

Militancia político-religiosa e identidad en la Lacandona ¹

El presente escrito es producto de un largo trabajo de campo realizado antes del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Se analizan los factores que contribuyeron a la formación de una región que fue el asiento de una organización campesina en la que convergieron elementos de la Teología de la Liberación y la defensa de la etnicidad.

XÓCHITL LEYVA SOLANO

P

reámbulo

1987, el corazón de la Lacandona: *Guanal*. Aquí, en “el lugar de los guanos”, doscientos cincuenta delegados de la Unión de Uniones celebran una Asamblea General. Atrás quedó el mito de la selva como jungla inexpugnable llena de fieras y salvajes. Ante mí se yerguen tzeltales, ch’oles, tojolabales, tzotziles y mestizos, quienes se expresan como un todo social único con identidad particular. Uno no puede menos que preguntarse por los elementos que permitieron el surgimiento de esta organización multiétnica que aglutinaba, a finales de los ochenta, 117 ejidos y 24 rancherías.

¹ Una primera versión de este texto fue presentada como ponencia en el II congreso Internacional de Mayistas organizado por el Centro de Estudios Mayas (IIF/UNAM) y el Instituto de Cultura de Yucatán (Gobierno del estado de Yucatán) en la ciudad de Mérida, del 24 al 28 de agosto de 1992.



El presente texto analiza algunos aspectos que contribuyeron a la conformación histórica de Las Cañadas como subregión de la selva y asiento de la Unión de Uniones (UdeU). Se muestra cómo, a partir de la convergencia de la Teología de la Liberación, el maoísmo y la etnicidad, se construye el sentimiento comunitario de los colonos selváticos de Las Cañadas, sustento social del movimiento político en la zona.

Se parte del análisis de documentos religiosos y políticos producidos en la década de los setenta, los cuales guiaron el comportamiento (social) dado en el marco de la lucha agraria por La Brecha.²

Antecedentes

La Lacandona es un todo social heterogéneo formado por espacios subregionales con una historia particular. Las Cañadas Ocosingo-Altamirano se correspondía, hasta hace poco, con el radio de acción política de la UdeU. Esta subregión no está definida sólo por el criterio analítico del investigador, quien por lo general regionaliza cual cirujano disectando un organismo. No, por el contrario, los selváticos se autodenominan habitantes de Las Cañadas para diferenciarse de los de la Comunidad Lacandona, de los de Marqués de Comillas o de los del norte de la selva (mapa 1).

En la década pasada, la UdeU tuvo un territorio definido sobre el cual ejerció un control casi absoluto. Por mucho tiempo, por ejemplo, ningún empadronador oficial o funcionario de casilla electoral cruzó el umbral. Sólo algunos penetraban en él, tal es el caso de los agentes de pastoral, los asesores³ y los compradores de puercos, café y ganado; es decir, intermediarios de lo religioso, de lo político y de lo económico respectivamente.

A finales de los ochenta, la UdeU estaba formada por seis mil familias distribuidas en ejidos y rancherías localizadas en cañadas, valles y mesetas pertenecientes a las Montañas de Oriente del estado de Chia-

² Llámese así al conflicto agrario surgido a mediados de los setenta, cuando se da la Restitución de Bienes Comunales al grupo lacandón. Véase de la página 22 en adelante.

³ Llámese así a aquellos agentes externos a las comunidades que se identifican con las demandas campesinas y se incrustan en la vida política cotidiana de la organización, colaborando en la definición de su dirección y sentido. Los campesinos distinguen dos tipos: los asesores técnicos y los asesores políticos.



pas. El 90% de sus afiliados fueron peones de fincas maicero-cañeras, ganaderas o cafetaleras del municipio de Ocosingo o del norte del estado. El otro diez por ciento lo constituyen indios oriundos de las comunidades del Norte y de los Altos.

Sus militantes son principalmente mayas: tzeltales, tzotziles, ch'oles y tojolabales. Aunque también son miembros de la organización ladinos-pequeños propietarios,⁴ quienes por lo general manejan el tzeltal, lengua franca en la subregión.

Vale la pena enfatizar que nos referimos a un área de *colonización* cuya historia contemporánea se remite a la tercera década del presente siglo, cuando los peones acasillados abandonaron las fincas y se dirigieron hacia el Desierto de la Soledad. He aquí el inicio del *éxodo*, mismo que se intensificó hacia finales de los sesenta. La marcha se dio progresivamente: primero se asentaron cerca de la finca, luego algunos emigraron y fundaron otras colonias y ranchos; más tarde los hijos de éstos caminaron más adentro y formaron nuevos poblados. Así consecutivamente hasta la década de los ochenta, cuando algunos llegaron al corazón de la selva (Cfr. Ascencio y Leyva; 1992:180-195) (mapa 2).

La manera como se pobló la selva muestra que los primeros migrantes siguieron en contacto con quienes se habían quedado, a veces incluso les ayudaron a emigrar y a encontrar nuevas tierras que colonizar; así que, a pesar de quedar dispersos en el área, los colonos conocían la localización de parientes, amigos y compadres. Además, los errantes tenían un origen socioeconómico similar, eran gente sin tierra quienes poseían sólo su fuerza de trabajo y algunos puercos y perros. Eran trabajadores pobres convertidos en pioneros. Ambos aspectos favorecieron la identificación política que se dio a principios de los setenta.

La Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones (ARIC UdeU) es producto de un largo proceso histórico de identificación y organización cuya génesis puede encontrarse en el latifundio chiapaneco del siglo pasado y en las migraciones campesinas de las primeras décadas de éste. Dicho proceso se formalizó con la constitución de la unión de ejidos Quiptic ta Lecubtesel,⁵ misma que, aliada a otras

4 Dueños de media, una o dos hectáreas.

5 Nombre tzeltal que quiere decir "nuestra fuerza para la liberación".



uniones de ejidos del Norte y de los Llanos, devino en Unión de Uniones y posteriormente en ARIC Unión de Uniones. Estos cambios permiten marcar tres etapas en la vida de la organización: la primera comprende 1975-1981, la segunda 1982-1987 y la tercera 1988-1992.

La primera etapa se inicia con el surgimiento de la Quiptic (en 1975), unión de ejidos constituida en el marco del echeverrismo y después del Congreso Indígena.⁶ Sus miembros, habitantes de las Cañadas de Patihuitz y San Quintín, se organizaron en torno a demandas agrarias y de servicios. En pocos años, la unión pasó de dieciocho a cincuenta localidades afiliadas.

Ante lo álgido del conflicto por la tierra y la marginación de la zona, el ejemplo se difundió poco a poco y aparecieron otras uniones de ejidos. Todas formaron, en 1980, la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, organización de 156 comunidades localizadas en trece municipios, cuyo funcionamiento se dio con base en comisiones de café, de ganado, de salud, etcétera.

Pero la segunda etapa inicia en 1982, con una ruptura al interior de la UdeU, misma que desmembró a la organización: la creación de una unión de crédito quebró el proyecto global, sobrevino la escisión que dio paso al reacomodo de alianzas y a la conformación, en la zona selva, de una nueva agrupación de ejidatarios y pequeños propietarios. Para diferenciarse de la nacida en 1980, esta nueva organización recibió el nombre de Unión de Uniones Ejidales y Sociedades Campesinas de Producción de Chiapas.

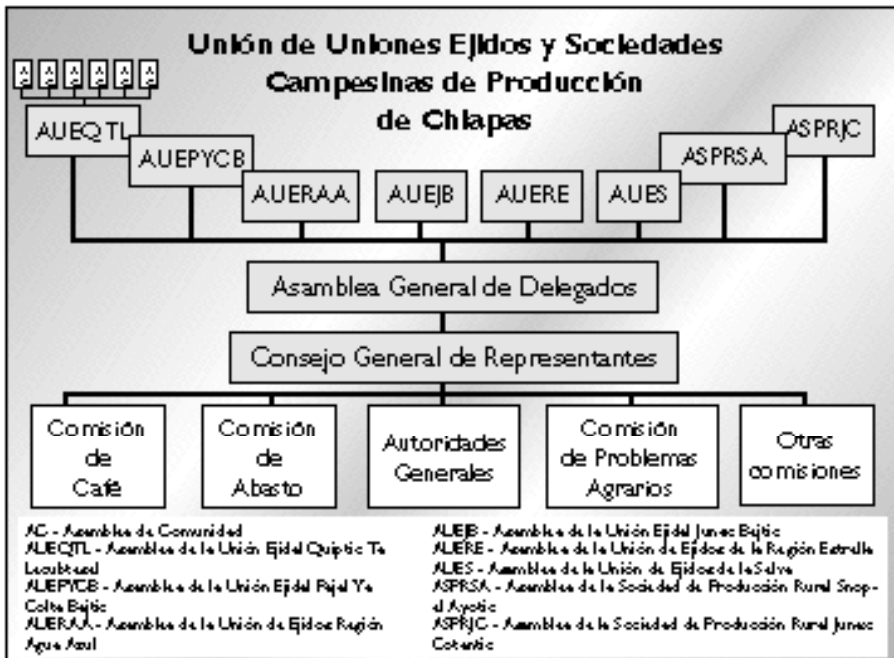
La constitución de la UdeU en ARIC, en 1988, marca el inicio de la tercera etapa. Con ello los colonos buscaban un nuevo camino, la organización de productores. Esto se vio favorecido con la entrega, en 1989, de resoluciones presidenciales a varios ejidos selváticos; lo cual no significó que el conflicto agrario desapareciera; sin embargo, favoreció la consolidación económica de la organización y su carácter de interlo-

⁶ Denominase así a un proceso iniciado en 1973 y declarado formalmente finalizado en 1977, pero cuyas repercusiones se vivieron hasta finales de los ochenta en el campo chiapaneco. Aunque el evento de convergencia india-campesina se da en octubre de 1974, se habla de un proceso, pues éste implicó la preparación de las ponencias y con ello la discusión en las localidades indias de las condiciones políticas y económicas en las que vivían ch'oles, tojolabales, tzeltales y tzotziles de Chiapas. Después de celebrado el Congreso se realizaron varias actividades derivadas de los acuerdos tomados en dicho evento (Cfr. Morales: 1992 y bibliografía citada por él).

cutor válido ante el Estado de acuerdo a la política de “concertación” pregonada en el sexenio salinista.

El soporte de la ARIC UdeU está en la fuerza social de las localidades que la constituyen, dentro de ellas y sobre de ellas se erigen estructuras organizativas y dinámicas de trabajo más amplias. Como puede apreciarse en el Diagrama A, aunque el máximo órgano de representación política es la Asamblea General, a ésta acuden los delegados llevando los acuerdos tomados en las asambleas regionales y discutidos previamente en las asambleas comunales.

En las comunidades-ejido, día tras día el sentimiento comunitario se recrea con el habla materna, las relaciones de parentesco y compadrazgo, los trabajos colectivos, la práctica de una sola religión, el enfrentamiento ante el finquero/ganadero/kaxlán y con el desempeño de algún puesto público local, subregional o a nivel de la ARIC UdeU. Pero cuál es la génesis de ese sentimiento de pertenencia y qué contenido tiene ese





El sentimiento comunitario

El sentimiento de comunidad surge principalmente a través de dos prácticas sociales: la acción de la pastoral impulsada en la selva desde la década de los sesenta, inspirada y transformada a raíz de una serie de sucesos que cimbraron a la Iglesia en América Latina (el Concilio Vaticano II, el Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín, la Declaración de Barbados, el Encuentro sobre Misiones en Melgar); y desde mediados de los setenta, la acción político-ideológica sustentada por corrientes de la “nueva izquierda”⁷, tales como Unión del Pueblo (UP), Política Popular (PP) y la Organización Ideológica Dirigente (OID). Vayamos por partes.

Communitas religiosa

La acción pastoral practicada en los años setenta fue punto de partida para recrear el sentimiento de comunidad, es decir, de “ser parte de”, de “comulgar con”, de “ser y estar con unos”. Este sentimiento de pertenencia abarca en un primer momento un todo general y universal sustentado en la Teología de la Liberación, el cual comprende a *todos los pobres*.

Sólo en un segundo momento, el “nos-otros” alude a un referente más particular, “*jcomonaltic*”, como dicen los tzeltales, “nosotros los comunidad”, por evocar al conjunto de hombres y mujeres que viven en una misma colonia, comparten una militancia, un credo, un sistema de cargos, un territorio y una historia patria.

Estas dos percepciones identitarias están ligadas en particular al trabajo de los agentes de pastoral de la Misión Ocosingo-Altamirano, quienes, como muchos otros de la Diócesis de San Cristóbal, hablaban (en los años setenta) de “leer los signos de los tiempos”, de tomar “la

⁷ Llámase “nueva izquierda” a las corrientes, grupos políticos o “grupúsculos” surgidos después del movimiento estudiantil del ‘68 que van más allá de la actividad política electoral y partidista. Según Gordillo (1988b:252) “...una consecuencia de vastas proporciones de la matanza de Tlaltelolco es una especie de éxodo -ir al pueblo, servir al pueblo- de segmentos significativos de las clases medias urbanas...”. Estos orientadores sociales se vincularon a las luchas sociales, impulsaron el surgimiento de movimientos campesinos independientes o se incrustaron en focos guerrilleros presentes en los estados de Guerrero, Chihuahua y Sonora. En ciudades como Monterrey, Durango, Torreón y Chihuahua contribuyeron a la organización de colonias populares, frentes amplios y movimientos sociales urbanos (Ramírez: 1986:35-85).

realidad como punto de partida”. Este sector de la Iglesia descubrió al hombre

aplastado y despojado, (evidenció) la exigencia del anuncio de un Evangelio especialmente liberador. (Argumentaba que la) historia de salvación no se desarrolla(ba) etéreamente, sino concretamente en... situaciones históricas (Ruiz; 1987, No.1:16).

por eso la Iglesia Católica tenía el compromiso de transformar la realidad actual donde los pobres eran víctimas de una situación “estructural de dominación”. El obispo de la Diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz, afirmaba que *si seguimos la opción evangélica, tenemos que dismantelar las estructuras que están... en favor de la dominación (Op. Cit.).*⁸

La estructura de dominación prevaleciente en los municipios de Ocosingo y Altamirano no era la excepción; por el contrario, los latifundios con peones acasillados estuvieron presentes hasta finales de la década de los setenta. Por ello, los peones emigrados a la selva acogieron como suyo el discurso de los *pobres*, por medio del cual marcaban su diferencia social y étnica frente a sus antiguos patrones: “ricos/finqueros/kaxlanes”.

La Teología de la Liberación les permitía identificarse con los indios de otras latitudes chiapanecas, así se puso de manifiesto en el Congreso Indígena celebrado en 1974 en San Cristóbal de las Casas. Allí los problemas comunes de ch'oles, tzeltales, tzotziles y tojolabales se resumieron en cuatro puntos: tierra, comercio, salud y educación. Detrás de la organización del Congreso estaba el trabajo de base de religiosos y laicos que habían ido a comulgar con los indios y habían contribuido en la sistematización de sus necesidades y experiencias. Ello permitió que el Congreso, después de haber sido una iniciativa gubernamental, se convirtiera en un lugar de convergencia de los indios de Chiapas. Muchos de ellos, desde años atrás, bajo el influjo de la nueva pastoral (Cfr. Morales; Op. Cit.).

⁸ Las Cañadas son atendidas por la Parroquia Ocosingo-Altamirano, la cual a su vez es parte de la jurisdicción de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas. A ésta llegó en 1960 el obispo Samuel Ruiz; tres años más tarde llegaron a Ocosingo los frailes dominicos de la Provincia del Santo Nombre de California.



A otro nivel, dicha teología era la puerta perfecta para escapar de un pasado de “opresión y miseria” (sic) vivido en las fincas. Era imposible, desde el punto de vista del colono, recrear la vida en la selva sin llevar a cabo una ruptura drástica con el pasado. El presente en la colonia selvática no podía ser una mera continuación del quehacer en la finca. Por el contrario, tenía que surgir de una ruptura radical y ser una opción alternativa-liberadora.

Alejos (1992), al analizar el discurso de los campesinos en referencia a la “época del mozo o época del baldío”, apunta que para los trabajadores ch’oles de las fincas cafetaleras del norte de Chiapas

la época es vista en términos absolutamente negativos, como un tiempo de esclavitud y pobreza que superaron luchando duramente... Los ch’oles hablan negativamente del sistema de fincas de antaño... En la conversación, Juan centra su interés en la dureza del trabajo y en la pobreza de los mozos, la crueldad del patrón y sus ayudantes, la guerra y la liberación de los campesinos (ibid:1, 3 y 5).⁹

Bien enfatiza el autor que

el sentido mentado de los relatos agrarios... es en esencia ideológico-cultural y no histórico, (es) la consigna de su concepción frente al entorno social y cultural con que distingue... al nosotros de los otros (ibid: 1,2).

Dicha esencia ideológico-cultural tuvo un sustrato estructural, como bien muestran García de León (1985), Ruz y Gómez (1992) y Baumann (1983); por eso los pioneros selváticos acogieron el discurso ideológico-religioso “liberador” de la pastoral para luchar contra ese pasado valorado en términos negativos y así reconstruir su identidad.

Lo anterior fue posible gracias a que los nuevos aires permitieron cuestionar las formas tradicionales de impartición de la catequesis. Así,

⁹ Confróntese en Ascencio y Leyva (Op. Cit.:185 y 190) el discurso de otros peones de las fincas de Ocosingo.

hacia 1971, los misioneros (dominicos) de la parroquia recorrieron la zona con el interés tanto de conocer las costumbres y tradiciones, como la situación real en que vivían sus feligreses. Este proceso de sensibilización contribuyó a que se volvieran los ojos a los textos sagrados y se buscara un eje aglutinador de todas las comunidades del área. Fue un agente de pastoral quien encontró en la noción de *éxodo* la síntesis de las múltiples determinaciones; “comprendió que las comunidades de la selva estaban viviendo su *éxodo*” (Cfr. Iribarren; 1991 ayb/Coello; 1991:64-88).

Para 1972 se empezó a hablar de catequesis de *éxodo*, como una nueva catequesis en donde las comunidades, y no los catequistas, eran el centro de atención doctrinal. Es decir, las comunidades y sus miembros dejaban de ser recipientes pasivos mientras que los catequistas ahora sólo “recogían y desparramaban la palabra” (Coello; Op. Cit.:66 y 72).¹⁰

Durante el lapso 1972-1974, los catequistas y las comunidades discutían sobre libertad, fe, esperanza y caridad. Las participaciones se grababan y luego se transcribían. Al principio, las síntesis las realizaban los misioneros, pero después fueron los mismos catequistas-indios quienes escribían. De ahí surgieron algunas lecciones que se recopilaron en el catecismo doctrinal intitulado “Estamos buscando la libertad” (s/f). Catecismo escrito en lengua tzeltal, fruto de la lectura y reflexión de los textos sagrados a la luz de la historia particular y de la vida cotidiana en Las Cañadas.

10 Un párrafo de la novela “Memorial...” recrea de manera magistral, desde la literatura, lo vivido en esa época y la influencia del discurso pastoral en torno a la noción de *éxodo*: “Pero si ya hasta el padre lo tengo preguntado -dice el Ezequiel. Es que el otro día como lo tengo visto que se pasa padre junto al finca Mumumil (municipio de Tila), entonces lo cuento mi gusto para que voy a buscarlo mi tierra, y ai lo pregunto para que me da consejo o, según, un su palabra que lo entra en mi entendimiento mi persona. Entonces, padre Julián como se llama, dice que está bueno. Que si así es mi gusto para caminar, dice, entonces tá bueno para que me voy. Así se pasa, dice, con muchos gentes. Es como si lo oyen sus palabras del Yavé que los manda para que salen en sus casas; ni modos que no lo van a obedecer. Se tienen que jalar pá donde se encuentra su llamado, dice. Un ejemplo es con pueblos de judíos, dice. Ai que los jala onde se andan de esclavos en Egipto, y ai que se los lleva en desiertos y tierras que los tienen miel en lugar de aguas y leches en lugar de ríos, porque así era su gusto de comer los egipcios, dice. Ai esa vez, no es que luego luego están para hacerlo caso su palabra del Yavé, dice. ¡Qué va aser! Lo hacen sordo su oído, dice. Entonces, dice, de una vez que los chinga para que se andan perdidos en chingos de años, dice. Es como se llama de *Éxodo*, dice. Por eso, si es que vos lo tenés tu llamado, dice. Ya bastante se encuentran sus casas en selva. Es que están de *Éxodos*, dice. Entonces, mejor te vas, porque así lo dice su palabra en Escrituras: “Dejá su casa tu papá y tu mamá y mejor te vas en tierra que te voy a decirte”, dice. Ora vos también ya estás en *Éxodo*, dice. Que ai te vaya bien: me dice sus palabras padre Julián. Por eso que ya se anda completo su decisión mi corazón. -Es como dicen sus palabras el Ezequiel- (Morales; 1987:137-138).



La revisión de algunas secciones de ese catecismo muestra cómo se construyó la analogía entre la migración a la selva y el éxodo judío; cómo surgió el sentimiento de nosotros en sentido inclusivo.

Como dijiste, Señor, a los antiguos israelitas cuando vivían como esclavos: “He visto los sufrimientos de mi pueblo. He oído que me piden ayuda llorando. Vengo para liberarlos de sus opresores y llevarlos a una tierra buena y espaciosa que da muy buenos frutos (Ex 2, 7-8 cit. C 28,8).

Dios quiere que salgamos a la libertad, como el antiguo pueblo judío. El pueblo judío vivía en tierras de otro pueblo, llamado Egipto. La tierra no era de ellos, trabajaban como esclavos sufriendo muchas necesidades. Entonces Dios habló en el corazón de uno de los principales, y le dijo: “He visto los sufrimientos de mi pueblo, he escuchado el llanto que le arrancan los capataces. He bajado para liberarlos de los sufrimientos que están pasando y los voy a llevar a otra tierra mejor. Y le dijo Dios a Moisés: yo te mando que saques a mi pueblo de Egipto, yo seré su Dios y estaré siempre con ustedes ayudándolos (Ex 3,7-12 cit. C 51).

Dios quiere que dejemos todo lo que nos aplasta. La palabra de Dios nos dice que como Comunidad debemos salir a buscar la libertad. Dios dijo que si estamos buscando el mejoramiento y la libertad, Él nos estará acompañando (C 51, 6-17).

Cuando los israelitas vivían como esclavos tuvieron que salir y pelear para conseguir su libertad. Cuando nuestros antepasados vivían como mozos, ellos también tuvieron que luchar unidos para ganar sus tierras. Ésos eran hombres de mucha FE, y la mostraban con su trabajo. Por su Fe y su lucha, hoy tenemos tierra y vivimos libres en colonias y ranchos. Pero la verdadera libertad no ha llegado todavía. Tenemos que coger fuerza en nuestros corazones y luchar y sufrir mucho todavía. Tenemos que luchar contra la pobreza, el hambre y la injusticia (C 79, 12-17).

Esta interpretación de los libros sagrados legitima la colonización y abre perspectivas para construir la *vida nueva* en la *tierra prometida*, en

la selva. En esta visión profética, la *nueva vida* será mejor y distinta de la anterior. El fundamento está en *Éxodo* 3,8, retomado por los colonos en estos términos:

Hermanos, estamos esperando con mucha alegría que se cumpla plenamente la promesa de Dios. Desde antiguo Dios ha prometido a los hombres una tierra nueva, diciendo: "He bajado para librar a mi pueblo de la opresión y para llevarlo a un país grande y fértil; a una tierra que brota leche y miel (C 106, 1-2).

Pero la *tierra nueva* requiere de un *hombre nuevo*, el libro catequístico dice:

El hombre nuevo no es un hombre solo, sino un hombre comunitario, unido con todos sus hermanos por el Espíritu (Ef. 4,4).

Entre todos hacemos un solo pensamiento, un solo trabajo, un solo corazón con una misma Esperanza (C 114, 9-12).

Bajo esta filosofía, el hombre únicamente es "ser social" en cuanto a miembro de la comunidad, "*jcomonaltic*". Resultaba fundamental revalorar la vida en comunidad entre pioneros en busca de identidad y de formas nuevas de organización.

Para construir las colonias selváticas también se recurrió a los textos sagrados y a su interpretación. Se centró la reflexión en temas como la tierra y el alimento, la Ley de Dios y de los hombres, la manera particular de ser (la cultura), la necesidad de hacer trabajos en colectivo, de llegar a decisiones en común. En su momento, plantearlos como puntos de discusión con los indios implicaban ruptura y cambio en las relaciones indio-ladino e Iglesia-indios. Entonces también se reivindicó *el pensamiento* como la mayor fuerza del individuo; el pensamiento que llevaba a la acción, a la praxis.

Todo apuntaba a revalorar la cultura indígena y a darle voz a los que siempre habían estado callados. Fue así como se gestó un espíritu supra-individual: el colectivo o *comon* en tzeltal; es decir, el conjunto de habitantes de una colonia quienes, reunidos en pleno, dictan normas que



regulan el funcionamiento de todas las esferas de la vida social local. Por ejemplo, el pleno planea los trabajos en la milpa-comunitaria, la construcción de edificios públicos (casa ejidal, casa de salud, aulas escolares, etcétera), la apertura o el limpiado de veredas; designa autoridades civiles y religiosas. También el *comon* vigila el cumplimiento de las reglas de matrimonio y sanciona a los infactores pues

por medio de todo lo que hacemos en comunidad, formamos un solo corazón en Cristo (C 101,14). El trabajo y el amor de la comunidad es lo que nos lleva a la libertad(C 83,9). La comunidad quiere determinar con las leyes cómo se deben hacer las cosas en la vida diaria (C 30,4). La comunidad es una cosa que tenemos que hacer día a día (C 83,7).

Para entonces resultaba verdaderamente revolucionario afirmar que la fuerza social estaba en el *pensamiento* de los *indios*-pioneros, ya que sostener esa posición era delinquir contra el statu quo. Contra él atentaba el proceso catequístico desatado desde principios de los setenta. Los catequistas promovieron en sus localidades la participación de todos. Era necesario, afirmaban, expresar el pensamiento, hablar, opinar, leer la palabra de Dios, cantar, discutir en asambleas comunitarias, manifestarse a favor o en contra de los acuerdos. Así se buscaba borrar las diferencias causadas por procedencias diversas o hablas distintas.¹¹ Se compartía una *utopía, la construcción del reino de Dios en la tierra*, ésta guiaba el trabajo y la vida cotidiana.

Communitas Política

La práctica de la pastoral tiene un carácter eminentemente político debido a que atenta contra el sistema de poder prevaleciente; sin embargo, de lo anterior no se puede deducir que la Misión fue la promotora de la unión de ejidos Quiptic, más bien fue la influencia del Congreso Indígena y el trabajo concreto de militantes de diferentes

¹¹ En Las Cañadas encontramos hablantes de distintas lenguas habitando una misma localidad. Tzeltales conviviendo con ch'oles, tzotziles y tojolabales.

corrientes político-ideológicas lo que favoreció la cristalización de dicha organización.

Después del movimiento del '68, un grupo de profesores, estudiantes y trabajadores comenzaron a desarrollar una lucha “diferente a todas las anteriores” (sic), la consigna principal era que “el pueblo decidiera por sí mismo”. Esta corriente antagónica a la ideología de la izquierda tradicional afirmaba que los compañeros de la Línea tenían que

integrarse a las luchas del pueblo trabajador para ponerse a su servicio y ayudarle a organizarse y adquirir mayor conciencia con el fin de llevar adelante sus luchas (Doc. Div; 1977 No.1:2).

La organización proletaria y de masas abogaba por el trabajo con la clase trabajadora del campo y de la ciudad: vivir con las masas, acompañarlas en su lucha cotidiana y dotarles de elementos que les ayudaran a enfrentarse al enemigo “burgués” y “explotador”. Es así como, desde 1976, militantes de Unión del Pueblo (UP) llegaron a trabajar con los selváticos: hombres católicos, pioneros y colonos a quienes les eran ya insuficientes las instancias religiosas para satisfacer sus demandas de tierra, servicios e infraestructura.

Dos años más tarde arribaron a la zona los “norteños”, militantes de la corriente Política Popular (PP); llamados así pues provenían del norte del país, de la experiencia organizativa de la Coalición de Ejidos del Valle del Mayo y del Yaqui (Sonora). UP y PP fueron absorbidos por una estructura mayor, la Organización Ideológica Dirigente (OID), a cuyo interior se dieron “contradicciones fundamentales” que favorecieron la negación de la misma y que permitieron, años más adelante, consolidar en la zona una verdadera organización de masas.¹²

12 Poco se sabe sobre la historia de estas corrientes políticas y menos sobre su impacto en el Chiapas de hace dos décadas. Morales (1992:268), en una visión retrospectiva, afirma que “la organización que generó el Congreso Indígena llegó a sus límites en 1977, dando paso a nuevas organizaciones políticas, como Política Popular, CNPA, CIOAC, OCEZ, PST, etcétera, (las cuales ofrecían) alternativas viables ante la nueva realidad”. Por su parte, González (1989:133) puntualiza que Línea Proletaria llega a Chiapas en 1978, “a la selva Lacandona a trabajar con la Quiptic, Tierra y Libertad y Lucha Campesina; a la zona norte a los municipios de Simojovel, Tila, Sabanilla, Huitiupán, El Bosque, con los ejidos y grupos de peones dirigidos por la organización regional; en la frailesca a trabajar con los ejidos que antes integraron la Alianza Campesina 10 de abril; y, finalmente, con los comuneros de Venustiano Carranza y Villas Las Rosas... (agrega que) incluso se integraron a otros sectores movilizadas de la



La estructura política se superpuso a la religiosa y aunque aparentemente tenían serias diferencias en ritmos, discursos y estrategias, en lo cotidiano la Línea vino a reforzar y dinamizar el sentimiento comunitario y las formas de organización supralocal como las uniones de ejidos.

La Línea postulaba que había que partir de “las necesidades” más sentidas del pueblo *trabajador*, argumentaba la posibilidad de que la clase trabajadora se uniera; es decir que

caminaran juntos obreros, campesinos, colonos, estudiantes, pequeños comerciantes, empleados, profesionistas (Doc. Dif.; 1979:2).

Bajo esta visión, los selváticos quedaron inscritos en un ámbito mayor al local. Citemos un fragmento del documento publicado por la Línea en 1979.

Si queremos triunfar en la lucha revolucionaria, debemos participar y dirigir las luchas de los campesinos por tierras, por créditos, por ampliaciones, etcétera. La de los obreros por aumento de salarios, por mejores prestaciones, contra el líder charro, etcétera. La de los estudiantes por mejores maestros, por democratizar la enseñanza, por edificios escolares, por becas, por aceptación de rechazados, etcétera. Y la de todos los grupos sociales y pueblo en general que sufren la explotación, debemos practicar y dirigir sus luchas por obtener mejores condiciones de vida (op. cit.:13).

población chiapaneca: estudiantes, colonos y obreros; y en 1979 se (vincularon) a la lucha del magisterio chiapaneco”. Otras referencias hacen énfasis en el carácter negativo de Línea Proletaria (LP), se refieren a ella como la causante de la destrucción de los procesos regionales y la desintegradora de los cuadros campesinos destacados (Pérez Castro: 1989:148, 158, 168, 199-200/ González: 1989:128-134 y Odile: 1987:68); sin embargo, es necesario ir más allá de las apreciaciones superficiales y analizar las dinámicas regionales para apreciar en sus justos términos el papel que jugó esta corriente política.

Cabe aclarar que a continuación se analiza el contenido de folletos producidos tanto por Línea Proletaria (LP) como por Línea de Masas (LM), los cuales eran el sustento ideológico de los asesores que pululaban por la selva. Baste agregar que LP y LM surgen como producto de una escisión al interior de Política Popular a causa de divergencias “teóricas y tácticas”. “Las diferencias de concepción se centran en la relación que debe establecerse entre las bases y la dirección, así como en el peso que debe otorgarse a la consolidación de estructuras en los movimientos de masas” (Ramírez: 1986:58, 123).

Ahora bien, la impronta “*de las masas, por las masas, a las masas*” en la vida diaria quería decir participación de todos, expresión de ideas, toma de decisiones, impulso a la organización, empezando desde la localidad hasta constituir órganos colegiados, tales como las Asambleas Generales. Así rezan los principios ideológicos base:

En la lucha proletaria, todo el pueblo tiene que participar en la toma de decisión. Esa participación es una discusión de varias ideas... Hemos encontrado que es la lucha ideológica en el seno del pueblo... el motor de nuestra organización...(Doc. Div.; 1977 No. 2:2).

Pero la pura lucha de ideas no le sirve al pueblo, es un ejercicio de intelectuales burgueses. Después de discutir hay que tomar acuerdos, hay que tomar decisiones. Esos acuerdos, esas decisiones van trazando la línea y la van aplicando al mismo tiempo... Tomar una decisión es una práctica política... que une a los compañeros... que da unidad política (ibid:4).

La orientación proletaria consiste en hacer preguntas para que nosotros mismos vayamos sacando ideas y opiniones correctas (Doc. Div.; 1977, No.3:4). Es necesario que exista la más amplia democracia que consiste en una gran participación de ideas y opiniones sobre el punto que se está tratando. En una reunión o asamblea debemos lograr que todos tengan suficientes informaciones para que puedan opinar (Doc. Dif.; 1979:10). Se requiere escuchar el mayor número de opiniones e ideas, (propiciar) una amplia participación... (ibid;11).

Es necesario que, a partir de las demandas más sentidas del pueblo, se formen organizaciones de masas (ibid;2). En las organizaciones de masas, todos los problemas concretos de la vida cotidiana de las masas requieren nuestra atención (ibid).

También la militancia en esta corriente ideológica tenía su propia *utopía*: una sociedad donde desaparecerían los explotados y los explotadores, decían





Nuestra tarea central, a lo largo de todo el proceso revolucionario, es movilizar y organizar a las grandes masas a que participen en la lucha revolucionaria para derribar a la burguesía y a su gobierno mediante esta lucha y extender el movimiento revolucionario a todo México, hasta lograr una Patria socialista (ibid:12).

Dos tendencias paralelas

Como puede verse, ambas tendencias (la religiosa y la política) se dieron como procesos paralelos a pesar de que las diferentes corrientes político-ideológicas llegaron a la selva después de los agentes de pastoral. Dichas tendencias se incrustaron en el proceso, lo revitalizaron y le dieron un cauce eminentemente político.

Son tendencias paralelas porque cada una posee una naturaleza y una dirección particular, pero se puede afirmar que, en términos abstractos, convergían en lo general: ambas impulsaron la vida participativa y comunal; crearon normas, sistemas de cargos y comisiones que regulaban la convivencia en la localidad y fuera de ella; plantearon la necesidad de un cambio radical impulsado por los pobres, por la clase trabajadora. Como tendencias de la época, compartían la misma *utopía*

la lucha aquí y ahora por el advenimiento de una sociedad justa e igualitaria.

Estas coincidencias no presuponen que los representantes de las dos tendencias avanzaran juntos en la selva; más bien muestra que en la atmósfera de los setenta se respiraba un aire revolucionario avivado por la revolución cubana, el guevarismo, el Frente Sandinista, la guerrilla salvadoreña, la revolución cultural china, el movimiento del '68 y la efervescencia del movimiento campesino y urbano popular en México. La selva no era ajena a todo ello como comúnmente se afirma.

Justo es mencionar también que las divergencias entre ambas líneas estaban presentes y evidenciaban los distintos ritmos y estrategias, mientras que para la Línea el proceso se "dirigía", para los teólogos se "acompañaba"; mientras que para unos la revitalización de la cultura

indígena era central, para otros los sujetos revolucionarios eran proletarios, campesinos desposeídos, clase trabajadora simplemente. Pero para ambos eran “los pobres”, “los explotados”.

Las acusaciones mutuas eran evidentes; en una Evaluación Diocesana se decía:

se ha dado una profusión de partidos políticos que tratan de controlar los procesos populares y una invasión casi repentina de gente de oposición con líneas maoístas (unas 36 personas en un par de meses) que actúan con vertiginosa rapidez y con dispares intenciones tratan de cooptar membresía y apoyar a la gente que busca ansiosamente instrumentos, organismos, personas o instituciones que los implementen en esta coyuntura histórica (Doc. Aux.; 1979:18).¹³

Por su parte, los de la Línea acusaban a los misioneros de no medir las consecuencias políticas de su acción pastoral. Las contradicciones llegaron a tal grado que los selváticos expulsaron a los “norteños” hacia finales de los setenta. El relato popular reza que debido a las diferencias entre la línea pastoral y los nuevos asesores.

También era común oír entonces que el padre fulano andaba por la selva cantando el himno sandinista, o que en la Asamblea General se había juzgado a una mujer por “bruja”, o que los conflictos entre los asesores repercutían en las comunidades. Ése era el “signo de los tiempos”.

El catalizador: el conflicto agrario

Sólo ante el conflicto agrario se minimizaron las diferencias entre ambas tendencias. Uno se pregunta cómo es que aparece en plena selva dicho conflicto; qué acaso no se trataba de un espacio abierto, “vacío”, ocupado poco a poco por los indígenas migrantes. Pues no, la Lacandona fue explotada en el siglo pasado y en el actual por madereros diversos; más tarde esas tierras fueron vendidas, fraccionadas o decretadas terrenos

¹³ La evaluación se realiza en 1979 y remite a hechos acontecidos entre 1977 y 1978.



nacionales. Existía ya entrado el siglo veinte, al lado del latifundio forestal, el agropecuario (las llamadas fincas) localizado a orillas del Desierto del Lacandón (Ascencio y Leyva; Op. Cit.: 188:192).

Lo anterior nos hace pensar que los colonos, al avanzar sobre la selva, atentaron contra los intereses de diversos agentes. Uno de ellos, el Estado, prendió la mecha al efectuar, en 1971, el reconocimiento y la *restitución de bienes comunales* a sesenta y seis familias de lacandones, desconociendo así la existencia de una treintena de colonias de indios mayas.¹⁴ Colonias localizadas dentro de la jurisdicción de la Parroquia Ocosingo-Altamirano y atendidas por los agentes de la Teología de la Liberación; colonias, más tarde, bajo el influjo de las diferentes corrientes ideológicas de la nueva izquierda.

El Decreto Presidencial de 1971, mediante el cual se creó la Comunidad Lacandona, dotaba con 614,321 hectáreas a los lacandones. Dicho decreto, por cuestiones políticas, pasó por alto que la zona ya estaba ocupada desde finales de los sesenta por un sinnúmero de indígenas tzeltales, tzotziles y ch'oles. En términos agrarios se hablaba de *restitución* a los "legítimos dueños" de la selva: los lacandones (Decreto; 1972). Sin embargo, los estudiosos han demostrado que no existe continuidad histórica entre los lacandones históricos y los actuales y que, por tanto, resulta impropio dicha *restitución* (Cfr. De Vos; 1988)¹⁵ (mapa 1).

Es por todos sabido que detrás del Decreto Presidencial se escondían intereses de empresarios y compañías madereras que buscaban el control de los bosques ejidales.¹⁶

Por su parte, el Estado planteó la necesidad de llevar a cabo la reconcentración de los poblados localizados en la zona afectada por el Decreto, argumentando la necesidad de "preservar la selva". Una

¹⁴ Con cerca de cuatro mil jefes de familia (Unión de Uniones; 1984).

¹⁵ La dotación restituida a los lacandones (Comunidad Lacandona) incluye originalmente la Reserva Integral de la Biósfera Montes Azules (RIBMA), la cual se puede apreciar en el mapa 1.

¹⁶ En un desplegado, la UdeU afirma que "detrás del Decreto estaban los intereses de Nafinsa (Nacional Financiera, S.A.), es decir, los intereses de los ricos, de la gran burguesía que, a través de Cofolasa (Compañía Forestal Lacandona, S.A.), pretendía llevarse toda la madera de caoba y cedro contenida en las 614,321 hectáreas tituladas a favor del grupo lacandón. Prueba de esto fue que inmediatamente después de que se tituló legalmente a este grupo, la Cofolasa firmó un contrato con ellos en donde se comprometen 35 mil metros cúbicos de madera al año, por un plazo de diez años (más o menos diez mil árboles por año), sin fijar el precio. Con esto la Cofolasa eliminó a otras compañías que operaban en la zona, quedándose como dueña y soberana de la madera..." (Unión de Uniones; 1984:151).

veintena de colonias accedieron a reubicarse gracias a la promesa estatal de seguridad en la tenencia de la tierra y el otorgamiento de servicios e infraestructura; otras se negaron dado que sus trámites agrarios ya estaban avanzados (incluso algunos contaban con “mandamiento del gobernador”) y arguyeron que mucho les había costado levantar sus casas, cafetales, potreros y maizales; en otras palabras, domesticar la selva.

Después del Decreto, publicado en 1972, las acciones no se hicieron esperar: la exigencia de reconcentración fue inminente y el deslinde en campo de los límites de las tierras restituidas marcaron para la gente el avance de la Brecha de la Comunidad Lacandona.

Fue entonces cuando las asambleas tenían una prioridad en el orden del día. La discusión y la toma de decisiones no se hizo esperar, el acuerdo fue *no a la reconcentración, no a la brecha*. La demanda sirvió como eje aglutinador y cohesionador para la Quitic y más tarde para la UdeU.

Toda la estructura organizativa ensayada día a día se echó a andar y se fortaleció durante la defensa de la *tierra nueva*, que representaba nada más y nada menos que *la vida nueva*. Fue un momento de defensa de los recursos estratégicos para la reproducción económica, pero sobre todo, para la reproducción ideológico-cultural. No era suficiente ser pariente, compartir la procedencia y el nivel socioeconómico para crear una organización política; fue a través de la lucha por la *tierra nueva*, por la *vida nueva*, que se dio la convergencia, sustento de la *nueva* identidad política.

Las formas de vivir la religión y la política marcaron el sentido que siguió la lucha agraria de los setenta y principios de los ochenta. El proceso desatado por el Congreso (1973-1977) antecedió, pero también se traslapó con la lucha agraria, al principio (1973), en plena preparación de las ponencias, apunta Morales (Op. Cit; 246).

Las primeras reuniones se realizaron en diferentes sitios de los municipios... En ellas se dio a conocer la intención del Congreso... inmediatamente se abordaba la cuestión de la situación actual de las comunidades; se discutía, se pensaba en la conveniencia de



ampliar los espacios de discusión y en los principios de una organización.

Una vez celebrado el evento (octubre del '74) hubo continuidad en las acciones, la vida postcongreso

se significó por un incremento sistemático en la formación no sólo de los cuadros directivos o de los representantes de comunidades, sino de grupos humanos numerosos, de las cuatro zonas del Congreso. Puede ejemplificar esta fase la existencia de materiales educativos: Película del Congreso, Ley de Reforma Agraria y Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos traducidas al tzeltal, tzotzil, ch'ol y tojolabal... cuadernillo sobre la Historia en México e Historia de la Comercialización en México, etcétera. La conciencia de un fortalecimiento organizativo como condición para la conquista de las demandas y satisfacciones vivió su mejor momento. Casi como misioneros de la organización, de la política, de la revolución, dirigentes mestizos e indígenas, representantes de comunidades, recorrieron todos los puntos geográficos de las cuatro zonas en una labor de convencimiento y cimentación. La zona tzeltal podía movilizar hasta diez mil gentes, lo mismo que en la zona ch'ol... y unos seis mil y ocho mil la zona tojolabal (ibid; 259).

Ya antes el proceso de la nueva catequesis, iniciado a principios de los setenta, tenía una estructura formada por jefes de zona, tuhuneles,¹⁷ catequistas, principales, presidentes de la iglesia, caporales, capitanes y madrecitas. Todos estos agentes, en mayor o menor medida, promovían la participación en la toma de decisiones. Muchos de estos catequistas fueron la punta de lanza en la organización de las demandas agrarias, no todos pero sí muchos se convirtieron en líderes agrarios y autoridades de la UdeU, dado que eran quienes, sin perder el conocimiento de su mundo indígena, manejaban “la castilla” y las relaciones

¹⁷ Tuhunel es la palabra tzeltal utilizada para designar a los diáconos y prediáconos elegidos por el Comorpara ejercer el servicio religioso en las colonias selváticas. Figura inspirada en la Iglesia Primitiva.

con el mundo ladino.

En cuanto a la forma de trabajo predominante en la época, y aún hoy vigente en la selva, podemos mencionar a las “asambleas itinerantes”

surgidas de manera simultánea en la zona ch'ol y tzeltal... La asamblea decidía el sitio de la siguiente reunión y allá se congregaban representantes y dirigentes, por muy distante y accidentado que fuera el lugar. Esta modalidad se originó y desarrolló gracias al entusiasmo de las comunidades: llegaba a tanto el gusto de sentir un instrumento propio que todo el mundo quería albergarlo en su casa, verlo acordar allí, sentir la fuerza, el fervor de los dirigentes... De un sitio a otro el entusiasmo crecía, las asambleas crecían, el aprendizaje de la discusión, de la toma de decisiones. Las mujeres y aun los niños, en todos cundía el aire nuevo (ibid).

Esta forma de trabajo fue rescatada y reproducida por los asesores de las corrientes ideológicas, quienes tomaron la dirección y la formación de “cuadros” durante la lucha por la Brecha.¹⁸ Dichos asesores hablaban de la necesidad de establecer un “Plan de Lucha” guiado por una “Estrategia” que abarcara el terreno legal, la movilización política y la negociación. A partir de desarrollar tres frentes: el político, el ideológico y el económico (UdeU; 1984:155).

Para cambiar la correlación de fuerzas políticas y alterar el Decreto Presidencial era necesario -según asesores y dirigentes- movilizar a las masas y buscar el apoyo de otros elementos de “la clase trabajadora”; fue entonces cuando la UdeU realizó, en octubre de 1981, una marcha plantón en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y, al otro día, en la ciudad de México, se efectuó un mitin organizado por obreros de la Unidad Obrera Independiente (UOI) en apoyo a la comisión negociadora de la UdeU. Al respecto apunta la UdeU en un desplegado

... logramos movilizarnos cerca de dos mil campesinos, lo cual

¹⁸ Los colonos conocen el decreto publicado en 1972 en un Congreso Campesino de la CNC celebrado, tres años más tarde, en la ciudad de Ocosingo. Desde entonces hasta 1989, en que Salinas entrega las resoluciones presidenciales de dotación a algunos ejidos afectados, se puede considerar vigente el problema de La Brecha (1975-1989).



significaba el mayor número de compañeros que habíamos logrado movilizarnos desde la formación (en 1980) de la “Unión de Uniones” y un enorme esfuerzo para nosotros, tomando en cuenta que la mayoría tuvimos que caminar dos, tres, y hasta cuatro días antes de poder llegar a un lugar en donde poder abordar un vehículo y de ahí uno o dos días para llegar a Tuxtla. Ello significó un esfuerzo económico que únicamente pudimos cubrir con el apoyo de otras organizaciones de la clase trabajadora. Durante los días 12, 13 y 14 de octubre marchamos por las calles de la capital del estado y permanecemos plantados -durante el día- frente al Palacio de Gobierno, acompañados de compañeros maestros, comisiones de sindicatos obreros y organizaciones campesinas y estudiantiles. Tomar las calles y la plaza principal del estado por tres días significó, en sí mismo, un triunfo para las masas campesinas que sostenemos una lucha independiente del gobierno y de cualquier central campesina o partido político... esto también significó un triunfo de la unidad de la clase trabajadora (UdeU; 1984:161).¹⁹

Fue entonces, durante el desarrollo del conflicto agrario, que el sentimiento comunitario, enraizado en las prácticas religiosas y políticas, puso de manifiesto la existencia de una identidad social cimentada en el sentimiento de pertenencia a un colectivo organizado por objetivos y en confrontación frente a un enemigo común (Melucci; 1982 y Pérez-Agote; 1986).

Un comentario para recomenzar

El sentimiento comunitario sustentó un proceso identitario. En el caso analizado, esta identidad colectiva se construyó a través del tiempo y a partir de varios ejes

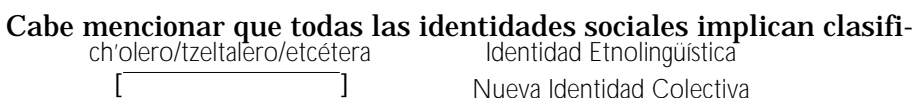
ser católico de la TdeL/maoísta/miembro de la UdeU/hablan-

¹⁹ Si bien el conflicto por La Brecha fue el catalizador de la identificación de intereses comunes entre los campesinos colonizadores de Las Cañadas, el enfrentamiento cotidiano entre campesinos y propietarios de grandes extensiones de tierra dedicadas a la ganadería contribuyó a consolidar ese proceso de identificación y de organización campesina. Además, cabe aclarar que generalmente el conflicto agrario ha estado signado por el uso de la violencia y la represión.

te de lengua indígena/habitante de Las Cañadas.

A partir de estas adscripciones se generaron los derechos y las obligaciones, los lazos de ayuda mutua (solidaridades), los afectos, las lealtades o, en su defecto, la distancia social y las rupturas.

La identidad colectiva presente entre los colonos de Las Cañadas desborda las identidades etnolingüísticas de ch'ol, tzeltal, tzotzil y tojolabal y permite, sin borrar esta frontera, construir otra más abarcativa que resulta primordial en situaciones particulares y es más compleja que la basada únicamente en el criterio etnolingüístico. Gráficamente se representaría así:



cación, oposición, contraste; le dan al individuo un lugar, una posición social. Sitúan “a los agentes sociales en mapas cognitivos construidos bajo el signo de la alteridad”. Las identidades diferencian, clasifican y jerarquizan, por eso los individuos y los grupos echan mano de ellas pues codifican una trama de relaciones (Cardoso de Oliveira; 1992:134). En Las Cañadas identificamos cuatro tipos de identidades con ejes diferentes que los individuos utilizan dependiendo de las circunstancias y de las personas con las que interactúan.

Lo anterior confirma que las identidades sociales se construyen sobre

Tipos:	
Identidad Etnolingüística	ch'olero/tzeltalero/tzotzil
Identidad Religiosa	católicos TdeL/Presbiterianos/Pentecosteses
Identidad Subregional habitante de:	Las Cañadas/Marqués/C/Comunidad Lacandona
Identidad Política militante de:	ARIC UdeU/UdeU Julio Sabines/UdeE Fronteriza MOCRI/CNC-Liga de Comunidades Agrarias/CDLI



bases múltiples, son situacionales, manipulables y contextuales, es decir, la elección de una u otra identidad “dependerá del contexto interactivo en el que los individuos o grupos se encuentran involucrados en un momento dado” (Barabas y Bartolomé; 1990:83). Así el colono le llamará “hermano” a otro indio de la selva, el cual desconoce su filiación política y credo religioso, pero si sabe que comparte con él la militancia política, le dirá “compañero”.

En síntesis podemos decir que el discurso de la pastoral y de la Línea dotó de preceptos éticos, morales y sociales a los colonos de Las Cañadas, mediante los cuales los selváticos rigieron su vida en la localidad, en la subregión y en su relación con otros de fuera. Justo es decir que ambas acciones implicaron la apertura de un novedoso proceso de resocialización que otorgó a los colonos “un nuevo significado y ubicación en el mundo” (Barabas; 1993:5). Esto fue posible porque en las localidades de Las Cañadas, la religión y la política están íntimamente relacionadas.

Sólo considerando la multiplicidad de factores que se entretrejieron y que poseen ritmos y texturas diferentes, es posible explicar la vida social de Las Cañadas; subregión de la selva en donde la secularización de la vida religiosa ha sido un elemento más del tejido social cambiante.



Bibliografía

- 1 Ascencio, Gabriel y Xóchitl Leyva. “Los municipios de la Selva Chiapaneca. Colonización y dinámica agropecuaria”, en *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura/Departamento de Patrimonio Cultural, Gobierno del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1992, pp. 176-241.
- 2 Alejos García, José. “De ch’oles contra kaxlanes. Conflicto agrario y etnicidad en el norte de Chiapas”, Ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Maiistas, Centro de Estudios Mayas-IF-UNAM e Instituto de Cultura de Yucatán-gobierno del estado de Yucatán, Mérida Yucatán, 24 al 28 de agosto de 1992.

Bibliografía

- 3 Barabas, Alicia M. Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México, Cultura y Sociedad, Enlace/Grijalbo, México, D.F., 1989.
- 4 Barabas, Alicia M. "Movimientos sociorreligiosos e identidad", Oaxaca, Oaxaca, 1993.
- 5 Baumann, Friederike. "Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas, 1896-1916", en *Mesoamérica*, Publicación del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Año 4 Cuaderno 5, número especial: Chiapas, junio de 1983, Antigua Guatemala/South Woodstock, Vermont, 1983, pp. 8-63.
- 6 Cadal. "La tierra y sus problemas: visión de conjunto, problemas indígenas internos", en: Primer Congreso Indígena, 13 de octubre de 1974, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1976, pp. 46-51.
- 7 Cardoso de Oliveira, Roberto. Etnicidad y Estructura Social, Colección Miguel Othón de Mendizábal, CIESAS/SEP, México, D.F., 1992.
- 8 Coello Castro, Reyna. Proceso catequístico en la zona tzeltal y desarrollo social (un estudio de caso). Tesis profesional para obtener el título de licenciada en Sociología, Departamento de Sociología y Trabajo Social, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, marzo de 1991.
- 9 Concha Malo, Miguel. "Impacto de Medellín y el ascenso de la izquierda", en: Miguel Concha et. al., La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación de México, Biblioteca México: actualidad y perspectivas, IIS-UNAM y Siglo XXI Editores, México, D.F. 1986, pp. 85-114.
- 10 De Vos, Jan. La paz de Dios y del Rey. La conquista de la selva Lacandona 1525-1821, Sección de Obras de Historia, SEC-Chiapas y FCE, México, D.F., 1988.
- 11 Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa* Colofón, S.A., México, 1991.
- 12 Flores, Joaquín. "La Unión de Uniones Ejidales y Sociedades Campesinas de Producción de Chiapas" en: Sergio Sarmiento (en prensa) Las luchas y las organizaciones indígenas en México, 1979-1991, IIS-UNAM, México, D.F., en prensa.
- 13 García de León, Antonio. Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia, Tomo I y II, Colección Problemas de México, Ediciones Era, México, D.F., 1985.



Bibliografía

- 14 García de León, Antonio. "Aspectos generales de la cuestión agraria en Chiapas", en : *Agro* Boletín de análisis e información agraria, IIS-UNAM/CEA, México, D.F., s/f.
- 15 González Esponda, Juan. Movimiento campesino chiapaneco 1974-1984. Tesis de licenciatura en Economía, Universidad de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1989.
- 16 Gordillo, Gustavo. *Campesinos al asalto del cielo. De la expropiación estatal a la apropiación campesina* Siglo XXI Editores, México, D.F., 1988a.
- 17 Gordillo, Gustavo. "El Leviatán rural y la nueva sociabilidad política", en: Jorge Zepeda (editor) *Las Sociedades Rurales Hoy*, Conacyt-El Colegio de Michoacán, A.C., Guadalajara, Jalisco, 1988b, pp. 223-254.
- 18 Iribarren OP, Pablo. "La inculturación de la iglesia en la praxis de la comunidad tzeltal", en *Aná Mnesis* Revista de Teología/ Dominicanos/México, No. 1, enero-junio de 1991, México, D.F. 1991a.
- 19 Iribarren OP, Pablo. "Ministerios en la Iglesia Tzeltal", en *Aná Mnesis*, Revista de Teología/Dominicos/México, No. 2, julio-diciembre de 1991, México, D.F. 1991b.
- 20 Lameiras, José. El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1989.
- 21 Márquez Rosano, Conrado. La producción agrícola de la Unión de Uniones Ejidales y Sociedades Campesinas de Producción de Chiapas. Tesis profesional para obtener el título de ingeniero agrónomo, Universidad Autónoma de Chapingo, Texcoco, México, 1988.
- 22 Maurer, Eugenio. Los tzeltales. Paganos o cristianos. Su religión, sincretismo o síntesis. Centro de Estudios Educativos, A.C., México, D.F., 1983.
- 23 Melucci, Alberto. "Sobre la Identidad", en: *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Boloña, Il Mulino, (traducción de Mónica Mansour), 1982, pp. 61-72.
- 24 Montemayor, Carlos. *Guerra en el paraíso* Editorial Diana, México, D.F., 1991.
- 25 Morales Bermúdez, Jesús. Memorial del tiempo o vía de las conversaciones, INBA/SEP/Katún, México, D.F., 1987.
- 26 Morales Bermúdez, Jesús. "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", en: *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura/ Departamento de Patrimonio Cultural, Gobierno del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1992. pp. 242-370.

Bibliografía

- 27 Muro, Víctor Gabriel. "Grupos Cristianos y movimientos campesinos". Ponencia presentada en el Seminario Los movimientos sociales en el campo. Teoría y Método. ISS-UNAM/Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 1990a.
- 28 Muro, Víctor Gabriel. "Iglesia popular y movimiento social en el Istmo de Tehuantepec", ponencia, mecanoscrito, 1990b.
- 29 Odile Marrión, Marie. El Movimiento campesino en Chiapas, 1983. Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México, D.F. 1984.
- 30 Ovalle Muñoz, Pedro de Jesús. "Movimientos campesinos en la zona tzeltal de Chiapas", en: *Textual*, año 17, No. 5 UACH, Texcoco, México, 1984.
- 31 Pérez-Agote, Alfonso. 1986. "La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la Sociología", en: *Revista de Occidente*, No. 56, enero de 1986, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, España, 1986.
- 32 Pérez Castro, Ana Bella. Entre montañas y cafetales (luchas agrarias en el norte de Chiapas), Serie Antropológica:85, Etnología, IIA/UNAM, México, D.F., 1989.
- 33 Ramírez Sáiz, Juan Manuel. *El movimiento urbano popular en México, Siglo XXI* Editores/IIIS-UNAM, México, D.F., 1986.
- 34 Rubio, Blanca. Resistencia campesina y explotación rural en México, Colección Problemas de México, Ediciones Era, 1987.
- 35 Rubio López, Marín. Formas de organización campesina y conciencia de clase: el caso de la unión de ejidos Quiptic ta Lecubtesel del Municipio de Ocosingo, Chiapas. Tesis profesional para obtener el grado de ingeniero agrónomo, Universidad Autónoma de Chapingo, Texcoco, estado de México, 1985.
- 36 Ruiz García, Samuel. "Teología de los pobres en San Cristóbal de las Casas I y II", en: *Ámbar*, Revista semanal, No. 0 y 1, octubre y noviembre, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1987.
- 37 Ruiz García, Samuel. "El Compromiso de la Iglesia a veinte años de la reunión de los obispos de Medellín", en: *Ámbar*, Revista semanal, No. 7, octubre-noviembre, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1988, pp. 19-21.
- 38 Ruz, Mario Humberto. "Tributarios y Peones, Pueblos y Estancias en los Llanos de Chiapas (siglos XVII y XIX)", Ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Mayistas, Centro de Estudios Mayas-IIIF-UNAM e Instituto de



Bibliografía

- Cultura de Yucatán-Gobierno del estado de Yucatán, Mérida, Yucatán, 24 al 28 de agosto de 1992.
- 39 Ruz, Mario Humberto y Antonio Gómez. Memoria Baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios, Centro de Estudios Mayas (IIF-UNAM) y Centro de Estudios Indígenas (UACH), México, 1992.
- 40 Scorza, Manuel. Redoble por Rancas, Volumen 2, Obras Completas, Siglo XXI Editores, México, D.F., 1991.
- 41 Viqueira, Juan Pedro. "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional El Mundo colonial: una revisión histórica, Zacatecas, Zacatecas, octubre de 1992.
- 42 Weber, Max. *Economía y Sociedad* FCE, México, 1981.