diversa procedencia.

Pese a ello, la franja fronteriza había permanecido relativamente incomunicada en el transcurso del siglo XX, aun cuando permitía la convivencia cultural y económica de la escasa población migratoria. Pero al finalizar la década de 1970 el área se convulsionó violentamente, gracias a las políticas guatemaltecas de “tierra arrasada”, durante los gobiernos de los generales Lucas García y Efraín Ríos Montt.

El impacto que recibió la frontera sur corresponde al último periodo de redefinición de los linderos nacionales, y podemos circunscribirlo a partir de las dos décadas del fin del siglo pasado, siendo la fase de mayor crisis entre 1978 y 1983. Es entonces cuando el éxodo guatemalteco se incrementa hasta llegar a 80 mil refugiados en Chiapas. En esos momentos, abandonar las aldeas y cruzar la frontera significaba salvar la vida, pues los indígenas eran masacrados por el ejército y por las despiadadas ejecuciones de los kaibiles.³ Años después, ya en el exilio, estos indígenas refugiados se percatarían de su origen, y cobrarían conciencia de su nacionalidad.

Junto con los problemas externos, de exiliados y migrantes, de límites fronterizos y conflictos interculturales, de la guerra indígena y al margen de la nación mexicana, Chiapas ha tenido que convivir con profundas rupturas sociales en su interior, como las expulsiones y desplazamientos por motivos religiosos o políticos en las comunidades indígenas, asociados a problemas del desarrollo y la pobreza.

El más reciente proceso de transformación social en Chiapas inició con el gobierno de Luis Echeverría Álvarez en México, y con Manuel Velasco Suárez en Chiapas (1970-1976). Este periodo se caracteriza por la fortaleza del Estado mexicano hacia el exterior y por la voluntad política de modernizar a Chiapas, pues estaban en su apogeo los procesos revolucionarios en Centroamérica y El Caribe, y el gobierno federal tuvo que asumir una postura frente a las distintas fuerzas políticas y militares que se desenvolvían justo al otro lado de su frontera sur, a la vez de procurar evitar cualquier “contagio” de las “guerrillas” con los diversos grupos étnicos y pueblos mexicanos asentados en la franja fronteriza.

Al inicio de la década, se sientan las bases para el “desarrollo” del sureste de México. En Chiapas, esto equivaldría a generar los grandes cambios hacia la “modernización”, entre los que sobresalen las inversiones en infraestructura eléctrica y extracción de petróleo, las construcciones de “caminos de mano de obra” y la extracción de maderas preciosas; todo ello ha servido para ensanchar la brecha entre la riqueza natural y la pobreza social en la región. A la par, se fueron

³ Los kaibiles fueron soldados de élite del ejército guatemalteco, entrenados para poder sobrevivir en la selva sin más protección que sus habilidades y dureza de carácter. Tristemente famosos por su trato despiadado contra toda la población que se resistiera a las dictaduras militares.

incrementando inconformidades y demandas sociales, principalmente agrarias, a las que se respondió con el encarcelamiento o desaparición de los líderes, o con políticas de “desarrollo regional”, en el mejor de los casos.

Dentro de los programas sociales, varios sectores quedaron integrados a los proyectos de modernización.⁴ Algunos grupos fueron asimilados en las grandes construcciones de las presas que forman parte del complejo hidroeléctrico del río Grijalva; otros más fueron desplazados hacia la selva, donde fundaron nuevas colonias y contribuyeron a la tala inmoderada de árboles, así como a la introducción de ganado y café. Un grupo más diversificado buscó acomodo en las ciudades, empleándose en el comercio, la industria de la construcción o la burocracia.

Los recursos crediticios del Estado fueron orientados hacia la población rural marginada, pero siempre y cuando se inscribieran dentro del proyecto modernizador: La inversión pública jugó un papel de equilibrista entre los lineamientos federales, las demandas y presiones de los distintos grupos de poder en el agro y la emergencia de los movimientos campesinos. Las relaciones de poder y fuerza se manifestaron como “campesinado conflictivo”, “estructuras caciquiles” o “equipo de gobierno”, pero también se diluían entre las dos últimas para promover las “nuevas reformas políticas” y negociar con los primeros.

Es en estos tiempos que se acuña la frase: “Todo en Chiapas es México”. El gobernador Velasco Suárez impulsaba férreamente un proyecto de integración “intensivo” al modelo de desarrollo nacional. Así, las riquezas “escondidas” fueron redescubiertas y se abrieron las arcas del Estado para el desarrollo pleno de Chiapas conforme a la vida nacional.⁵ No se escatimaron ni recursos ni discursos, pero antes que nada se sistematizó la explotación de las riquezas naturales –ahora

⁴ Con el gobierno de Manuel Velasco Suárez (1970-1976) surgen: el Programa de Desarrollo Socioeconómico de los Altos de Chiapas (PRODESCH) con una cobertura de 26 municipios, en un área de 7,443 km², dirigido especialmente a promover el bienestar social de la población indígena, con la participación de agencias internacionales, y la coordinación de acciones de gobierno del estado con agencias federales; el Fondo Nacional de Fomento Artesanal (FONART); la Compañía Industrial Forestal Lacandona, (COFOLOASA), el Convenio de Confianza Municipal (CODECOM) y la Coordinación General del Plan Nacional de Grupos Marginados y Zonas Deprimidas (COPLAMAR). Todos estos programas significaron una gran derrama de recursos económicos en el campo.

⁵ La plenitud de la vida nacional que se vive en Chiapas, oscila entre la miseria de la vida indígena y campesina rural y la opulencia de los grupos de poder (político, caciquil, comercial y clientelar). A mayor modernización mayor extracción de recursos naturales y mayor

ya al servicio de la nación—; se explotaron los bosques y la selva, y se industrializó la madera. Se construyeron carreteras, se ampliaron los pastizales para la ganadería y se extendieron los campos agrícolas a partir de los nuevos sistemas de riego. Además, se construyeron gigantes bodegas y creció la burocracia agraria, destinada a la administración, control y “buen funcionamiento” de los planes y programas de desarrollo.

Si bien desde finales de la década de los años sesenta se iniciaron las construcciones de Centrales Hidroeléctricas, en los setenta y ochenta se integran al despegue de la modernización las presas Netzahualcoyotl o Malpaso, Dr. Belisario Domínguez o La Angostura y la Ing. Manuel Moreno Torres o Chicoasén, concluyendo con esta última (1974-1980), la cual ocupó a más de 10,000 hombres que trabajaban en tres turnos durante todos los días del año. Esta situación hizo aumentar el consumo local y regional, las rentas, la construcción de la vivienda, el crecimiento de las ciudades, la apertura de prostíbulos y el incremento del consumo de alcohol y drogas (Cruz, 2000).

En esta época, también, desaparecieron muchos poblados bajo las aguas de las presas, en tanto se fundaron otros en sus márgenes, con población diversa, compuesta por nativos y migrantes, indígenas y mestizos. Crecieron las ciudades y la inmigración, tanto como el costo de la vida. Surgieron los cinturones de miseria, escaseó la vivienda, y los servicios urbanos fueron cada vez más insuficientes y caros. De la noche a la mañana empezaron a aparecer campamentos de “paracaidistas” en las principales ciudades, luego vinieron los conflictos entre colonos y la “orientación” hacia los intereses de los partidos políticos. Los acuerdos, sin embargo, no lograron abatir el hacinamiento, mucho menos el deterioro ecológico de las zonas urbanas, puesto que los servicios fueron rebasados con mucho por la afluencia de migrantes y desplazados.⁶

En el campo, se agudizaron las demandas de tierra, tanto por las expropiaciones en la construcción de las centrales hidroeléctricas como

fragilidad y fugacidad del bienestar social. Es decir, los vaivenes de la política sexenal prefiguran el equilibrio entre las necesidades populares, la posibilidad real de los estallidos sociales y los paliativos gubernamentales, permeados en distintos niveles y con diferentes fuerzas por las redes locales del poder (Cruz, 1988).

⁶ En la Ciudad de Tuxtla Gutiérrez, la capital chiapaneca, se incrementa el deterioro ecológico por estos años. Los ríos Sabinal y San Roque, con sus afluentes de El Zapotal en el sur y el Potinaspac en el norte, fueron secándose hasta convertirse en verdaderas cloacas que

por la inmigración interregional. Se intensificaron las rencillas entre comuneros, ejidatarios, aparceros y baldíos contra caciques y latifundistas, o ganaderos recién formados. Es en esta coyuntura política cuando el Estado reconstruyó alianzas con organizaciones campesinas (como la Coordinadora Campesina Independiente o los Consejos Agrarios), que permitieron el enfrentamiento y desplazamiento de algunos cacicazgos que se oponían o entorpecían la “modernización” de la entidad. Esa modernización implicaba abrir grandes extensiones de tierra a la ganadería, a la cafecultura y a los cultivos comerciales.

Por su parte, los campesinos radicalizados por las declaraciones “populistas” del gobierno, y por su propio fortalecimiento organizativo, siguieron avanzando en sus demandas y en las tomas de tierras; pero también vieron incrementarse las medidas represivas y los traslados masivos hacia nuevos lugares en la selva y la frontera. Estos procesos de expulsión de población indígena y campesina, junto con los desplazamientos poblacionales de la región de Los Altos por motivos “religiosos”, muestran las circunstancias en que se avanza hacia las fronteras agrícolas y hacia la conformación de nuevos asentamientos étnicos.

Los resultados de este periodo han sido: la ocupación de finqueros y rancheros de las mejores tierras para la ganadería (con consecuentes desalojos del campesinado tradicional); la existencia de 82,000 jornaleros agrícolas sin estabilidad laboral que trabajaban en las fincas; la construcción de centrales hidroeléctricas que inundaron 10,500 hectáreas de tierras fértiles⁷ (Tarrío de Fernández, 1978: 81-84); las expulsiones, desplazamientos y liquidaciones de un amplio sector laboral que se fue acomodando lejos de los vasos de las presas y de sus tierras; más la desocupación de 20,000 trabajadores que quedaron a la deriva después de concluidas las obras, conforman en estos años los contin-

enrarecían el ambiente ciudadano en pleno centro de la capital. Es hasta 1986 cuando se desasolva el cauce de esos pestilentes canales, otrora parques de recreo, pozas y chapoteaderos naturales donde solían descansar los tuxtlecos los fines de semana. Hoy, las únicas aguas que por ahí corren son las corrientes de las lluvias, uniéndose a los drenajes poco antes de desembocar al Río Grijalva. Y, como se han agotado los bosques que impedían la llegada impetuosa de las aguas pluviales a los arroyos que fueron convertidos en drenajes en el centro de la capital, en la época de lluvias de 1995, 1996 y 1997 esas aguas arrasaron con grandes cantidades de basura y lodo, llenando el área norte hasta el primer cuadro de la ciudad. Hoy en día, los arroyos arrastran hasta el Río Grijalva 250 toneladas de basura diariamente.

⁷ Departamento de Informática de la Comisión Federal de Electricidad, Chiapas, enero de 1987.

gentes que alimentaron las migraciones de campesinos hacia la selva y la frontera, en busca de tierras y nuevas expectativas de vida.

La última fase de reacomodación de las relaciones sociales, previas a la sublevación indígena de 1994, que ha provocado el desgarramiento del tejido social en Chiapas, se caracterizó por las condiciones de pobreza absoluta y relativa en que se encuentra un alto porcentaje de su población, históricamente desfavorecida. En este contexto, los niños no tienen acceso a la educación y muchos de ellos se verán obligados a entrar en el mercado de trabajo. Esta premisa básica concuerda con el contexto socioeconómico de Chiapas, pues el 16.47% de la población de 6 a 14 años no asiste a la escuela y sólo un 16.05% de la población mayor de 15 años tiene acceso a la educación media superior y superior. Además, hay que considerar que el nivel socioeconómico de la tercera parte de la población tiene como ingreso menos de un salario mínimo.

Los grandes reacomodos de población, la colonización de la selva y el incremento de la migración, más la dispersión y desocupación de esa fuerza de trabajo, ha violentado la estructura agraria en varias regiones de la entidad, desintegró comunidades tradicionales y recompuso nuevos espacios para la fundación de pueblos con familias migrantes, expulsadas y desplazadas.

Otros cambios recientes en la geografía chiapaneca, que tenemos que padecer no tanto por los rezagos sino por la emergencia de la globalización, es el carácter consumista y materialista que convierte a los individuos en mercancías, produciéndose faltas de respeto entre familias y colectividades. Los procesos de globalización han exacerbado esta tendencia ya presente de por sí en la sociedad capitalista, que se agrava en condiciones de conflicto social, como el que ha estado presente en el área centroamericana y en las regiones indígenas de Chiapas. Es decir, el cambio “valórico”, que otorga mayor prioridad a los objetos materiales más que a las personas, baja autoestima, pérdida de respeto a la autoridad familiar y acuciante necesidad de consumo.

También la existencia de sectores sociales marginados por su pertenencia étnica o nacionalidad, y cuya clasificación en la escala social los hace particularmente vulnerables, es otro factor que aparece contundente en el otrora tradicional territorio étnico maya. Nos encontramos todavía con una numerosa población indígena que sigue estando sujeta a relaciones de dominio colonial en las regiones donde habita, y que muy recientemente ha roto con sus vínculos de servidumbre agraria. A esto se añade la presencia de población migrante centroamericana,

en su mayoría guatemalteca, salvadoreña y hondureña, que buscando nuevas formas de sobrevivir se interna en territorio mexicano con la esperanza de llegar a los Estados Unidos de Norteamérica.⁸ Su condición migratoria ilegal los obliga a aceptar salarios muy bajos y condiciones laborales extremas, además de ser presa fácil del pillaje y la prostitución.

Por si ello fuera poco, como un criterio construido por la subjetividad social, sobrevive la falta de estima hacia la mujer, muchas veces establecida desde parámetros culturales, a partir de los cuales es considerada como una propiedad, negándole el derecho de expresarse. Este desequilibrio en términos de poder se agrava con las desventajas económicas. En Chiapas, esto se refleja en las condiciones de vida de muchas mujeres indígenas quienes son obligadas a casarse según la voluntad del jefe de familia. Niñas que han cumplido alrededor de 12 años o incluso menos, empiezan a ser ofrecidas por su padre, quien busca deshacerse de una boca más que mantener.⁹

Esta situación se ha venido complejizando en la región fronteriza, tanto por la intensificación de la colonización de la selva como por las presiones demográficas del éxodo guatemalteco, la migración interna e internacional, el desmantelamiento del financiamiento agropecuario y el desempleo. Adicionalmente hay que considerar que la migración rural-urbana entraña la pérdida del entorno familiar, la falta de conocimientos de un nuevo medio y la necesidad de sobrevivir. Este tipo de migración se ha exacerbado notablemente en las últimas décadas en algunas ciudades de Chiapas, debido a la ruptura interna de las

⁸ Entre 1994 y 2001, 15 millones de campesinos abandonaron sus tierras, es decir, uno de cada seis campesinos migró. Los que han quedado han tenido que verse en la necesidad de cambiar sus tradicionales formas de subsistencia y arruinando el germoplasma del maíz criollo tradicional, gracias a las importaciones que de este producto se hacen a Estados Unidos y que se han venido incrementado de 1993 a 1999, haciendo caer el precio del maíz en un 46.2%. Además, entre 1994 y el 2000 la inversión del gobierno federal al campo cayó en un 90% cuando la población campesina en el país asciende al 39%. Por último hay que considerar que el *nc* había previsto liberar el precio del maíz en 15 años, a partir de 1994, pero el gobierno de Ernesto Zedillo lo hizo en dos (“Public Citizen”, citado en *La Jornada*, 27 de junio de 2001).

⁹ En su diario de campo, durante el mes de marzo de 2002, Carlos Uriel Del Carpio documenta: “Las mujeres en esta localidad son objeto de venta, [Alguien] me dice que la suya le costó tres mil pesos y no se la dieron hasta que hubo cubierto dicha cantidad. También gusta decir constantemente a su sobrina de 9 años, de nombre [Bella], que ya está buena para “dar yumbo”, expresión que equivale a “buena para el matrimonio”, en alusión a que durante la pedida se toman refrescos tamaño familiar, conocidos como “yumbo”. La edad para el matrimonio se marca por la habilidad para hacer tortillas; cuando una niña aprende a hacer tortillas está lista, por lo que la edad es variable, en algunas llega muy pronto y en otras hasta los 15 o 16 años”.

comunidades, producto de las expulsiones por motivos religiosos y por los conflictos políticos y militares.

También hay que puntualizar que la llegada de los soldados ha removido las economías locales, y muchas veces se convierte ésta en sucedánea de los servicios que demanda el ejército: básicamente alimentación, lavado de ropa y sexo. Por su parte, los líderes de las comunidades indígenas cercanas a las bases militares en Chiapas han denunciado una y otra vez el problema de la prostitución que ha derivado de la llegada de los militares a sus comunidades.

En Chiapas, durante las dos últimas décadas, se incrementaron e intensificaron los movimientos poblacionales: Comitán y Las Margaritas en la región fronteriza (pero también Ocosingo) son claros ejemplos de los desplazamientos por la guerra; Betania y Nuevo Zinacantán en los Altos de Teopisca, forman parte de los 22 parajes de expulsados por motivos religiosos, desde finales de la década de los años setenta hasta nuestros días (Cruz y Robledo, 2001a y 2001b). Tuxtla Gutiérrez y la comunidad tzeltal de Tierra Colorada constituyen dos experiencias de migración económica desde 1974 a la fecha; y Monte Sinahí y Rafael Cal y Mayor son parte de las 32 comunidades situadas en la región fronteriza de Chimalapa, en el seno de fuertes conflictos provocados por la colonización y la apropiación del territorio.

Por su parte, la región de Los Altos de Chiapas y la microrregión de Los Altos de Teopisca también resienten ese proceso modernizador, de urbanización violenta y de incremento migratorio indígena, irrumpen en el escenario del cambio social por la vía de los desplazamientos socio-religiosos, y tiene su propia historia.

Y es que la región fronteriza del sur de México, en Chiapas, no es un área inamovible, ni puede concebirse como frontera límite (*border*) ni como frontera frente (*fronteir*), sino como espacio de convergencias interculturales y resultado de las relaciones que la constituyen. Así, dependiendo de la naturaleza y complejidad de las relaciones sociales, podemos acercarnos al conocimiento de la riqueza cultural de los pueblos mayas, a partir de establecer conexiones entre la acción social, las formas de racionalidad indígena y los conflictos interétnicos, entre los que destacan el poder y la religión, que determina las nuevas identidades de los expulsados por motivos religiosos (véanse mapas anexos al final).

ii) LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

En Chiapas, la investigación social que aborda el tema de la religión ha tenido un destacado impulso desde principios de la década de los ochenta. Esta inquietud académica probablemente se deba a la expansión de grupos religiosos denominados “protestantes” entre las comunidades indígenas, que se ha visto incrementada con mayor notoriedad desde las últimas tres décadas.

Entre los principales trabajos, que combinan la etnicidad con el impacto del cambio religioso, destacan: i) los que exploran las relaciones entre religión y política (Bastian, 1997; Garma, 1984), ii) otros más que estudian los efectos del cambio religioso en los estilos de vida, evocando las ideas desarrolladas por Max Weber con referencia a la ética económica y la fe religiosa (Clawson, 1976); iii) también existen investigaciones que resaltan la importancia de las identidades sociales, como categoría explicativa del tipo de relación que establecen las minorías religiosas con el resto de la sociedad, mayoritariamente católica (Garma, 1997; Hernández, 1994).

Estrada (1992, 1995) y García (1997) estudian cómo entre las comunidades indígenas han surgido contundentes los nuevos actores sociales que impulsan los cambios de profesión religiosa; Casillas (1989), López (1992), Pérez (1998) y Robledo (1997) han estudiado las adscripciones religiosas desde las teorías del conflicto social y como alianzas políticas en las estructuras de poder regional, y Cruz (1989) analiza la prevalencia de la cosmogonía maya a pesar de la diversidad religiosa, como componente del cambio social en la región fronteriza entre Chiapas y Guatemala.

Otros más han investigado la religión como factor de resistencia de la identidad indígena (Hernández, 1994), o han centrado su atención en la estructuración de las identidades étnicas, donde la variable del cambio religioso aparece sólo como una estrategia más para el fortalecimiento de la cohesión comunitaria y del *ethos* maya (Cruz, 1998; Cruz y Robledo, 2000).

Los trabajos pioneros sobre religión y etnicidad han tenido como área de observación e información el municipio de Chamula, en la región de Los Altos, por ser el lugar donde se dieron las primeras expulsiones aludiendo a motivos de disidencia religiosa. Pero hay que considerar también que en Chiapas, desde la década de los años cua-

renta, una de las áreas privilegiadas por la investigación social ha sido esta región. Y esto no es fortuito, pues este territorio cuenta con una alta proporción de población indígena que alcanza el 83.78% (INEGI, 2000). Probablemente, el reciente incremento de la tasa de población nativa esté asociado a una estrategia sin precedentes de la reproducción social, donde los grupos étnicos la utilizan a manera de resistencia cultural, reproduciendo sus linajes y estructuras de parentesco en un territorio que se abre cada vez más, y que anteriormente estaba vedado para los indígenas.¹⁰

En esta área se ha desarrollado una compleja dinámica sociocultural, en donde la dualidad indio/ladino permeó las relaciones sociales desde la Colonia. Si bien, las expresiones de violencia en el campo chiapaneco se recrudecieron desde la década de 1970, es a partir de la sublevación de 1994 que las relaciones de poder y fuerza entre etnias, grupos, organizaciones y comunidades se han redefinido. Es decir, se necesitaron 24 años para la maduración de la más reciente fase de sublevación indígena. Esta efervescencia de múltiples identidades ha dado lugar a una revitalización de la identidad indígena, que se manifiesta con la emergencia de conflictos, la obsolescencia de los tradicionales actores sociales, la insuficiencia de acuerdos, y la constante amenaza de la violencia.

III) ACCIÓN SOCIAL INDÍGENA E IDENTIDADES

Estudiar las identidades religiosas de los grupos étnicos implica intentar trascender los estudios culturalistas.¹¹ Es decir, comprender la reconformación de las identidades étnicas como fenómeno inmerso en la dinámica de la estructura social, más que en la especificidad interna de los procesos comunitarios.

¹⁰ Si algo ha favorecido la globalización, ha sido: i) que con el movimiento indígena de 1994 se enterara prácticamente todo el mundo de las condiciones sociales prevaletentes en Chiapas; ii) que al abrirse los mercados también se abrieron los espacios de lucha social que han sido ampliamente aprovechados por las comunidades indígenas organizadas; iii) que con la cancelación de oportunidades de vida en el campo, la no rentabilidad del trabajo agrícola y el incremento de los flujos migratorios hacia el centro y norte del país, también se distensionara la presión demográfica sobre los recursos naturales, pues cada vez hay menos campesinos en el campo chiapaneco.

¹¹ Estos estudios se han caracterizado por ser muy generales. Conciben a la cultura como la esencia del sistema, o lo “superorgánico” de las relaciones sociales, evitando hacer operativo

Para no caer en esas tendencias, estableceré algunos principios: los indígenas cambian, los indígenas no son lo que fueron y los indígenas no son lo que “deberían ser” (según las políticas indigenistas). Es decir, el “ente” indígena se diferencia de su “deber” indígena, y éste a su vez se diferencia de su “devenir” indígena.

Nuestra concepción parte de la comprensión entre la práctica étnica y las teorías que se hacen sobre ella. Así, toda reflexión sobre las acciones sociales étnicas estará referida a las categorías de “fin y medio”.¹² En este sentido, las identidades étnicas presuponen la existencia de ciertos medios para alcanzar ciertos fines, los cuales pueden considerarse como: la adecuación de formas de resistencia (medios) para la preservación de las comunidades como unidades sociales distintas del conjunto social (fines), que confluyen en la diferenciación (medios-fines) para la sobrevivencia (fines últimos).

Estas acciones individuales y colectivas van siendo probadas mediante cortes evaluativos por la comunidad, a fin de ir “midiendo” la efectividad de la acción, permitiendo, además, ir acoplando experiencias milenarias –vigentes en el imaginario indígena– y experiencias recientes en el proceso de reconfiguración de las identidades.¹³

Si consideramos de esta manera los fines étnicos, convendría evaluar –para comprender y explicar– si las conciencias deseadas (y acciones racionalizadas e intencionalmente referidas a fines) corresponden a los deseos de su acción, es decir, un sentido mentado y subjetivo inherente a la acción social.¹⁴

el análisis concreto. Los antropólogos culturalistas pecan de un excesivo empiricismo, propio del positivismo norteamericano.

¹² Nos referimos a la obra de Max Weber, en especial a los trabajos publicados en *Economía y Sociedad* (1983), y a los ensayos: “La objetividad del conocimiento en las ciencias y política sociales”, publicado en 1904, y “El sentido de la libertad de la valoración en las ciencias sociológicas y económicas” de 1917. Ambos contenidos en *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (1988).

¹³ Por supuesto que la vida social se ha diversificado hasta constituirse en lo global, excluyendo la posibilidad de existencia cultural “racionalmente pura”, es decir, “En casi cualquier toma de posición importante de los hombres concretos, las esferas de valores se entrecruzan y enlazan. La superficialidad de la ‘existencia cotidiana’, en el sentido más propio de la palabra, consiste precisamente en que el hombre inmerso en ella no toma conciencia –ni quiere hacerlo– de esta mezcla, condicionada en parte psicológicamente y en parte pragmáticamente, de valores irreconciliables...” (Weber, 1990: 238).

¹⁴ Cuando Weber hace referencia al concepto “comprensión”, señala varios tipos: “1, comprensión actual de sentido mentado en una acción... (racional, actual, de pensamientos o irracional, actual, de efectos o racional, actual, de acciones)– pero también: 2, la comprensión explicativa... (racional por motivos..., afectiva, y en este sentido, irracional)... Todas éstas representan conexiones de sentido comprensibles de la acción. ‘Explicar’ significa, de esta

De ser así, interesaría conocer la disposición del sujeto indígena por intercambiar, relacionar, sintetizar, reestructurar o sacrificar ciertos valores para obtener el fin último de su diferenciación-preservación. Puede suceder, sin embargo, que la “ausencia” de su acción sobre determinadas acciones exteriores tenga como fin el mismo objetivo de la sobrevivencia.

Por ello, pretender conocer las diversas formas de la acción étnica es también llegar a saber lo que “potencialmente” puede hacer—o lograr hacer—esa acción. En todo caso, lo que el sujeto étnico quiere o pretende lograr y, por lo tanto, lo que proyecta actuando con arreglo a fines, aun cuando los medios se expresen en formas de pasividad, conteniéndose temporalmente, resistiendo la adversidad y sopesando las acciones antes de desembocar en el conflicto.¹⁵

Así, al identificar a las acciones del sujeto, partimos de sus expresiones concretas en un contexto determinado, para analizarlas y relacionarlas con el sentido de su acción. Pero también, como existen diferentes tipos de acciones de los diferentes sujetos, cabe la siguiente aclaración: aludimos a todas aquellas acciones subjetivas que tiendan a la orientación social, y no a las acciones que se refieran a las diversas actitudes del sujeto, puesto que “La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros [...] No toda clase de acción—e incluso la acción externa— es social” (Weber, 1983: 18).

A ello se debe que el concepto de identidad que aquí utilizaremos estará delimitado por las distintas formas de expresión subjetiva, y aun cuando sea concebido como síntesis de la diversidad social aquí sólo se entenderá como elemento integrador de la acción social étnica. Es decir, el concepto de identidad étnica se recreará por la transformación que ocurre en el tiempo, y en relación con las distintas expresiones sociales, culturales, económicas y políticas que se manifiestan en los espacios sociales—reales y simbólicos— de la vida indígena. Es justamente aquí, en el estudio de los cambios de profesión religiosa y reestructuración

manera, para la ciencia que se ocupa del sentido de la acción, algo así como: captación de la conexión de sentido en que se incluye una acción, ya comprendida de modo actual, a tenor de su sentido ‘subjetivamente mentado’” (Weber, 1983: 8-9).

¹⁵ “El conflicto está siempre presente, y sus consecuencias son a menudo tanto más importantes cuanto menos se lo advierte, cuanto más adopta la forma de una pasividad indiferente o cómoda, de un quimérico autoengaño, o, incluso, se cumple mediante ‘selección’. La ‘paz’ no significa otra cosa que un desplazamiento de las formas, los protagonistas o los objetos de la lucha, o bien, finalmente, de los chances de selección” (Weber, 1990: 247).

de identidades colectivas, donde cobra relevancia la sociología comprensiva de Max Weber.

Además, concebir a la identidad étnica como una forma de la subjetividad social, nos permite arribar a la categoría dinámica en la que se recrean los espacios sociales, y donde se expresan las acciones “con sentido empírico mentado por los partícipes” (Weber, 1983) a la vez que nos ayuda a trascender las concepciones deterministas y estáticas de las identidades étnicas.

Podemos comprender, entonces, que a distintos momentos históricos corresponden distintas formas de identidad: en algunos momentos —específicos y coyunturales— los movimientos sociales brindan la posibilidad del resurgimiento de actores sociales que se consideraban enterrados, o donde las identidades de éstos se pensaban agotadas. Cómo conectarlas si no es a través del análisis de las coyunturas en que se reconstruyen las subjetividades sociales, y aparecen los proyectos colectivos.¹⁶

De tal forma que tendremos que reconocer que las identidades étnicas existen a diferentes escalas, al igual que los cambios sociales: desde el nivel individual y familiar, pasando por la dimensión de lo microsocioal hasta el nivel nacional. En este sentido, el escenario propicio para estudiar identidades colectivas es un área de gran intensidad intercultural, donde convergen diversas fronteras: ecológicas, sociales, culturales, económicas y religiosas, es decir: Los Altos de Teopisca, en el estado de Chiapas.

Así, cada concepto y categoría de acción social y conducta identitaria podrá ser construido en el contexto espacial de lo real y lo simbólico de las comunidades étnicas, y en los tiempos específicos en que se relacionan los cambios sociales nacionales con las dinámicas regionales, y hasta locales. Las identidades colectivas parecen no tener los mismos tiempos de duración y expresión que los procesos sociales globales. Por su parte, las racionalidades étnicas no son las mismas en los distintos procesos temporales de transformación social, ni responden de igual

¹⁶ Es en situaciones de conflicto donde resurgen con mayor nitidez las identidades, y donde el punto de recurrencia suele ser la tradición. Habermas menciona que “[...] generar una distancia reflexiva respecto a nuestra propia tradición, [sentimos] una necesidad frente a la terrorífica ambivalencia a las tradiciones que han configurado nuestra propia identidad. Pero nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto” (Habermas, 1991: 121).

forma en los diversos espacios en que orienta su acción (racional e irracional), variando según las coyunturas políticas y socioculturales de la época.

Además, la identidad étnica es un concepto propicio para delimitar el área de estudio y determinar la función locativa de la acción social: Como proceso de construcción subjetiva se inscribe en lo simbólico: ¿quién soy?, ¿por qué soy así? o ¿cuál es mi interés? Pero como proceso de la orientación de las acciones del sujeto, se expresa en lo concreto real: ¿dónde estamos y qué hacemos?, ¿con quiénes convivimos?, ¿cuáles son nuestros compromisos y hasta qué punto estamos dispuestos a cumplirlos?, y ¿por qué actuamos así? Es aquí y ahora, con sujetos concretos, autoidentificados y heteroidentificados, autopercebidos y heteropercebidos por la diversidad social, donde podemos comprender los procesos de reconstrucción de las identidades colectivas.

Así ha sido el desarrollo histórico de la lógica de la unidad étnica entre los pueblos y las culturas de Chiapas. Como sabemos, en la década de los años cuarenta el culturalismo antropológico de las escuelas de Harvard y Chicago se interesó por estudiar a los indios tanto del altiplano guatemalteco como de Los Altos de Chiapas, pues suponían que era el mejor lugar para “observar a la sociedad indígena dentro de un marco virtualmente incontaminado y de elaborar paradigmas para aplicarlos y extenderlos a otras regiones y problemas” (Wasserstrom, 1989); ahora, es el momento de establecer relaciones entre las experiencias milenarias de los pueblos indios y sus experiencias recientes, a partir de los cambios socio-religiosos, circunscritos en el marco de los nuevos modelos económicos, culturales y políticos del mundo.

Por todo ello, tampoco hay que olvidar que, sustentándose en las teorías de las “regiones interculturales” o “regiones de refugio” de Gonzalo Aguirre Beltrán (1951), el Instituto Nacional Indigenista fundó su primer Centro Coordinador Indigenista en la región de Los Altos de Chiapas, cuyas oficinas fueron instaladas en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. El objetivo de la acción indigenista era promover “el desarrollo y la integración regionales”, a través del “cambio cultural inducido” (Aguirre, 1970).

Con estos antecedentes teórico-históricos, podemos afirmar que hemos vivido en el error, que después de 50 años de indigenismo esas políticas han estado equivocadas. Pero también deberemos cuestionarnos ¿qué tanto lo estaremos nosotros ahora, cuando suponemos que las comunidades indígenas de principios de milenio se desintegran por

serias tensiones sociales en su interior, cuando ante nuestra mirada se resquebrajan los sistemas organizativos fundados a partir de lo que hemos conocido como “sincretismo religioso”, y que las expulsiones por disidencias religiosas son la expresión de las relaciones de poder en la rígida estructura tradicional?, y ¿qué tan consistente serán nuestras hipótesis al suponer que la recomposición de la comunidad indígena no es sino una más de las estrategias de reproducción social y de recuperación del territorio étnico, donde se recrean linajes y estructuras de parentesco, y se reconstruyen identidades étnicas?

Hasta el presente, los resultados están a la vista: ni desarrollo, ni integración, ni cambio cultural, pero sí el fortalecimiento de la diferenciación, el crecimiento demográfico, el distanciamiento étnico de las instancias del gobierno y la falta de credibilidad sobre asuntos culturales, políticos y económicos.

Caracterizan al mundo indígena en Chiapas: la lógica de la unidad étnica frente a la lógica de la exclusión; la apertura violenta de espacios de poder indígena ante la cerrazón sistemática de la negación de su existencia; la reproducción social ampliada ante las políticas nacionales de control poblacional; la inserción, expansión y control de la comercialización en mercados de productos básicos, como cereales, frutas y legumbres, y al resto de la informalidad económica urbana, ante la apertura de los mercados nacionales e internacionales; la migración a las grandes ciudades del país y al extranjero, ante la cancelación de oportunidades de existencia en el campo y la no rentabilidad de las labores agrícolas; la participación religiosa- política- corporativa ante la disolución del partido de Estado y el debilitamiento de sus ramificaciones en las comunidades indígenas; la disidencia religiosa y recomposición de la comunalidad, ante las rupturas sociales internas y la crisis de la comunidad tradicional.

Con estas reflexiones hemos seguido la trayectoria de los “expulsados por motivos religiosos”, y nos encontramos con la microrregión de Los Altos de Teopisca, Chiapas, que presenta características óptimas para estudiar el fenómeno de la recomposición de la comunidad indígena y sus nuevas identidades colectivas.

Los Altos de Teopisca se ubica casi en el punto medio entre las ciudades de San Cristóbal de Las Casas y Teopisca. Sobre la carretera internacional panamericana, a 23 kilómetros partiendo de San Cristóbal, observamos un gigantesco corredor de 22 parajes de expulsados. Se trata de una moderna y pujante “ciudad” indígena, donde conviven

disidentes religiosos de diversas profesiones, hablantes de diferentes lenguas y provenientes de distintas comunidades y municipios. Dentro del conjunto de pequeñas aldeas, destacan Betania y Nuevo Zinacantán, por ser las localidades pioneras en la fundación de la “ciudad de expulsados por motivos religiosos”.

IV) LA RECOMPOSICIÓN DE LA COMUNALIDAD

A) EL ORIGEN

A finales de 1997, en los parajes de Betania y Nuevo Zinacantán, se aplicó una encuesta estratificada al 16.34% de su población. Betania contaba entonces con 520 familias, mientras que en Nuevo Zinacantán residían 52. De acuerdo con los resultados obtenidos en Betania, el 66% de los encuestados provenía del municipio de San Juan Chamula, mientras que un 20% era originario de parajes rurales del municipio de San Cristóbal y el resto había salido de parajes de Teopisca, Zinacantán, Huixtán, Chenalhó, y Tenejapa. En Nuevo Zinacantán, el 60% de la población encuestada provenía de parajes de Zinacantán, mientras que un 40% venía de parajes rurales del municipio de San Cristóbal.

CUADRO 1
MUNICIPIO DE ORIGEN DE LAS FAMILIAS MIGRANTES

Comunidad de origen	Fam.	%	Fam. N.	%
	Betania		Zinacan.	
Núm. familias provenientes de parajes de Chamula	56	65.8		
Núm. fam. provenientes de parajes de SCLC	17	20	6	40
Núm. fam. provenientes de parajes de Teopisca	3	3.5		
Núm. fam. proveniente de parajes de Zinacantán	2	2.3	9	60
Núm. fam. provenientes de parajes de Huixtán	2	2.3		
Núm. fam. provenientes de parajes de Chenalhó	2	2.3		
2 mujeres (esposas) del exterior (Acapulco, México)	2	2.3		
1 mujer viuda de chamula, originaria de Tenejapa	1			

Fuente: trabajo de campo, diciembre de 1997.

Como vemos, los habitantes de 2 de los 22 parajes provienen de 7 municipios de los Altos de Chiapas. Esta confluencia intercultural implica, además de compartir el territorio y los recursos, la convivencia de racionalidades distintas. Retomar los conceptos de cultura, valor y racionalidad de Max Weber (1926), nos ayudará a la comprensión de este interesante fenómeno.

En Weber la cultura misma es un concepto de valor, y la realidad empírica se convierte en cultura en la medida en que la relación de los sujetos con ella están determinados por una referencia a valores. Si los procesos culturales se transforman continuamente, entonces, la explicación científica de esos fenómenos culturales y sociales deberá dar cuenta de esa “construcción histórica del significado” (Weber, 1985).

Esto explicaría el por qué la existencia de las formas de organización tradicional indígena puedan convivir con procesos de modernización. Asimismo, las estructuras simbólicas de los distintos grupos religiosos no entran en contradicción. Más bien se producen empalmes culturales que permiten la convivencia colectiva.

Además, en Weber la cultura no está determinada por las formas materiales de existencia de los hombres como en Marx, sino que es la cultura quien genera las condiciones para el desarrollo de la racionalidad. Una racionalidad económica, como el capitalismo, es un conjunto de empresas ligadas: en el mercado, en la producción o el consumo, y es en el capitalismo donde se desarrolla “la organización racional capitalista del trabajo libre” (Weber, 1985: 17). Pero el capitalismo no es sólo producto de mecanismos económicos, sino función de un sistema de máximos de conducta que establecen “relaciones necesarias” con el plano económico, como una lógica de entendimiento donde no operan jerarquías de determinaciones ni relaciones causales universales.

Estas ideas ayudan a comprender la existencia de la diversidad religiosa en la región, pues la circularidad de las adscripciones religiosas atienden más a una “lógica de entendimiento” y de convivencia comunal que a las condiciones materiales de existencia de los indígenas.

En Weber el concepto de racionalidad es relativo –y es aquí donde resulta asombrosamente útil para el estudio de las acciones sociales indígenas en regiones de confluencia intercultural, como la microrregión de Los Altos de Teopisca–. En su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, señala: “Lo que es racional desde un punto de

vista puede muy bien ser irracional desde otro” (Weber, 1984). Es decir, la racionalidad está referida a valores particulares que pueden encontrar momentos de irracionalidad frente a otros, pues la racionalidad o irracionalidad no está en función de sí misma, sino en función de los valores de determinada cultura. Es esta visión pluralista y relativa de racionalidad la que ayuda a comprender el fenómeno de la convivencia (armónica o conflictiva) de racionalidades diferentes en espacios compartidos por la confluencia intercultural.

B) LOS MOTIVOS

Entre los expulsados chamulas la mayor frecuencia expulsora aparece en la década de los ochenta y tiende a disminuir en los noventa. En relación con los residentes de Betania que provienen del municipio de San Cristóbal, la oleada más importante de migrantes es originaria de Mitzitón, un paraje chamula que colinda con Betania. En Nuevo Zinacantán, donde la composición étnica es más homogénea, se distinguen claramente dos grupos de migrantes, uno proveniente de Zinacantán y otro de comunidades de San Cristóbal que salen a principios de la década de los noventa.

Al examinar los motivos que orillaron a las familias a salir de sus comunidades de origen, se encontró que el 62% de los habitantes de Betania había sido expulsado por motivos religiosos, 10% dijo haber salido en busca de tierra, 12% por otros motivos, y el resto por cuestiones de matrimonio o enfermedad, y sólo una familia por rumores de violaciones y despojos. En Nuevo Zinacantán el 60% dijo haber salido por motivos religiosos, 20% por miedo a los zapatistas (que corresponden a originarios de parajes del sur del municipio de San Cristóbal), y el 20% restante por otros motivos. Encontramos, pues, dos grandes grupos de conflictos que escindieron a las comunidades de origen: uno se refiere a la disidencia religiosa y el otro a la política, es decir, aquellos que declararon haber salido por miedo a los zapatistas.

El 54% de las familias encuestadas en Betania dijo haber sido expulsado por las autoridades, mientras que el resto declaró haber salido voluntariamente, aunque hay que entender que fueron presionados psicológicamente. En Nuevo Zinacantán, el 60% fue expulsado por las autoridades, mientras el 40% restante salió por propia voluntad, o en otras palabras, antes que los expulsaran o les quemaran sus casas.

En ambos lugares, Betania y Nuevo Zinacantán, el 60% llegó directamente a residir aquí al ser expulsados, mientras que el 40% vivió en otros lugares antes de establecerse en estos parajes, principalmente dijeron haber residido en San Cristóbal.

En la mayoría de los casos se habla de sentimientos de tristeza por dejar su tierra, sus animales, su casa y sus pertenencias, debido a que no se les permitió sacar nada. Los menos dicen que salieron contentos, a buscar una vida mejor.

Cuadro 2
Los motivos de la expulsión

Motivos de expulsión	Fam. Betania	%	Fam. N. Zinacan.	%
Familias expulsadas por motivos religiosos	53	62.35	9	60
Familias en busca de tierra	10	11.76		
Familias que salieron por matrimonio	2			
Familias que salieron por enfermedad	4			
Familias que salieron por rumores de violaciones y despojos	1			
Familias que salieron por otros motivos	12		3	20
Familias que salieron por miedo a los zapatistas			3	20
Imprecisiones	3			
Total	85		15	

Fuente: trabajo de campo, diciembre de 1997.

Varios han sido los motivos de esta intensa dinámica poblacional, pero el principal es el de la expulsión por disidencia religiosa, como lo señalaron más del 60% de las familias encuestadas. Esta situación indica que a cada movimiento de reestructuración del espacio regional corresponden derroches de energía, despliegue de fuerzas sociales que diseñan panoramas donde vastos sectores aparecen como fuera de lugar. Pero no es así, pues después del conflicto y la expulsión, sobreviene el proceso de reinstalación, donde se recompone la comunalidad y se erigen nuevos actores con capacidad de gestión y demandas sociales.

El problema central que han enfrentado y superado los expulsados no sólo es quedar al margen de la historia, donde hoy –nuevamente– la

historia es la “modernidad”, sino la angustia y el trauma que generan las expulsiones, haciendo de ella no un estigma sino una condición necesaria para el fortalecimiento de una identidad panregional, pues ser hermano, indígena y expulsado es la carta de aceptación a la gran ciudad indígena de Los Altos de Teopisca.

Nuevamente, en el marco del desarrollo nacional y de las relaciones globales, sobreviven pueblos y culturas con economías distintas pero con valores propios; grupos sociales con diversidades lingüísticas, con prácticas organizativas diferentes y con religiones variables, que persisten en su afiliación cultural. Entonces, ¿hasta cuándo y de qué manera podremos soportar seguir siendo nosotros mismos, cuáles serán los espacios negociables sin cambiar nuestras identidades, y cuales nuestras pérdidas inevitables?

c) LA TIERRA

En relación con el acceso de la población a la tierra, encontramos que en ambos parajes, cerca de la mitad de los miembros de la comunidad no tiene tierra para cultivar, y entre los que sí tienen acceso a ella prevalece el minifundismo, que es extremo en el caso de Nuevo Zinacantán, donde el 80% de los poseedores de tierra tienen parcelas menores a una hectárea.

En Betania, de las 85 familias encuestadas, 42 (49.4%) tienen tierra para cultivo mientras que 43 (50.6%) declararon no tener tierra. En Nuevo Zinacantán, de 15 familias encuestadas, 10 (67%) tienen tierra, y 5 (33%) no la tienen.

Cuadro 3
Extensión de la tierra para cultivo

Extensión de la parcela para cultivo	Fam.	%	Fam. N.	%
	Betania		Zinacan.	
Parcelas de menos de 1 hectárea	5	11.9	8	80
Parcelas de 1 hasta 5 hectáreas	35	83.3	2	20
Parcelas de 10 a 15 hectáreas	2	4.7	-	-
Total	42	100	10	100

Fuente: trabajo de campo, diciembre de 1997.

El total de las familias que tienen tierra, dijo que cultivaba milpa para el autoconsumo, y sólo en un caso en Betania se dijo que también parte de la producción de maíz era para la venta.

De la pregunta ¿cómo ganas dinero? se obtiene el siguiente resultado: el 32% es comerciante en Betania y sólo el 13% lo es en Nuevo Zinacantán; el 40% trabaja como ayudantes de albañilería en Betania y el 53% hace lo mismo en Nuevo Zinacantán. También en menor escala hay albañiles y choferes, y muy pocos se desempeñan como empleados en diversos oficios.

Cuadro 4
La estructura ocupacional

Respuestas	Fam. Betania	%	Fam. N. Zinacantán	%
Comerciante	27	31.7	2	13.3
Peón	34	40	8	53.3
Albañil	10	11.7	4	26.6
Chofer	7	8.2	1	6.6
Carbonero	1			
Electricista	1			
Empleado	2			
Jardinero	1			
Militar	1			
Carpintero	1			
Total	85		15	

Fuente: trabajo de campo, diciembre de 1997.

En varios casos estas opciones de trabajo no son excluyentes, puesto que las respuestas aludieron a practicar el comercio combinándolo con otros empleos. También encontramos arrendatarios de tierra: 7 en el caso de Betania y 5 en Nuevo Zinacantán, y aunque su número es reducido, la figura de la renta de la tierra en las comunidades indígenas está presente.

Aunque fundadas originalmente por presbiterianos, actualmente las comunidades de Betania y Nuevo Zinacantán tienen la presencia de otros grupos religiosos. En Betania, el 65% de las familias era presbiteriano (pero de tres diferentes templos) y el resto se dividía entre

cuatro templos pentecostés y uno de testigos de Jehová. En Nuevo Zinacantán, en cambio, el 40% de las familias es presbiteriana, frente a un 40% en dos templos pentecostés.

La aparición de nuevos templos en la comunidad, en los veinte últimos años, se relaciona con las disputas que han habido entre facciones a su interior, y que se resuelven mediante la construcción de un nuevo templo en el que se aglutina uno de los grupos. De esta manera se ha ido formando la diversidad tanto en el espacio físico como en el simbólico.

Además de la emergencia de una identidad étnica panregional, en estas comunidades también se está gestando una nueva identidad indígena protestante, por la convergencia de habitantes de diverso origen comunitario y afiliación religiosa –aunque siempre hablantes de las lenguas tzotzil y tzeltal, indígenas, expulsados y protestantes. Al grado que es común encontrar a una ocosinguera casada con un teopisqueño, o una tenejapaneca con un chamula.

Se observa también una recomposición de la comunidad indígena, que vuelve a tejer los lazos de organización como única vía de sobrevivencia colectiva. La asamblea es el mecanismo de toma de decisiones de los asuntos públicos, y se sigue considerando como obligación de los miembros de la comunidad –varones y casados– el ocupar cargos de carácter civil, que en ocasiones les llevará a distraerse de sus ocupaciones y oficios. Estos cargos civiles se refieren a su representatividad frente a las instancias municipales, como el juez rural, o bien, al funcionamiento de las instancias civiles como la escuela, o los patronatos de luz, agua y drenaje.

La diferencia, respecto de los cargos en su comunidad de origen, es que la religión se maneja “por aparte”, en este sentido podemos hablar de una secularización del mundo religioso indígena. Sin embargo, el templo sigue siendo el centro de la organización y de la toma de decisiones de pequeños grupos al interior de la comunidad. Es en la tradición mesoamericana donde se da la posibilidad de confluencia de la diversidad religiosa. Así, en el rito del tres de mayo, en el ojo de agua de Betania que abastece a 18 de los 22 parajes, se dan cita los líderes y miembros de las diversas congregaciones religiosas para “orar y dar gracias”, independientemente de pertenecer a grupos de presbiterianos, pentecostés, testigos de Jehová u otra afiliación religiosa.

En el fondo la religiosidad popular mantiene unidos a sus elementos, consolidándolos internamente y diferenciándolos de otros conjuntos

mayores o menores: de la congregación religiosa al paraje, y de ahí a la comunidad, se fortalecen cotidianamente los vínculos y las lealtades religiosas y étnicas, para construir la lógica de la unidad frente a la lógica de la diferenciación.

Esa actitud colectiva de recomponer la comunidad, conservando lengua y cultura, valores y normas, es la razón más contundente de que estamos ante un proceso complejo del cambio social, pero a la vez ante formas inéditas de usar y concebir la religiosidad para el mantenimiento de la convivencia colectiva. Es decir, la confluencia de racionalidades distintas no es motivo de separación, pero sí de autonomía, formando parajes distintos, respetando lengua y lugar de procedencia, pero compartiendo el espacio común, de expulsados, hermanos e indígenas.

Durante la encuesta, al abordar el tema de la diferenciación, preguntamos: ¿cómo se siente tu corazón en esta comunidad?, ¿cómo se llevan con los parajes vecinos? y si ¿hay unión entre parajes?, ya que consideramos que con esas tres preguntas podemos comprender el proceso social, que va desde recordar los “mundos de la vida” en las comunidades de origen, el trayecto recorrido durante la expulsión y su estancia en las comunidades recompuestas.

Junto con la primera interrogante se integran preguntas complementarias, en referencia a las representaciones que los indígenas se hacen de sí mismos –ya sea individual o colectivamente– dentro de sus actividades religiosas actuales, y que alimentan el campo de la religio-

Cuadro 5
Las razones del sentimiento

Núm. Categoría	Fam. en Betania	Fam. N. Zinacantán
1 No cambió en nada o igual	4	2
2 Está bien, contento	35	8
3 Más contento que allá	18	2
4 Tranquilos pero tristes	8	
5 Tranquilos y alegres	15	2
6 Con más seguridad, salir delante	5	1
Total	85	15

Fuente: trabajo de campo, diciembre de 1997.

sidad popular. Por ello, preguntamos: ¿cuáles son los deberes de la religión actual?, ¿hay castigos?, ¿cómo llegaste a esta religión? y ¿cuáles son los cargos en el grupo religioso?

En las encuestas observamos una gama de seis opciones al interrogante inicial.

Como hemos sabido de la importancia que los pueblos mayas prestan al corazón, como la entidad mediadora entre el espíritu, el entorno natural y los hombres de maíz, insertamos una pregunta en la dimensión de diferenciación colectiva, pensando que las respuestas nos llevarían a establecer los límites con “los otros”. Con ello, pretendíamos comprender las razones del sentimiento, así como sus representaciones sociales para ser “distintos”. Sin embargo, al inquirir ¿cómo se siente tu corazón? esperábamos que respondieran en términos de dos o tres variables, diciendo: me siento bien, regular o mal, pero la delicadeza de las respuestas nos permite diferenciar entre una respuesta de no siento “nada o igual” (que puede significar “estoy bien”) hasta una contestación de “me siento con mayor seguridad para seguir adelante”.

En Betania, 4 familias (4.7%) de las 85 encuestadas respondieron con “nada o igual”; 35 familias (41%) dijeron estar “bien, contentos”; 18 familias (21%) se encuentran “más contentos que allá” (en referencia a la comunidad de origen, antes de la expulsión); 8 familias (9.4%) se manifestaron como “tranquilos pero tristes”; 15 familias (17.6%) dijeron sentirse “tranquilos y felices, alegres”; y sólo 5 familias (5.9%) se encuentran “con mayor seguridad, para seguir adelante”.

En referencia a Nuevo Zinacantán, de 15 familias 2 respondieron que “nada o igual”; 8 familias (53%) dijeron estar “bien contentos”; 2 más están “más contentos que allá”; 2 familias también dicen estar “tranquilos, felices” y una sola afirmó vivir “con mayor seguridad para salir adelante”.

En esta misma dimensión, preguntamos ¿cuáles son los deberes de su religión actual?, ya que en el campo religioso tradicional se imponen ciertas prácticas, y entre la feligresía protestante se dan otras. La respuesta fundamental en ambas comunidades fue “tomar cargo, pagar diezmo, asistir al culto y predicar”. De las cien familias encuestadas, al cuestionarles sobre sus obligaciones como protestantes, sólo dos personas contestaron “no hay”, o “ninguno”, y una más que quiso deslindar responsabilidades diciendo “sólo soy miembro”.

En cuanto a los cargos que asumían en los grupos religiosos, encontramos 8 casos de “diácono”, 15 de “predicador”, uno como

“policía de paz”, uno de “anciano de la iglesia”, uno que funge como “pastor” y 74 familias sin puesto alguno. Sin embargo, es importante señalar que todos realizan esas actividades, pues quienes respondieron “ninguno” también son predicadores en determinado momento, ya que los cargos circulan y tarde o temprano todo miembro debe estar participando activamente, pues los pastores protestantes atienden a su feligresía levantando su autoestima por la vía de las actividades dentro del grupo religioso.

Al preguntar si hay castigo para quienes faltan a las normas de la nueva religión, la respuesta fue “ninguno”, pero hubo quienes fueron un poco más explícitos, agregando: “sólo llaman la atención” o “si caemos en error, nos ponen disciplina”. Estas respuestas, si bien simples, son en extremo interesantes, pues marcan la diferencia sustancial entre la rigidez de las relaciones de poder de las comunidades expulsoras y las nuevas relaciones en estas comunidades recompuestas a partir de la migración por motivos religiosos. Pero, además, significan que las representaciones colectivas de las nuevas comunidades indígenas alimentan la convivencia comunitaria a partir de otras formas y mecanismos de cohesión, que ya no son “el trago, la fiesta, la tradición o el costumbre”.

Pero también, al inquirir acerca de los motivos por los cuales llegaron a aceptar la nueva religión, las respuestas no variaron en su contenido, pero siguen siendo contundentes. Así, al preguntar ¿cómo llegaste a tu religión actual?: 10 familias respondieron “por enfermedad”, 6 “por problemas familiares”, 73 familias dijeron “voluntariamente” o “invitado” por familiares o amigos, y 11 familias respondieron con evasivas.

Cuadro 6
Relaciones entre parajes

Núm. Categoría	Fam. en Betania	Fam. N. Zinacantán
1 Mal	1	1
2 Bien (con respeto)	49	10
3 Muy bien	33	2
4 Excelente	2	2
Total	85	15

Fuente: trabajo de campo, diciembre de 1997.

En cuanto al interrogante ¿cómo se llevan con los parajes vecinos, y cuáles son sus relaciones?, las respuestas en Betania se distribuyen en cuatro categorías, de las cuales puede inferirse que las relaciones entre los 22 parajes son –si no excelentes– sí cordiales, pues la convivencia entre expulsados requiere de tolerancia.

Por ello, del total de la encuesta, sólo una familia afirmó que las relaciones entre comunidades recién asentadas en la zona es “mala”. En cambio, el grueso de las respuestas tiende a mostrar una convivencia respetuosa y estable. Respondieron llevarse “bien y con respeto” 49 familias (el 58%); 33 familias (el 39%) contestaron llevarse “muy bien” y 2 familias (el 2%) afirmaron tener relaciones “excelentes” entre su comunidad y las aledañas.

En lo que se refiere a Nuevo Zinacantán, respondieron de la siguiente manera: 1 familia dijo que la comunidad se lleva “mal” con los parajes vecinos, pero 10 familias (el 67%) afirmaron llevarse “bien”, 2 “muy bien” y 2 más dijeron “excelente”.

Respecto de la existencia de la cohesión intercomunitaria de los 22 parajes de la zona, ésta se concretizó en la pregunta ¿hay unión entre los parajes? Las respuestas, lejos de resolverse entre un “sí” o un “no”, se fueron diversificando en sutiles afirmaciones que muestran la riqueza y complejidad de sus vínculos. Pues, sabiendo que provienen de distintos parajes, municipios, religiones y lenguas, uno esperaría encontrarse con tensas relaciones en el ámbito de la convivencia cotidiana, sin embargo, la tradición mesoamericana se caracteriza por alentar la diversidad y fortalecer el desarrollo de las formas de organización interna de la comunidad, y el respeto a las comunidades vecinas. Al menos, este rasgo cultural permanece sólido en este nuevo proceso de recomposición de las comunidades que estudiamos.

Los resultados muestran que la unidad comunitaria puede ser un valor por ella misma, pero también en torno del trabajo, la religión, los negocios, la organización social o política, pero también, por ser indígenas. De las 100 familias encuestadas, sólo 5 dijeron sentirse “diferentes” y 5 más afirmaron que existen pleitos entre ellos.

Con esta última interrogante se observan 10 categorías en las formas de dar respuesta a las diferentes maneras de unión entre parajes. Y, nuevamente, aparecen distintas formas de constitución lógica de la unidad comunitaria, reconstruida con valores que aún persisten y la sostienen férreamente: la lengua, el vestido, la distribución de los espacios

en la vivienda, el maíz como la base de su alimentación y el sistema de cargos.

Cuadro 7
Las formas de la unicidad comunitaria

Núm.	Categoría	Fam. en Betania	Fam. N. Zinacantán
1	Sí, sólo sí	21	2
2	Sí, en el trabajo colectivo	10	6
3	Sí, en la religión	8	
4	Sí, en los negocios	6	
5	Sí, en la organización social	8	4
6	Sí, en la organización política	12	
7	Sí por ser indígenas	3	
8	No, sólo no	7	2
9	No, se sienten diferentes, excluidos	5	1
10	No, pelean entre sí, por tierra	5	
Total		85	15

Fuente: trabajo de campo, diciembre de 1997.

Así, tenemos que las respuestas a la pregunta “hay unión entre los parajes” fueron siete veces afirmativas y tres veces negativas, pero todas ellas con matices interesantes. Tanto en Betania como en Nuevo Zinacantán, el 80% de las familias encuestadas afirmó la existencia de “unión comunitaria” y el 20% la negó.

Como se ha señalado, la comunidad indígena implica la unicidad del grupo, pero ello no quiere decir que no existan diferencias internas, económicas o religiosas, sino que se cancelan elementos diferenciadores al interior para construir la identidad religiosa y comunitaria. De tal forma que los tzotziles y tzeltales se reconocen entre sí como *bankilal*, “hermanos”, y “los otros” pueden ser *kashlanes* (blancos o mestizos) o *tzoctones*, es decir, “los tira piedra” (como designaban a los indios chiapanecas). Con estos últimos, al igual que con los mestizos, han tenido siempre relaciones pero son distantes, y se diferencian tanto por su lengua y vestido como por múltiples marcas y símbolos propios de sus respectivas culturas.

Lo novedoso en Betania y Nuevo Zinacantán es que pueden darse matrimonios entre tzotziles, tzeltales y mestizos, conservando su adscripción étnica y religiosa, y viviendo la nueva comunalidad. Además, si la identidad es producto de las elaboraciones de la “conciencia indígena” y las “conductas indígenas”, entonces es posible entender las distintas refundaciones comunitarias en la región, así como la proliferación de nuevos parajes tzotziles y tzeltales en toda la entidad.

Esta observación puede resultar trivial si no prestamos atención al contexto de la cultura maya, pues no entenderíamos –por ejemplo– el por qué las familias indígenas se resisten a los anticonceptivos, a la planificación familiar, a cambiar sus patrones de asentamiento y de consumo, o su organización comunitaria. El sistema de cargos, que cambia y se reestructura en las comunidades de expulsados por motivos religiosos, es un excelente ejemplo de la pervivencia de una “religiosidad popular” subyacente pero vital, activa, funcionalmente organizativa y consistentemente integradora.

La identidad ayuda a comprender cómo ocurren los cambios sociales: la sola presencia de múltiples congregaciones religiosas en la región, permite establecer las relaciones entre identidades étnico-religiosas e identidades nacionales y ver su evolución o transformación al interior de la estructura social.

Además, con los expulsados alteños de Chiapas es posible detectar la existencia de subidentidades (progresistas, reformistas, revolucionarias o de renovación carismática). Algunas comunidades indígenas se inscriben dentro del territorio zapatista (del EZLN) y otras no. Dentro de una misma comunidad pueden darse facciones a favor y en contra del actual movimiento social en Chiapas. Lo mismo puede ocurrir con las afiliaciones religiosas, pues en una misma comunidad pueden coexistir diversas congregaciones. Sin embargo, lo interesante aquí es que puedan convivir organizadamente, en la tolerancia, controlando la violencia y reafirmando sus identidades religiosas y étnicas, y ésta es una importante experiencia actual, producto de los procesos recientes.

Es decir, la propuesta de reorganización comunitaria es posible siempre y cuando no intervengan intereses externos, como los que exacerbaban las confrontaciones, armando a indígenas contra indígenas, enfrentando católicos con protestantes, o paramilitares contra zapatistas, con el oscuro objetivo de “exterminar la violencia”.

La convivencia entre familias de distintas procedencias, afiliaciones religiosas, diferente posición política y económica, está demostrada como

viable, siempre que los intereses colectivos sean legítimos en la recomposición de las comunidades, respetando las decisiones de la asamblea y tomando acuerdos (y nuevos cargos) por la vía del consenso.

IV) REFLEXIÓN FINAL

Hasta el presente, observamos que no existen condiciones que sugieran el abatimiento de los conflictos políticos y religiosos, y la cancelación de los movimientos étnicos, sino más bien aparecen cada día evidencias irresolubles de las disparidades económicas y la proliferación de diferencias culturales.

A la par, van esclareciéndose las posturas hacia la persistencia de los límites de las adscripciones religiosas y de los intereses comunes de los pueblos indios ante el Estado mexicano. Para los grupos nativos, la alternativa se va definiendo en la medida que se fortalece la cohesión interna y se presenta como frente común ante la adversidad.

La unidad de las comunidades recompuestas de Betania y Nuevo Zinacantán, es un ejercicio más de pluralidad y tolerancia, pues una vez constituida el área de los desplazados por motivos religiosos, van apareciendo los elementos que caracterizan la función distintiva o disociativa de los rasgos de la nueva comunidad: se autorreconocen como “expulsados”, pero también construyen su propia “unicidad” y se diferencian tanto de sus comunidades originarias como de los nuevos vecinos con los que ahora conviven.

Además, como en la microrregión de Los Altos de Teopisca se asientan diversos parajes, compuestos con familias provenientes de distintos municipios, localidades y regiones, se van formando nuevas unidades familiares enlazando hombres y mujeres, niños y niñas, tzeltales y tzotziles, y algunos mestizos. Estamos, pues, ante un proceso de construcción de una identidad panrregional, que se va estructurando a partir de una nueva etnicidad, emergente, enriquecida con elementos de múltiples comunidades parroquiales, pero todas ellas con un mismo tronco común: la cultura maya.

Como la cultura implica, además de las relaciones intersubjetivas representadas simbólicamente, las relaciones entre naturaleza y sociedad, queda claro que se genera una acción productiva creadora de objetos y relaciones sociales. Por ello, estos parajes de expulsados han logrado integrar cultura y territorio como premisa y resultado de

su actuación colectiva. Crecen y se reproducen en comunidades, no sólo en sus espacios tradicionales, sino en otras áreas donde conviven con grupos hablantes de otras lenguas. Reconstituyen el tejido social al fundar nuevos centros de población, trasladando estructuras de parentesco y resignificando los linajes tradicionales, mediante la integración de experiencias milenarias y recientes, para erigirse como colectivos con nuevas identidades étnicas y religiosas.

Por ello, la acción y la conducta indígena podrán ser comprendidas sólo si se toma en cuenta el contexto espacial de lo real y lo simbólico. La experiencia de la convivencia de religiones y racionalidades distintas es una muestra contundente de la asimilación de los cambios sociales, tanto en el nivel microsocioal como en la reformulación de los procesos regionales, nacionales y globales.

Tzotziles y tzeltales construyen lealtades, marcas, símbolos y características que refuerzan vínculos familiares y étnicos, y reconvierten el estigma de la expulsión en condición de resistencia cultural, de lucha y ascenso en el escenario de las demandas étnicas y los derechos de asociación religiosa.

En suma, el concepto de identidad que aquí hemos contrastado con las acciones sociales concretas de los actores de las comunidades de Betania y Nuevo Zinacantán, está delimitado por las formas de expresión subjetiva, y aun cuando es concebido como síntesis de la diversidad social, aquí sólo se entiende como elemento integrador de la acción social étnica. Es decir, el concepto de identidad étnica se recrea con la transformación que ocurre en el tiempo, y en relación con las expresiones sociales, culturales, económicas y políticas que se manifiestan en los espacios sociales –reales y simbólicos– de la vida indígena.

Con el inicio de siglo, estamos ante la presencia tanto de un renacimiento étnico como de la proliferación de diferencias religiosas y culturales, más que en la antesala de la “estabilidad”, la “generalización” y el “desarrollo” provocado por la globalización. Pero la presencia y la resistencia cultural son tan evidentes y racionales como las políticas económicas que dominan el mundo actual. El renacer de la etnicidad, acompañada de una mutación religiosa, y la emergencia de las nuevas identidades, responden también a profundos intereses colectivos. Son acciones reflexivas e innovadoras que encuentran su mejor momento de expresión en situaciones de crisis y conflicto social.

Estos son los procesos de reafirmación de atributos de la comunidad indígena, por la vía del cambio religioso y la refundación de una nueva comunalidad, pero también son enseñanzas para vivir la diversidad cultural y la tolerancia religiosa, elaborando sólidas estrategias de resistencia, como la nueva identidad étnica panregional en Los Altos de Teopisca, Chiapas.



BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
 1970 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, Universidad Iberoamericana.
- Bastian
 1997 *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, Col. Popular, núm. 529, México.
- Betancourt, Darío
 1997 *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de las Casas*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chis., Chiapas.
- Bonfil Batalla, Guillermo
 1993a (coord.) *Nuevas Identidades Culturales en México*, Col. Pensar la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
 1993b *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, Col. Pensar la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Calvo, Sánchez, Angelino
 1990 “Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de las Casas”, en *Anuario*, Centro de Estudios Indígenas, Tuxtla Gutiérrez, Chis., UNACH, 1989-1990.
- Casillas, Rodolfo
 1989 “Religión y conflicto social en Chiapas”, en Luis Hernández y Juan Manuel Sandoval (comp.), *El redescubrimiento de la frontera sur*, Universidad Autónoma de Zacatecas-Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- CFE
 1987 Datos del Departamento de Informática de la Comisión Federal de Electricidad, Chiapas.
- Chance, John y William Taylor
 1987 “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana” en *Antropología. Suplemento*, Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 14, mayo-junio.
- Clawson, David, L.
 1976 *Religion and Change in a Mexican Village*, A dissertation presented to the Graduate Council of the University of Florida in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy.

Cruz Burguete, Jorge Luis

- 1988 *Políticas regionales y desintegración social: el cambio violento de Osumacinta y Chicoasén (1974-1980)*, tesis de maestría en Sociología con atención al desarrollo rural, Oaxaca.
- 1989 “Tziscaco”, en *Religión y sociedad en el sureste de México*, Vol. II, Col. Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, México.
- 1998 *Identidades en fronteras, fronteras de identidades. Elogio de la velocidad de los tiempos en la frontera sur de México*. Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México (en prensa).
- 2000 “Integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche”, en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XIII, núm. 54, septiembre-diciembre, pp. 555-580.
- 2002 “Acerca de las identidades étnicas en Chiapas”, en *Identidades, Migraciones y Género en la Frontera Sur de México*, (Edith F. Kauffer Michel, Editora) El Colegio de la Frontera Sur, México.

Cruz Burguete, Jorge Luis y Gabriela Robledo Hernández

- 2000 “Comitán y Las Margaritas, Chiapas: Las nuevas ciudades de la frontera sur”, en *Alteridades*, núm. 19, enero-junio, pp. 99-108.
- 2001a “Chiapas: Marginalità e Storia”, en *IL PONTE*, Rivista di politica economia e cultura fondata da Piero Calamandrei, Anno LVII n. 1, Italia.
- 2001b “De la Selva a la ciudad. La indianización de Comitán y Las Margaritas, Chiapas”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XLIV, núm. 182-183, mayo-diciembre, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 133-155.
- 2001c “Cambio social y movimientos de población en la región fronteriza de Chiapas”, en *CONVERGENCIA*, septiembre-diciembre, núm. 26, páginas 33-53, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

DeValle, Susana B.C. (comp.)

- 1989 *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, El Colegio de México, CEEA, México.

De Vos, Jan

- 1988 *Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*, Fondo de Cultura Económica y el Instituto de Cultura de Tabasco, México.
- 1994 *Vivir en frontera*, INI-CIESAS, México.

Dubet, Francois

- 1989 “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”, *CES, COLMEX*, Vol.VII, núm. 21, sep.-dic.

Estrada, Martínez, Rosa Isabel

1992 *Primer informe sobre el problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los derechos humanos*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México.

1995 *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los derechos humanos. Segundo informe*, Comisión Nacional de Derechos Humanos, México.

Fábregas Puig, Andrés

1991 *Pueblos y Culturas de Chiapas*. Porrúa, Gobierno del Estado de Chiapas, México.

Farías Campero, Pablo J.

1994 “La investigación en la Frontera Sur”, en *Revista del Conacyt*, México.

García, Méndez, José Andrés

1997 “Entre el apocalipsis y la esperanza. La presencia protestante en Chiapas”, en *Eslabones. Revista semestral de estudios regionales, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, AC.*, Núm. 14, julio-dic., pp.102-119.

Garma, Carlos

1984 “Liderazgo protestante en una lucha campesina en México”, en *América Indígena*, México.

Gossen, Gary

1988 “Vida y muerte de Miguel Kashlán: héroe chamula”, en Manuel Gutiérrez Estévez (coord.), *Biografías y confesiones de los indios de América*, Arbor, Madrid.

Habermas, Jürgen

1991 *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos.

Hernández, Aída

1994 “Identidades colectivas en los márgenes de la nación; etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas”, en *Nueva Antropología*, núm. 45 México.

López, Antonio

1992 *Sistema religioso político y las expulsiones en Chamula, Chiapas*, Tesis para obtener el grado de licenciatura en sociología, UNACH, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

Moguel, Reyna y Manuel Parra

1996 “La integración de los campesinos-indígenas a la nación”, en Hubert C. De Grammont y Héctor Tejera, *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, INAH-IAM-INAM-Plaza y Valdés, México.

Pérez Enríquez, Ma. Isabel

1998 *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas: San Pedro Chenalhó y San Andrés Sacamch'en*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Robledo Hernández, Gabriela

1997 *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Robledo Hernández, Gabriela y Jorge Luis Cruz Burguete

1998 “Los Tzotziles” en *Perfiles indígenas*, Banco Mundial y CIESAS-Sureste, inédito.

Sánchez Flores, Magdalena Patricia

1993 “...Y se va a convertir en una ciudad de población campesina: la ciudad escaparate y los espacios indios en San Cristóbal de las Casas Chiapas”, Tesis para obtener el grado de maestría, Instituto Mora.

Tarrio de Fernández, M.

1978 “Expansión ganadera y conflictos políticos en Chiapas”, en *Plural*, núm. 76, pp. 81-84, México.

Wasserstrom, Robert

1980 *Ingreso y trabajo rural en los Altos de Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, México.

1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México.

Weber, Max

1926 “La decadencia de la cultura antigua”, en *Revista de Occidente*, t. XIII, Madrid, pp. 25-59.

1983 *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 6a. reimpression, México.

1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, señala, Premiá, La red de Jonás, Puebla, México.

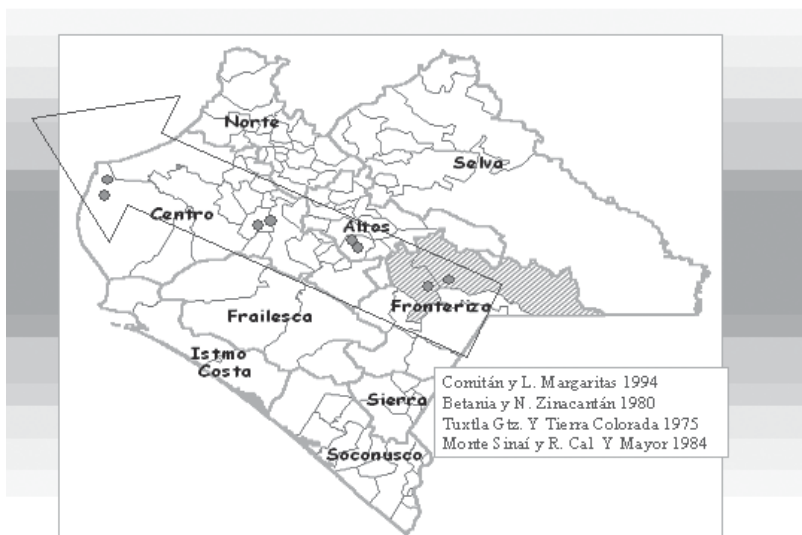
1985 *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.

1988 *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Premiá, La red de Jonás, Puebla, México.

1990 *Ensayos sobre metodología sociológica*, 3a. reimpression, Amorrortu, Buenos Aires.

ANEXOS

Migraciones indígenas en Chiapas



Elaboró: Michael Fuller, con datos de INEGI, 2000 y Facultad de Arquitectura de la UNACH.