

LAS EXPULSIONES INDÍGENAS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS: ALGO MÁS QUE UN PROBLEMA DE CAMBIO RELIGIOSO

Manuela Cantón Delgado*

Resumen

Ya se han cumplido dos décadas de expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas por motivos sólo en parte religiosos. Una veintena de asentamientos acoge a los más de 20,000 mayas expulsados de sus municipios de origen por haberse convertido al protestantismo. Pero la disidencia no es sólo religiosa, sino también política. Los caciques indígenas responsables de estos destierros forzados se amparan en el derecho a defender la tradición religiosa de la que los protestantes se apartan. Los expulsados acusan al PRI (Partido Revolucionario Institucional) estatal de apoyar a los caciques para asegurarse el voto indígena. La insurrección zapatista ha encontrado en un protestantismo ideológicamente enemigo de las revoluciones de izquierda, un paradójico aliado. La violencia religiosa en los Altos ilustra un proceso social de carácter simbiótico: el protestantismo se dibuja como una vía alternativa que absorbe y canaliza conflictos en muchos casos no estrictamente religiosos.

Abstract

Over two decades now, indigenous people from the Chiapas Highlands have been expelled from their native towns for reasons only in part religious. About twenty shanty towns harbor the more than 20,000 Mayans driven out of their native municipalities after they converted to Protestantism. However, their dissidence is not just religious but political as well. The indigenous *caciques* responsible for the forced banishments cite the right to defend their religious tradition from which the Protestants deviate. The exiled accuse Chiapas' ruling party, the PRI (Partido Revolucionario Institucional), of supporting the caciques in order to win the indigenous votes. The Zapatista insurrection movement has found a paradoxical ally in a Protestantism which is ideologically opposed to revolutions from the left. The religious violence in the Highlands illustrates a social process of a symbiotic nature: Protestantism presents itself as an alternative, absorbing and channeling conflicts which in many cases are not strictly religious.

* Manuela Cantón Delgado es española. Obtuvo el doctorado de Geografía e Historia (Antropología Social) en la Universidad de Sevilla. Actualmente forma parte del grupo de investigación "Transformaciones socio-culturales en Andalucía y América" de la misma universidad. El presente trabajo es, como su tesis doctoral y varios artículos más, resultado de las cinco campañas de trabajo de campo y documentación realizadas en Centroamérica, financiadas por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología de Madrid y bajo la dirección de la Dra. Pilar Sanchíz Ochoa. La autora continúa investigando el impacto protestante en Andalucía y Centroamérica. La información e interpretaciones recogidas en este trabajo corresponden al período 1994-1995. Desde entonces, el fenómeno de las expulsiones en los Altos de Chiapas ha conocido numerosos cambios, algunos de ellos en las direcciones aquí apuntadas. Véase su ensayo bibliográfico en las páginas 171-194 de este número.

En la Plaza de Santo Domingo, situada muy cerca del zócalo de San Cristóbal de Las Casas, se reúnen diariamente centenares de indígenas para vender sus artesanías. Más de un turista, e incluso algún que otro antropólogo poco informado, puede verse sorprendido si pregunta a muchos de ellos de qué pueblo viene: "Palestina", "El Paraíso" o "Getsemaní" pueden ser algunas de las respuestas. Cerca de una veintena de asentamientos de nombre bíblico acoge a los más de 20,000¹ indígenas mayas expulsados de sus municipios² de origen por haber cambiado de religión. De ellos, unos 15,000 son chamulas; los restantes proceden de Zinacantán, Chenalhó, Tenejapa, Mitontic, Amatenango del Valle, Chalchihuitán, Huixtán, Chanal, Oxchuc, Cancuc, Pantelhó, Teopisca e incluso Ocosingo.

Se han cumplido dos décadas desde que tuvieron lugar las primeras expulsiones de conversos al protestantismo en algunos parajes indígenas de los Altos de Chiapas. El área constituye un exponente extremo de lo que ya se ha dado en llamar "guerra de religiones". El proceso de

¹ En 1992 se fijó oficialmente el número de expulsados en 15,000, cifra que aparece en el documento elaborado a propósito de la Audiencia Pública convocada por el Honorable Congreso del Estado de Chiapas, celebrada en San Cristóbal de Las Casas los días 22 y 23 de abril de 1992: "MEMORIA de la Audiencia Pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos". Este documento, de inestimable valor y múltiples lecturas, recoge las opiniones, consideraciones y sugerencias de los 45 ponentes convocados: políticos, juristas, autoridades tradicionales de los municipios indígenas, expulsados y líderes evangélicos, líderes católicos, sociólogos y antropólogos. Gaspar Morquecho afirma, no obstante, en un artículo reciente, que son ya más de 20,000 los indígenas expulsados de sus comunidades por motivos sólo aparentemente religiosos. El autor se muestra crítico con la Audiencia Pública celebrada en abril de 1992 que, según él, fue el resultado de "una irresponsable maniobra política" que en nada ha contribuido a mejorar la situación. Gaspar Morquecho Escamilla, "Veinte años de expulsión en los Altos de Chiapas", en *Cuadernos agrarios* 8-9 (1994), pp. 49-57. Páginas de la cita: 50 y 56.

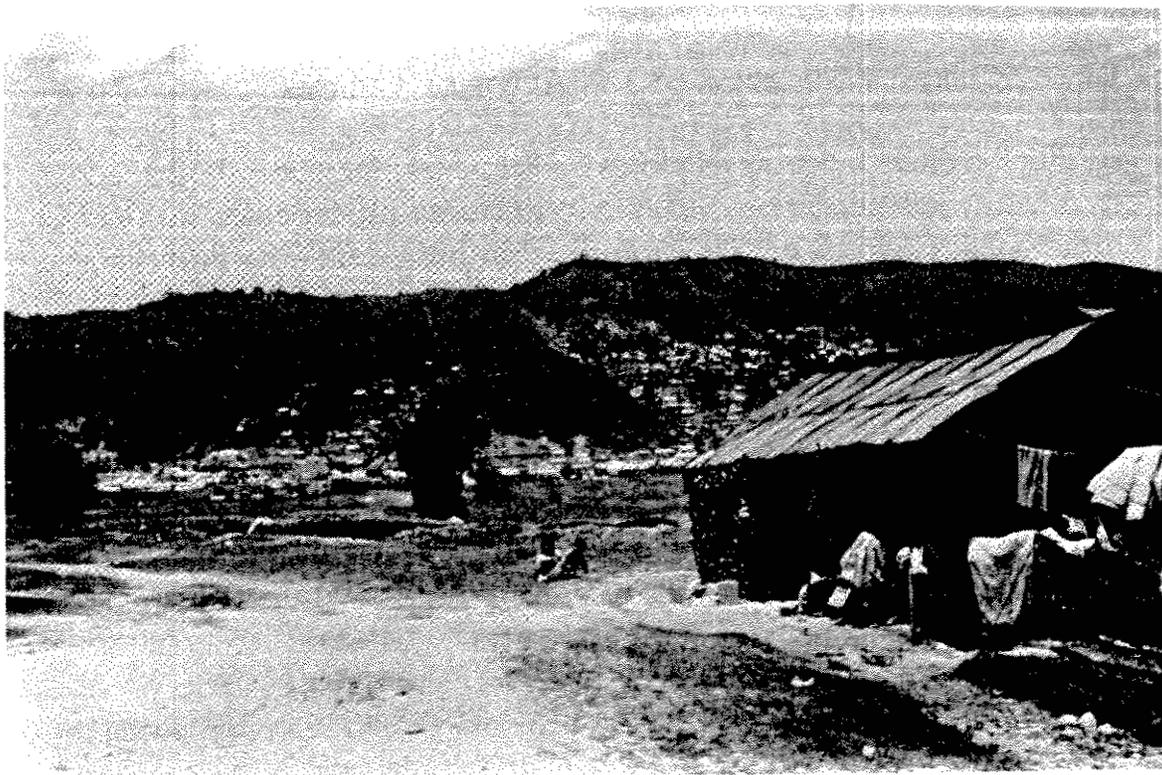
² Considero en este caso más apropiado hablar de municipio y no de comunidad, ya que en los Altos de Chiapas se entiende por "comunidad" o "paraje", cada una de las pequeñas aldeas que componen los pueblos o municipios. Gaspar Morquecho Escamilla, "Los indios en un proceso de organización. La Organización Indígena de los Altos de Chiapas, ORIACH" (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, 1992), pág. 18.

sustitución de las prácticas religiosas tradicionales-sincréticas del llamado catolicismo popular, por discursos y prácticas procedentes de organizaciones religiosas cristianas de filiación protestante, ha provocado la división de las comunidades al extremo de generalizar la expulsión sistemática de los conversos a la nueva religión. Las expulsiones se llevan a cabo frecuentemente de forma violenta y los enfrentamientos, no sólo en el seno de las comunidades, sino también entre éstas y los nuevos asentamientos evangélicos, son episodios corrientes y motivo de fuerte controversia en la Chiapas de hoy.

La desarticulación de los mecanismos de cohesión, la fragmentación de la conciencia comunal, la ruptura del sistema de autoridad, se traducen, del otro lado, en nuevas formas de articulación comunitaria a cargo de los grupos de conversos. En todo ello se ha querido ver la voluntad desestructuradora, desestabilizadora y divisionista de "sectas"³ extranjerizantes, el desgaste de las estructuras tradicionales, la expresión de una protesta de carácter político o la respuesta previsible ante una situación de anomia social.

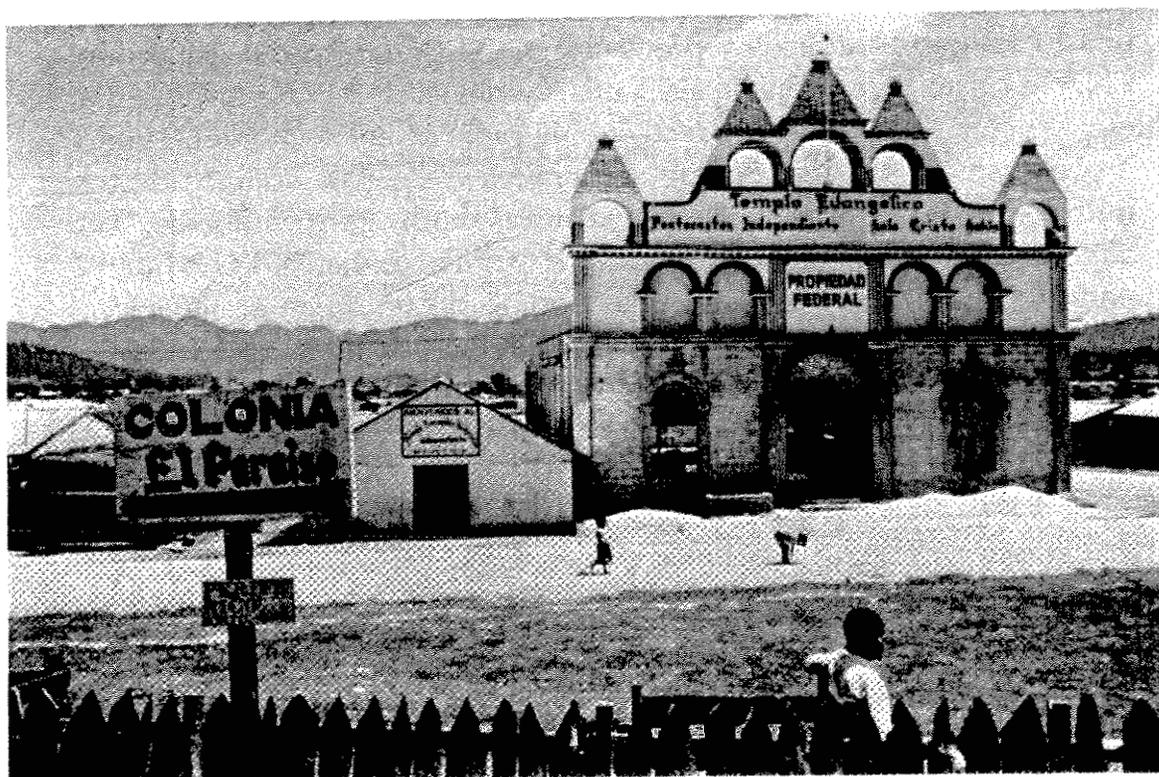
Pero también corren otras versiones que explican el caso de San Juan Chamula (no el único, aunque sin duda el más espectacular), como una pugna básica entre poseedores y desposeídos, que los medios de comunicación y los propios interesados tratan de presentar como una lucha entre católicos y protestantes. El Congreso del Estado de Chiapas organizó, en abril de 1992, una "Audiencia Pública" para abordar el problema desde una perspectiva múltiple, haciendo intervenir tanto a conversos expulsados, como a caciques indígenas, además de un nutrido grupo de científicos y especialistas de diversos campos. Pero tanto esta iniciativa, como la "memoria" resultante, han sido en buena parte un ardid político que no ha modificado un ápice la situación. Entretanto, las expulsiones han continuado y el conflicto crece dejando también sentir su impacto en la sociedad ladina de San Cristóbal de Las Casas.

³ Max Weber y Ernst Troeltsch distinguieron dos tipos de congregación cristiana: la "iglesia" y la "secta". Independientemente de que se trate de conceptos sociológicos teóricos, hoy son utilizados a modo de armas arrojadizas desde el lenguaje católico oficial y están provistos, la mayor parte de las veces, de un contenido extremadamente descalificador. Se trata, en cualquier caso, de una dicotomía excesivamente simplificadora que ayuda poco a entender la diversidad actual de las formas de agrupación religiosa. Muchas de las iglesias evangélicas con las que yo misma he trabajado en Guatemala y en el sur de México no responden, de hecho, a ninguno de los dos tipos en forma pura. Manuela Cantón Delgado, "El protestantismo en los movimientos socio-religiosos del occidente de Guatemala. Discursos y conductas" (tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Depto. de Antropología Social y Sociología, 1993), pp. 93 y ss.



MANUELA CANTÓN DELGADO

VISTA DE LA COLONIA NUEVO PALESTINA
(asentamiento de la mayoría de los mayas zinacantecos conversos
que han sido expulsados de su municipio)



MANUELA CANTÓN DELGADO

TEMPLO EVANGÉLICO PENTECOSTÉS INDEPENDIENTE
(Colonia El Paraíso, al norte de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas)

En Chiapas las conversiones han generado una situación de violencia cotidiana extrema: se acusa a los conversos de socavar la cultura y la tradición religiosa de sus comunidades, de minar los vínculos comunitarios y de crear divisiones que amenazan la supervivencia social y cultural de sus pueblos. Esto confiere a las expulsiones un aura de legitimidad que desdibuja buena parte de los intereses que están moviendo a los caciques indígenas locales.

Este artículo tiene el propósito de presentar algunas de las numerosas caras que ofrece el problema. El ángulo desde el que consideramos más adecuado tratar de entender la situación creada en el sur de México, es el de las relaciones que en Centroamérica han establecido —inevitablemente— el protestantismo y la violencia. Las cinco campañas de trabajo de campo, desarrolladas entre 1989 y 1993 a uno y otro lado de la frontera,⁴ terminaron por demostrar que protestantismo y violencia no son fenómenos que puedan disociarse ni en Guatemala ni en Chiapas, áreas ambas de población indígena campesina y maya, separadas por una frontera que no logra difuminar el *continuum* geográfico, histórico y socio-cultural.

Evaluaremos, por tanto, el rol socio-religioso y político desempeñado por el protestantismo en las relaciones de poder dentro del área de los Altos de Chiapas. El cambio religioso, aún siendo importante, es sólo una parte del problema.

ORÍGENES DE LAS EXPULSIONES

Al igual que en la vecina Guatemala, la evangelización de los indígenas de Chiapas corrió inicialmente a cargo de misioneros norteamericanos. Se remonta al año 1938, momento de la llegada de un miembro del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) a Yajalón. Tanto Bentley entre los tzeltales de Yajalón como, desde 1947, el matrimonio Beekman (perteneciente también al ILV) entre los choles cercanos a las

⁴ Dos Proyectos de Investigación sucesivamente aprobados por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología de Madrid (Código: AME 91-1043) y dirigidos por la Dra. Pilar Sanchíz Ochoa, Profesora de Antropología Social del Departamento de Antropología Social y Sociología de la Universidad de Sevilla, han permitido al grupo de antropólogos entre quienes me cuento, realizar cinco campañas de trabajo de campo en Centroamérica. Resultado de las mismas ha sido la tesis doctoral que presenté en dicho departamento en junio de 1993, titulada "El Protestantismo en los movimientos socio-religiosos del occidente de Guatemala: discursos y conductas".

ruinas de Palenque, utilizaron la medicina moderna para sus propósitos: difundir el protestantismo y traducir la Biblia a las lenguas autóctonas. Ya desde entonces se tienen noticias de conversiones que servían para afirmar la independencia frente al poder de las autoridades tradicionales.⁵ Los conflictos políticos intracomunitarios ya se presentaron entonces, con frecuencia, bajo la forma de conflictos religiosos.

La controvertida labor del ILV contó desde sus inicios con el apoyo y la autorización del gobierno mexicano, que de este modo no sólo actuaba acorde con el principio constitucional de la libertad de culto, sino que delegaba en los misioneros responsabilidades que corresponderían al propio gobierno: la alfabetización o la introducción de la medicina moderna, medidas acordes con lo que consideraron, en fin, la modernización del sector indígena. Los misioneros realizaban “gratuitamente” estas labores, a cambio de sustituir paulatinamente las creencias y prácticas religiosas de los grupos entre los que se instalaban y de acabar desencadenando con ello los conflictos y enfrentamientos intracomunitarios —a propósito de las conversiones— más espectaculares de todo México.

En San Juan Chamula, municipio tzotzil del que ha salido el mayor número de expulsados, las primeras conversiones al protestantismo tuvieron lugar en 1964. En 1965 son 35 los conversos chamulas y en 1969 se cuentan unos 120 conversos.⁶ Mientras el éxito de los miembros del ILV entre tzeltales y choles fue rápido, los tzotziles se resistieron hasta mediados de los 60 a la labor de estos misioneros. Chamula constituyó el principal reto. El vigor de la religión nativa chamula, la complejidad de su sistema de cargos y la severa custodia por parte de las autoridades tradicionales, han logrado hacer de los chamulas un pueblo particularmente impermeable a la presión de las influencias externas.⁷ Pero el obstáculo más importante que encontraron los

⁵ Jan Rus y Robert Wasserstrom, “Evangelización y control político: El Instituto Lingüístico de Verano en México”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 97 (1979), pp. 148-150.

⁶ Gary H. Gossen, “Vida y muerte de Miguel Kashlán: héroe chamula”, en *Biografías y confesiones de los indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez, coordinador (Madrid: Arbor, 1988), pp. 125-144. Páginas de la cita: 132 y 135.

⁷ Es la Iglesia Ortodoxa, con sede en Tuxtla Gutiérrez, la única a cuyos representantes se permite bautizar niños o presidir algunos rituales de la comunidad. Pero aún así es poco influyente y la presencia y actividad del sacerdote ladino está severamente restringida.

misioneros del ILV fue el rígido control que de la vida comunitaria tenían los caciques, y fue precisamente el movimiento de oposición a este férreo control el mejor aliado de los protestantes en su conquista de la zona tzotzil. Explico esto:

Diversas medidas vinculadas a la política indigenista postrevolucionaria y cardenista, condujeron a la creación paulatina de cacicazgos nativos, los cuales acabaron por convertirse en "agentes de la expansión capitalista al constituirse como intermediarios, acaparadores y prestamistas en sus propias comunidades, generando un proceso de diferenciación social al interior de la comunidad indígena, al mismo tiempo que se constituyeron como una estructura de mediación política que aseguraba el control de la masa indígena al Estado".⁸

En 1937 el gobierno nacional modificó, a través del Departamento de Asuntos Indígenas,⁹ los criterios tradicionales para la elección de las autoridades de la comunidad. Un grupo de jóvenes bilingües fue enviado a colaborar con los funcionarios ladinos del Ayuntamiento, con el objeto de promover el desarrollo en Chamula. Eran "promotores", agentes para la reforma y el desarrollo, además del vínculo oficial de las comunidades con las autoridades estatales y federales.¹⁰ Esta medida alteró el sistema tradicional de gobierno chamula, hasta entonces en manos de los "principales".¹¹ A mediados de los años 40 estos políticos bilingües habían consolidado su poder en la comunidad integrándose en el sistema de cargos religiosos tradicionales, lo que lograron utilizando las ganancias de sus crecientemente prósperos negocios comerciales.

En la década de los 50 su control sobre la comunidad era completo: ellos reemplazaban a los ancianos que morían, llegando a dominar la autoridad tanto oficial como tradicional. Fue así como se transformaron

⁸ Gabriela P. Robledo Hernández, "Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula" (tesis doctoral, UNAM, México, 1987), pág. iii

⁹ La Coordinadora de Asuntos Indígenas (CAI) es el órgano oficial del gobierno estatal responsable de las 67 municipalidades indígenas de Chiapas.

¹⁰ Oliver Tickell, "Expulsiones indígenas en las tierras de Chiapas", en *Boletín del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas* 2 (1991), pp. 9-16. Página de la cita: 12.

¹¹ Los "principales" son aquellos individuos que dirigen la comunidad merced al respeto y el reconocimiento que les otorga el haber ascendido en la jerarquía de cargos político-religiosos tradicionales.

en genuinos caciques.¹² En sus manos estaban “los negocios comerciales de licor, de transportes, refrescos, dando créditos usureros, nombrando promotores, maestros, con el control sobre la jerarquía tradicional y el ayuntamiento constitucional, lo que les permitía frenar a sus rivales”.¹³ Además establecieron la Unión de Trabajadores Campesinos (U.T.C.), que reemplazaba al antiguo sistema de “enganche”, según el cual los indígenas de la sierra eran reclutados (forzados por las deudas contraídas o por otros medios) para trabajar en las fincas.¹⁴ En los años 60 la práctica de imponer promotores bilingües se extendió a otras tantas municipalidades más.

La violencia religiosa en los Altos se remonta al año 1974. Se origina en la misma Chamula, donde en 1967 las autoridades municipales quemaron las viviendas de varios conversos, obligándoles a huir a San Cristóbal y refugiarse en la casa de los misioneros. El gobierno federal intervino y los conversos pudieron regresar y recuperar las tierras que les fueron expropiadas.¹⁵ Pero en esa misma década de los 60 ya había comenzado a formarse un movimiento de oposición al poder caciquil. Los disidentes llegaron a gobernar el municipio entre 1971 y 1973, alentados por la favorable política nacional de Luis Echeverría, “que reconoció en el caciquismo un lastre para el desarrollo de las comunidades indígenas”.¹⁶ Durante este breve período las relaciones de poder en Chamula se modificaron, asestando con ello un duro golpe al monopolio de los caciques sobre la vida económica, social, cultural y religiosa de Chamula, ejercido ininterrumpidamente desde 1950.

¹² Conviene, no obstante, hacer una aclaración en este sentido. La desigualdad social en Chiapas se caracteriza por la escasa correlación entre la composición social y la étnica. Pese a la incuestionable concentración del poder en manos del grupo ladino, en Chiapas los grupos étnicos y las clases sociales no coinciden: “Son muchos los indios que cooperan con los hacendados ladinos y con la burocracia estatal, al mismo tiempo que existe en la región un gran número de granjeros ladinos que practican una agricultura de subsistencia y personal asalariado, también ladino, cuya situación económica no es mejor que la de la mayor parte de los indios”. Waldemar R. Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1977), pág. 51.

¹³ Robledo Hernández, “Disidencia y religión”, pág. iv.

¹⁴ Tickell, “Expulsiones indígenas”, pág. 12.

¹⁵ Gossen, “Vida y muerte de Miguel Kashlán: héroe chamula”, pp. 133-134.

¹⁶ Morquecho Escamilla, “Veinte años de expulsión”, pág. 51.

El creciente protagonismo de la disidencia política y algunas medidas específicamente destinadas a combatir el poder económico de los caciques,¹⁷ desembocaron finalmente en el firme apoyo estatal al candidato de los caciques en las elecciones municipales de 1974. Este acaba por ser, de manera fraudulenta y con el apoyo de la Dirección de Asuntos Indígenas, declarado ganador. Los disidentes se alían con el Partido de Acción Nacional (PAN) y en octubre toman el edificio de la presidencia municipal de San Juan Chamula.

Las autoridades locales, apoyadas por el gobierno estatal, expulsan a unos doscientos chamulas del municipio, acusándolos de ser "evangelistas" y "quemasantos"¹⁸ contrarios a la costumbre. La disidencia política, agotados sus estrechos espacios, termina por identificarse con la causa religiosa y el protestantismo chamula prospera en la misma medida que canaliza la creciente oposición al sistema caciquil. De hecho, paralelamente a las medidas políticas y económicas llevadas a cabo durante el período 1971-1973, las iglesias evangélicas se multiplicaron y el gran templo de San Juan Chamula dejó de ser temporalmente el único espacio sagrado posible. Gabriela Robledo lo expresa así:¹⁹ "La disidencia hasta entonces manifestada a través de una lucha política, se vuelca hacia uno de los tradicionales bastiones de la resistencia indígena: la religión". Prueba de la dimensión no estrictamente religiosa de lo que estaba ocurriendo, es el hecho de que aunque la gran mayoría de los expulsados fueron evangélicos, también se contaban entre ellos catequistas de la Diócesis de San Cristóbal²⁰ y militantes de partidos de la oposición.

¹⁷ Medidas económicas como la promoción de cooperativas de consumo, granjas familiares, cajas de ahorro popular y lucha contra el alcoholismo. Gaspar Morquecho, "Veinte años de expulsión", pág. 51.

¹⁸ Con el término "quemasantos" los expulsadores hacen alusión a uno de los principios doctrinales más "visibles" del protestantismo, desde que Lutero liderara la Reforma en la Europa del siglo XVI: la adoración de imágenes no es bíblica, por lo que es tachada de conducta idolátrica. Los templos protestantes están desprovistos de imagen alguna y de sus prácticas quedan excluidos, consecuentemente, todos los rituales asociados al culto a los santos y a la Virgen. Huelga detallar la trascendencia que este rechazo cobra en comunidades donde un catolicismo sincrético ha focalizado la reproducción socio-simbólica del grupo en torno a los santos y su culto.

¹⁹ Robledo Hernández, "Disidencia y religión", pág. 25.

²⁰ En 1966 Samuel Ruiz, obispo de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y baluarte de la Teología de la Liberación, funda la Misión Chamula, de la que se encar-

A partir de la primera expulsión masiva ocurrida en 1974, el movimiento protestante crece incesantemente en Chamula. En agosto de 1976 se produce una nueva expulsión: 600 indígenas son acusados de ser "evangelistas" y obligados a abandonar el territorio municipal.²¹ Entre los expulsados también se contaban de nuevo algunos católicos "modernos".²² En 1982 se estimaban en 5,000 los expulsados de San Juan Chamula y en 1984 eran ya 10,000.²³ Desde entonces las expulsiones se han sucedido casi sin interrupción hasta la actualidad.²⁴

LAS EXPULSIONES: CARA Y CRUZ, ANVERSO Y REVERSO

Los asentamientos de expulsados se localizan en las inmediaciones de San Cristóbal de Las Casas, antigua ciudad colonial a la que los indígenas continúan acudiendo para comerciar sus productos. Los conversos, mayoritariamente presbiterianos, han fundado colonias que

garían varios catequistas. Las autoridades chamulas (presidentes y principales) aceptaron la presencia de la Misión con condiciones muy restrictivas: no podrían salir a predicar a ningún paraje, ni construir edificios o capillas. Pero los catequistas terminaron por construir una capilla en el paraje Candelaria. A finales de 1966 las autoridades y unos 700 chamulas de parajes cercanos destruyen la capilla. La tensión no cesó de aumentar hasta que el obispo retiró al sacerdote Polo, encargado de la Misión, del centro ceremonial chamula. La Misión actúa desde entonces fuera del municipio. Su retirada incrementó las filas protestantes, quienes a partir de ese momento comenzaron a liderar más claramente la disidencia. Graciela P. Robledo Hernández, "Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula", pp. 81-86.

²¹ Morquecho Escamilla, "Los indios en un proceso de organización", pág. 26.

²² Los católicos llamados "modernos", son los que participan activamente con los catequistas de la Misión Chamula enviados por la Diócesis de San Cristóbal. Unos y otros se abstienen de tomar "posh" y de participar en las fiestas.

²³ Morquecho Escamilla, "Veinte años de expulsión", pág. 52.

²⁴ El 26 de junio de 1993, tras el cambio de gobierno del Estado, que pasa de Patrocinio López Garrido a manos de Elmar Setzer Marsielle, el Congreso del Estado nombra a Domingo López Ruiz Presidente del Consejo Municipal de San Juan Chamula. Pocos días después, Domingo López y los caciques de los parajes llevaron a efecto una nueva expulsión de 600 personas de 18 parajes del municipio de San Juan Chamula. Estos se encuentran desde el 6 de septiembre de 1993 refugiados en las instalaciones de la Coordinadora de Asuntos Indígenas, de donde se niegan a salir mientras no se les garantice el castigo a los expulsadores, el pago de perjuicios y pérdidas y la vuelta a sus parajes de origen. Morquecho Escamilla, "Veinte años de expulsión", pág. 56.

hoy forman un denso cinturón de miseria de más de 20,000 desplazados. Despojados de todos sus bienes y obligados a abandonar sus escasas tierras, logran sobrevivir gracias a la ayuda de sus compañeros de culto, mientras los líderes religiosos se encargan de gestionarles la nueva instalación. Getsemaní, Nueva Esperanza, Quinta "La Frontera", El Cascajal, Diego de Mazariegos, La Hormiga, Palestina, San Antonio, Tlaxcala (esta última resultado de la expulsión de 1974), son los nombres de algunas de las colonias que rodean San Cristóbal.

Otros expulsados presionaron hasta conseguir terrenos en el área rural. En el municipio de Teopisca se han creado así "parajes" de emigrados: Betania, Galilea, Vistahermosa, Nuevo Jerusalem. Algunos zinacantecos expulsados fundaron los asentamientos Nuevo Zinacantán y Vida Nueva. En los municipios de San Cristóbal y Teopisca se ubican actualmente 40 asentamientos de indios mayoritariamente tzotziles.²⁵

El conflicto tiene muchas caras. Cada municipio presenta un cuadro diferente en cuanto al juego de las alianzas que se establecen entre las autoridades tradicionales, los políticos de los partidos nacionales²⁶ y los líderes de los principales grupos evangélicos.²⁷ Si en Chamula la principal disputa partidista implica al PRI y al PAN, en Zinacantán el PRD se ha hecho fuerte como oposición al liderazgo tradicional y las autoridades sostienen que "todos los partidarios del PRD son evangelistas resueltos a la destrucción de su modo de vida".²⁸

Pero la causa más inmediata (y más esgrimida) de las expulsiones parece encontrarse en los conflictos generados por el proceso de sustitución de las prácticas tradicionales-sincréticas del llamado catolicismo popular ("costumbre"), por prácticas y discursos procedentes de organizaciones de filiación protestante. Esto provoca un choque entre los nuevos hábitos religiosos y éticos que adoptan los conversos y los intereses generales de la comunidad y los particulares de sus caciques.

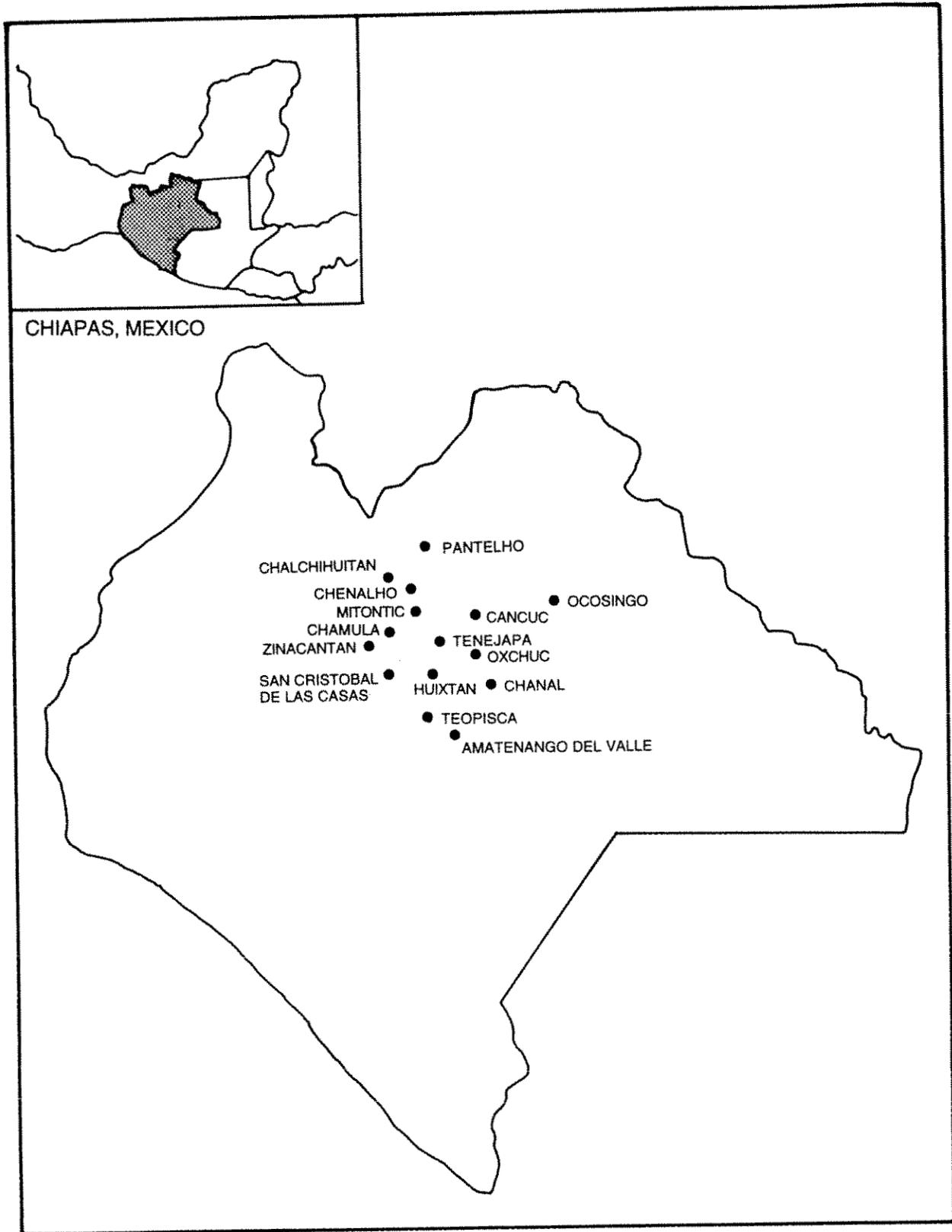
²⁵ Morquecho Escamilla, "Veinte años de expulsión", pág. 50.

²⁶ Principalmente los dos eternos rivales: el Partido Revolucionario Institucional (PRI) por un lado y el Partido Revolucionario Democrático (PRD) y Partido de Acción Nacional (PAN), por otro.

²⁷ En 1974 todos los protestantes chamulas eran presbiterianos o adventistas, pero paulatinamente han ido cobrando fuerza las denominaciones pentecostales.

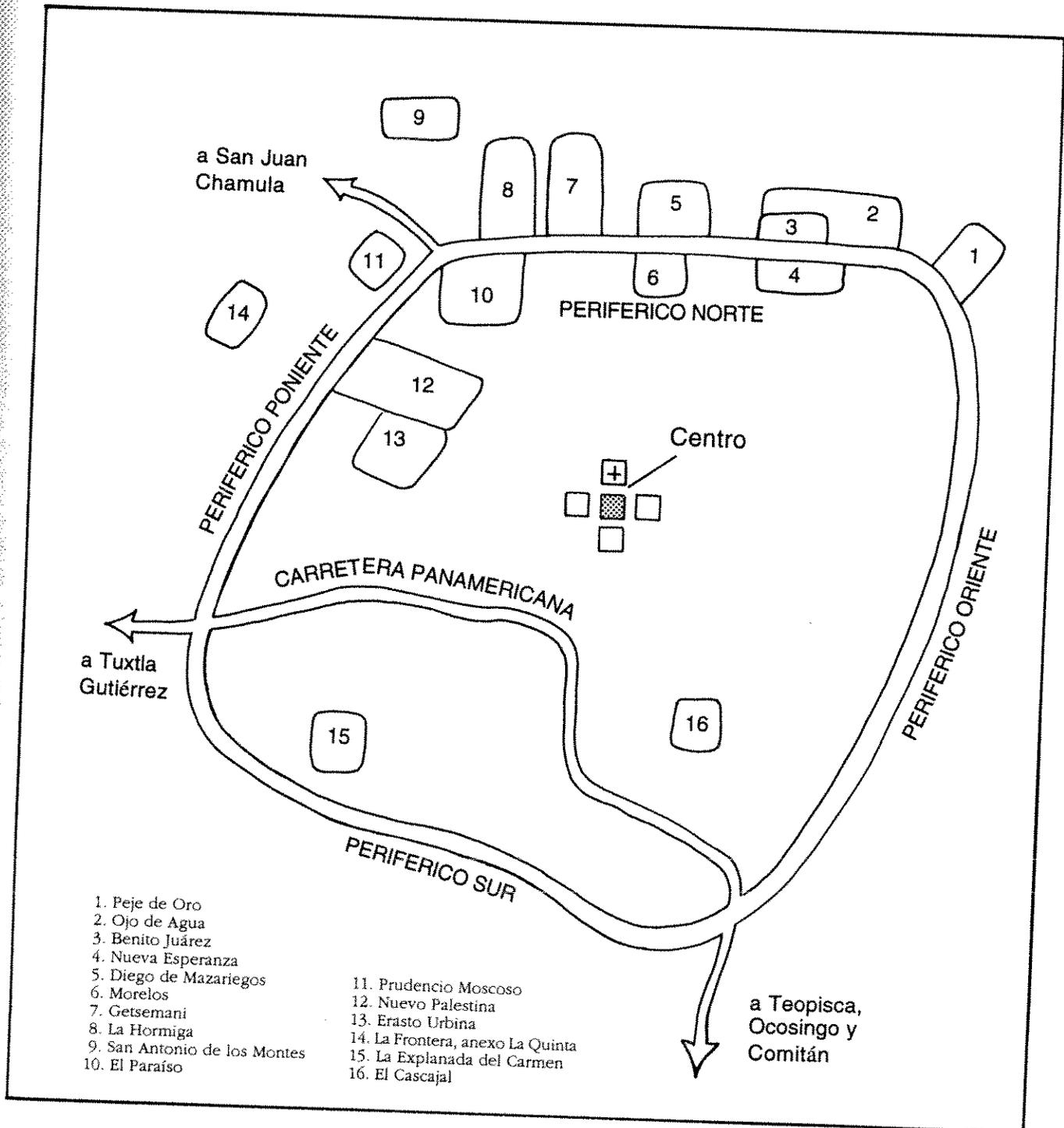
²⁸ Tickell, "Expulsiones indígenas", pág. 10.

MUNICIPIOS DE PROCEDENCIA DE LOS EXPULSADOS



MANUELA CANTÓN DELGADO, LAS EXPULSIONES INDÍGENAS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS: ALGO MÁS QUE UN PROBLEMA RELIGIOSO. *MESOAMÉRICA* 33 (JUNIO DE 1997), PÁG. 158. DIBUJO DE JOAN THOMSON

COLONIAS DE EXPULSADOS EN LA PERIFERIA DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS



Fuente: Angelino Calvo Sánchez, "Las colonias nuevas de migrantes", *Anuario CEI 3*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1989-1990. No aparecen en el mapa las colonias del municipio de Teopisca: Bethania, Belém, Nueva Jerusalem y El Santuario

Estos hábitos "amenazan" a la comunidad básicamente a través de tres renunciaciones: la renuncia al pago de impuestos para el mantenimiento del ciclo festivo, la renuncia —en consecuencia— a la participación en las fiestas y en el sistema de cargos tradicionales y la renuncia al consumo de bebidas alcohólicas o a la compra de "candelas" (velas), profusamente utilizadas en las ofrendas a los santos de la comunidad. El *posh* (aguardiente), las candelas y el copal, son prósperos negocios en manos de los caciques locales.²⁹ Todo ello constituye un desafío a la organización comunitaria, un enfrentamiento con la "costumbre" y un modo de sustraerse al control de las autoridades tradicionales.

La oligarquía tradicional chamula mantiene conocidos vínculos con el Partido Revolucionario Institucional. Las conversiones atentan directamente contra sus intereses; las renunciaciones al consumo y la falta de apoyo al gobierno municipal, socavan la autonomía que éste disfruta a cambio de ciertos acuerdos con el gobierno estatal de Chiapas y el gobierno central. Estos acuerdos benefician a las dos partes: a cambio de autonomía para las autoridades chamulas, el gobierno federal se asegura el control político sobre el municipio indígena más grande de la región y con una historia más nutrida de insurrecciones contra el gobierno y el poder ladinos. Esta alianza de los caciques locales con miembros del gobierno estatal,³⁰ ha sido repetidamente denunciada

²⁹ Domingo López Angel, líder de los expulsados, ha responsabilizado de las expulsiones de indígenas en San Juan Chamula a los diputados priístas y caciques chamulas, Mariano Gómez López y Enrique Lunes Patishtán, que controlan el poder político (el segundo es, además, integrante de la Comisión Estatal de Derechos Humanos) y Marcelino Gómez López, quien ostenta el poder económico mediante el monopolio del refresco, la cerveza y el "posh". Pablo Romo, secretario ejecutivo del Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de Las Casas", llegó a afirmar que "los caciques locales gozan de fueros, sus excesos quedan impunes, principalmente en días previos a las elecciones, dándose el caso, inclusive, de negociar votos por la cancelación de órdenes de aprehensión". *Revista Época. Semanario de México* (9 de agosto de 1993), pág. 23.

³⁰ Las 54 demandas presentadas por los expulsados de las comunidades Milpoleta, Bapot, Yolónjolchumic, Ucumtic, Yalbante, Nichen y otras, quedaron "congeladas en los tribunales por instrucciones de Elmar Setzer", el gobernador del Estado antecesor del actual Javier López Moreno. Todas estas demandas lo fueron "por delitos de privación ilegal de la libertad, abuso de autoridad, daño en propiedad ajena, amenazas, etc. El Presidente del Consejo Municipal de San Juan Chamula, Domingo López Ruiz, aparece implicado en cada una de las demandas". Morquecho Escamilla, "Veinte años de expulsión", pág. 50.

por líderes del CEDECH, el Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas, por el ORIACH (Organización Indígena de los Altos de Chiapas)³¹ y por el Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de Las Casas", que preside el obispo Samuel Ruiz.

Estos organismos consideran que la alianza de los caciques chamulas y el PRI es la responsable de la violación de los derechos humanos que representan las continuas expulsiones y persecuciones a conversos.³² El mantenimiento de la "tradición", celosamente custodiada por las autoridades tradicionales, "sirve a los intereses económicos de esos caciques, de los comerciantes ladinos de San Cristóbal y de los dueños de las fincas, quienes están abastecidos de mano de obra india barata, en sus plantaciones de café y azúcar. Poco sorprende que el gobierno autorice las expulsiones que permiten que este sistema continúe, tanto más así mientras el sistema produce en cada elección, su constante cosecha de votos para el PRI".³³

Por otro lado, las expropiaciones de tierras a los conversos han llevado a interpretar las expulsiones como una medida para aliviar la presión demográfica. El municipio de Chamula abarca un territorio de 340 km², cuenta con una muy alta densidad de población (más de 50,000 habitantes, unos 150 hab/km²) y se ubica en una zona extremadamente desfavorable para la agricultura, por la excesiva inclinación y erosión de sus terrenos.³⁴ Pero las tierras municipales son comunales, por lo que no pueden ser, en sentido estricto, "expropiadas". Es cierto que, aún así, menos individuos suponen más tierras para los que quedan, pero está por comprobarse la sospecha, fundada, de que las tierras expropiadas no se cultivan. Si ello es así, sería preciso averiguar si sólo se dejan en barbecho un tiempo o si se respetan por alguna razón. Ello eliminaría la tierra como motivo solapado de las expulsiones. La presión demográfica y la escasez y baja productividad de las tierras

³¹ En 1982 se constituyó el Comité de Defensa de los amenazados, perseguidos y expulsados de San Juan Chamula; en 1984 se crea el Consejo de Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas (CRIACH), al cual se integra el Comité de Defensa. En enero de 1988 se constituyó la Organización Indígena de Los Altos de Chiapas (ORIACH), resultante de la relación del CRIACH con otros tantos movimientos municipales de oposición al caciquismo en los Altos. Morquecho Escamilla, "Veinte años de expulsión", pp. 52 y 55.

³² Diario mexicano *La Jornada* (13 de agosto de 1993), pág. 13.

³³ Tickell, "Expulsiones indígenas", pág. 13.

³⁴ Robledo Hernández, "Disidencia y religión", pág. iii.

son, en cualquier caso, argumentos con los que es preciso hilar muy fino para desvelar su auténtica importancia en el conflicto religioso de Chiapas.

Es sin lugar a dudas útil y oportuno tratar de esclarecer qué motivos, aparte de los vinculados a la aparición de nuevas demandas espirituales, están provocando las expulsiones por parte de las autoridades chamulas, expulsiones que son el resultado final de un largo proceso: "Cooperaciones obligadas, encarcelamientos, multas, amenazas, tortura, violación de mujeres, firmas obligadas de documentos que atentan contra los más elementales derechos, despojo, destrucción de bienes, asesinatos, terrorismo y la expulsión definitiva de los pobladores".³⁵

Pero es igualmente necesario saber qué beneficios reporta a los conversos su renuncia a seguir compartiendo las costumbres de la comunidad. El mantenimiento de la tradición obliga a contraer importantes deudas a aquellos que ostentan un cargo religioso, principalmente para costear las fiestas. Los conversos se ven libres de esta presión. Es interesante apuntar que los cargos son utilizados por parte de las autoridades como un método indirecto de expulsión: "Uno de los modos principales de los caciques para mantener el control, es el reparto de los puestos religiosos, cargos que involucran la responsabilidad financiera, organizativa y espiritual de la fiesta de un santo particular. A cualquiera que desafía a los caciques se le da un puesto tras otro, hasta que dan quiebra...Para mucha gente, obtener un puesto es lo mismo que ser expulsado".³⁶

Resulta hasta cierto punto paradójico (aunque la paradoja no es a veces más que el resultado de una comprensión deficiente) que el sistema de cargos, destinado a facilitar el control de los indios por parte de la minoría ladina, acabe por ser un arma en manos de una minoría indígena que reproduce, a niveles intracomunitarios, el sistema de dominación inicialmente impuesto desde el exterior. Efectivamente, el sistema de cargos "es parte de una superestructura de control político, en tanto que ofrece a los indios satisfacciones humanas básicas y lo hace de modo que divide la población total en fragmentos comunitarios aislados, incapaces de representar con facilidad una amenaza para el Estado".³⁷

³⁵ Morquecho Escamilla, "Los indios en un proceso de organización", pág. 15.

³⁶ Tickell, "Expulsiones indígenas", pág. 12.

³⁷ Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, pp. 53-54.

La característica sobresaliente del sistema de cargos es el extraordinario desembolso económico que supone la financiación de las fiestas durante el año que duran las obligaciones de los mayordomos. Los patrocinadores de la fiesta deben costear todos los gastos relacionados con ella, lo que en ocasiones puede llegar a superar, para una sola ceremonia comunitaria, más del equivalente al salario anual local. Los mayordomos son asimismo responsables de la comunidad ante los santos, por lo que a la pesada carga financiera se unen importantes responsabilidades sociales.³⁸ No es así extraño que las iglesias evangélicas, contrarias a la participación en las fiestas, defensoras de una ética individualista y de cierto tipo de racionalidad económica, hayan cosechado buena parte de su éxito canalizando el descontento que genera la excesiva presión económica derivada de los costos del ritual.

Los conversos se proclaman “separados del mundo” y se apartan de la tradición. A este respecto resultan ilustrativas las palabras del indígena chamula Juan Hernández: “Yo tomaba y murió cuatro hijos por una enfermedad que no pude curar porque estaba bebiendo alcohol...como dice la Biblia, el alcohol enferma tanto...yo dejé de tomar el trago. El curandero, el médico tradicionalista pide trago, pide vela, pide pollo, pide cerveza para cada rezar un ratito, como veinte minutos. Te gastas 100 mil, 200 mil pesos para una enfermedad. Como somos evangélicos yo miro que no estamos usando eso, ni vela ni trago”.³⁹

La disidencia político-religiosa ha encontrado en el movimiento evangélico un cauce óptimo de expresión y un espacio para la acción. La negativa a participar en el sistema ritual de la comunidad mantiene a 20,000 indígenas en las puertas de San Cristóbal de Las Casas. La tensión que esta situación provoca, los constantes enfrentamientos que han terminado por inquietar a la población ladina (“coleta”) de la antigua capital colonial y las numerosas acciones de protesta llevadas a cabo por los expulsados, ha llevado al gobierno estatal a presionar ocasionalmente a las autoridades chamulas a fin de que cesen las expulsiones

³⁸ Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, pp. 9-11.

³⁹ Diario *La Jornada* (24 de abril de 1994), pág. 6. Entrevista con el indígena Juan Hernández en un campamento de expulsados chamulas. En el texto aparece respetada la sintaxis y la fonética del entrevistado.

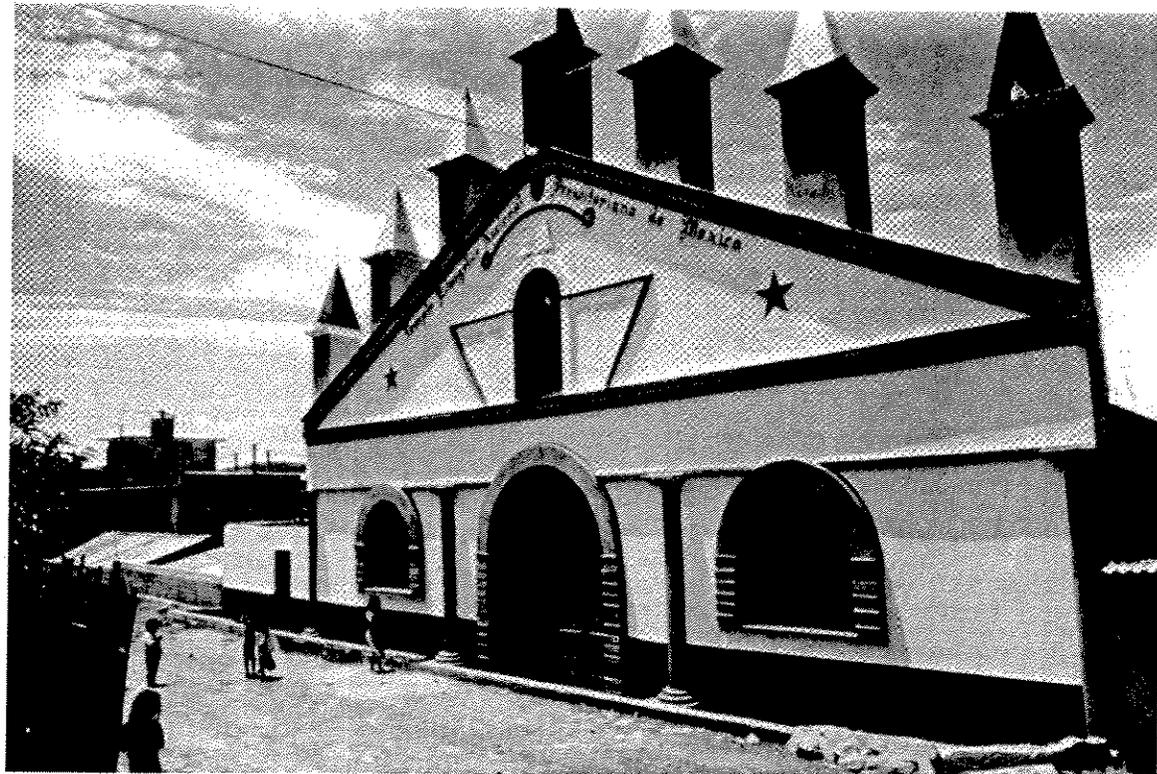
del territorio municipal.⁴⁰ Pero la actitud más frecuente ha sido la de ampararse en la “defensa” de las tradiciones indígenas para respaldar tácitamente las decisiones de aquellos cuyo apoyo continúan necesitando, presentando el conflicto como de índole estrictamente religiosa.

Las palabras del chamula expulsado Juan Hernández vuelven a ser ilustrativas de una complicidad ampliamente constatada: “Ni una ayuda nos da el gobierno aquí de Chiapas...no están dando ni una gota de agua el gobierno porque más o menos están de acuerdo con el acto de Chamula...Estamos esperando solución para que regresemos a nuestro lugar...Estamos pidiendo castigo como a nosotros nos quemaron —quemaron mi casa, dos casa— y el daño que le quedó en la parcela. Tres estamos pidiendo: uno es regreso, dos para pagar el daño, tres el castigo a los expulsadores...a mis compañeros los dejaron golpeados, quemadas sus casas, robado sus cosas, sus animales...Para nosotros no hay ley porque somos indígena. Sólo tenemos el machete como ley. Ley la hacha, ley la escopeta. Y usan estas ley contra nosotros también”.⁴¹

El conflicto cultural, la pugna entre opciones religiosas y éticas que sólo con dificultad pueden convivir en determinados contextos socioculturales es, no obstante, un hecho constatado. El antropólogo Elio Masferrer explicó, durante la celebración de la Audiencia Pública sobre las Expulsiones Indígenas en abril de 1992, algo que cualquier antropólogo familiarizado con la dinámica cultural de este tipo de formaciones sociales, es capaz de ver. Los rituales están, en comunidades como la chamula, ligados a cuestiones esenciales de la reproducción simbólica del grupo social. En este sentido, las conversiones no son vistas desde dentro como la expresión de un derecho inalienable del individuo a escoger la creencia y el modo de vida que le resulte más

⁴⁰ En 1984 se confirmó que los expulsados de Chamula procedían de 49 aldeas de las 70 que componen el municipio; es decir, que en el 70 por ciento de ellas se había generalizado la práctica de la expulsión. Morquecho Escamilla, “Los indios en un proceso de organización”, pág. 23. Diez años más tarde, las expulsiones se han extendido a toda Chamula y a varios municipios más.

⁴¹ *La Jornada* (24 de abril de 1994), pág. 6. En la entrevista, Juan Hernández acusa a los expulsadores dando nombres: “Son puro indígena, son maestros bilingües. No más quiero que la gente mira quien hace eso. Son maestros indígenas, Juan Chilón, Juan Hernández Hernández, Ramiro Hernández Hernández, Pascual Jiménez. Todos maestros indígenas, como nosotros. Igual”.



MANUELA CANTÓN DELGADO

TEMPLO EVANGÉLICO PRESBITERIANO
(La Hormiga, colonia poblada por mayas chamulas expulsados)



MANUELA CANTÓN DELGADO

COLONIA LA HORMIGA
(en el Periférico Norte, a la salida de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas)

satisfactorio (derecho recogido constitucionalmente), sino como una agresión al equilibrio y la supervivencia de toda la comunidad.

La realidad religiosa indígena es fuertemente intolerante: a la extensión de lo sagrado sobre lo social, lo político y lo ecológico, se añade la preeminencia del grupo sobre el individuo. Si los individuos se convierten y se separan, la violencia "religiosa" tenderá a crecer. Es la posibilidad de intervención del Estado (ladino, dominante, hispanohablante) en este contexto lo que está en cuestión y lo que urge dirimir ante el constante aumento de asesinatos, violaciones, amenazas, despojos y expulsiones; y la presencia de miles de expulsados que reclaman justicia amparándose en el derecho constitucional a la libertad de culto.

Qué puede o debe hacer la legalidad mexicana una vez reconocido el derecho del indígena a no dejar de serlo, cuando desde dentro del propio grupo indígena se exige a sus miembros, bajo amenaza de expulsión, la obligación de continuar siendo indios con un modelo inamovible como referencia. Esa es posiblemente la cuestión. La larga lucha por el derecho de los indígenas a preservar su identidad está mostrando en los Altos su cara más paradójica: cómo lo que nace como derecho puede acabar convirtiéndose en exigencia cuando una minoría dominante instrumentaliza, política e ideológicamente, los contenidos de la cultura tradicional, convirtiéndolos en estrategia de poder y en dogma incontestable. El derecho a ser indios se vuelve un arma contra los propios indios, un arma en manos de caciques indígenas y cómplices del priísmo estatal y lo hace en el mismo momento en que el argumento se vuelve políticamente rentable.

Elio Masferrer lo expresa así: "El respeto al derecho ajeno es la paz. El problema es cuál es el derecho ajeno y cuál es la paz".⁴²

CONCLUSIONES

Chiapas es una región fuertemente emparentada con la vecina Guatemala. Los paralelismos van más allá de la proximidad geográfica

⁴² Honorable Congreso del Estado de Chiapas, "MEMORIA de la Audiencia Pública sobre las expulsiones indígenas y el respeto a las culturas, costumbres y tradiciones de esos pueblos" (San Cristóbal de Las Casas: H. Congreso del Estado de Chiapas, 1992), pág. 249. Este es un documento de circulación restringida. Tiene 45 autores, todos ellos ponentes convocados a una Audiencia Pública celebrada el 22 y 23 de abril de 1992.

y cultural: la pobreza, el racismo, la explotación del indígena, la corrupción política, la impunidad con la que actúa el ejército y los grupos paramilitares en defensa de los intereses de terratenientes y ganaderos o para controlar una región en la que se sospechaba lo que el inicio de 1994 ha revelado real: la insurrección armada. La frontera que separa Guatemala de Chiapas se revela una y otra vez artificial.

Como afirma Gossen,⁴³ “Los movimientos que pueden parecer nacionales e incluso internacionales, están expresando, en realidad, esquemas e idiosincrasias culturales que son de carácter local...en el contexto mexicano, pueden imponerse movimientos llamados “universales”, que a fin de cuentas no lo son en la práctica; sean movimientos marxistas o protestantes, constituyen episodios de historia local que siguen la lógica y la estructura local, a pesar de que su contenido sea foráneo y novedoso”. El conflicto religioso generado en torno a las conversiones en los Altos de Chiapas, constituye un ejemplo paradigmático del proceso de apropiación al que son sometidas influencias que (siempre) comienzan por ser extranjeras.

La rápida difusión de los protestantismos en Chiapas se entiende mejor cuando se observa el carácter sincrético de la práctica religiosa protestante en las áreas rurales, así como su función política de contestación al poder religioso tradicional: “Lejos de ser penetración ideológica imperialista o religiones enajenantes, resultan ser más bien dispositivos de defensa concebidos y establecidos por los propios campesinos utilizando lo sagrado como instrumento de transformación”.⁴⁴ De otro modo: no se trata meramente de la aceptación de una influencia extranjera (muchas lo son, por otra parte, incluido el mismo catolicismo), sino de la asunción consciente de modificaciones que satisfacen demandas propias y que vehiculan un descontento también propio.

Buena prueba de que un movimiento socio-religioso de origen exógeno puede desarrollar una dinámica específica y de que ésta no puede ser entendida al margen de las condiciones locales en las que surge y se desenvuelve, es el reciente acercamiento entre los rebeldes zapatistas y los expulsados de las colonias evangélicas. Un movimiento religioso como es el protestante, cuyos presupuestos excluyen la lucha

⁴³ Gossen, “Vida y muerte de Miguel Kashlán”, pág. 127.

⁴⁴ Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina* (México, D. F.: Editorial Cupsa, 1990), pág. 237.

revolucionaria de connotaciones izquierdistas, ha simpatizado con el levantamiento armado liderado por el subcomandante Marcos. Catequistas de la Diócesis de San Cristóbal, protestantes expulsados y guerrilleros zapatistas forman un entramado con un denominador común: la reivindicación del fin de un despojo y una marginación seculares. Juan Hernández lo expresa así:

Como vino el zapatista el 5 de enero, cuando su comisión me invitó acá, hicimos una reunión y empezaron a platicar a preguntar, que cómo van, cómo viven. El zapatista preguntó qué necesita Juan. Yo necesito, como estamos viviendo, el maíz, el frijol, café, azúcar, arroz, sopa y las cosas que lo necesita como vive una persona, huevo y carne. Llevamos cuatro meses como no están trabajando la gente, no hemos comido pollo o carne. Empezaron a ponerse de acuerdo con el Instituto Indigenista le tocó dar comida...Como ya vino el Comandante Marcos nosotros fuimos a dejar foto de la casa quemada, del compañero golpeado y ya platicó con el Camacho y le dijo mire señor Camacho, de los compañeros indígenas de Chamula, no es puro rumor como éstos están diciendo. La verdad aquí está su foto de lo que quemaron, aquí está la persona que golpearon, aquí está su trabajo del presidente de Chamula...Nos vamos a organizar como organizó el Marcos. El Marcos hace 15, 20 años ya luchó porque el gobierno nunca da ayuda al campesino...Sin castigo de un gobierno, del comandante Marcos a los expulsadores, a los caciques, no me deajo, no hay regreso". La defensa de la acción guerrillera es explícita: "El día primero de enero, el Marcos no dejó ni un muerto indígena. Pero el Presidente de la República mandó sus soldados y bastante tiraron bombas en el cerro, en las comunidades, bastante civiles se mató".⁴⁵

En Chiapas el protestantismo ha canalizado un movimiento creciente de protesta frente al poder de los caciques indígenas, quienes han reaccionado agrediendo y expulsando a los conversos. Eso es cierto, pero no es lo único cierto. En los Altos el protestantismo puede contemplarse como un factor que desestructura y divide a las comunidades o como un movimiento al que se han adherido aquellos que deseaban independizarse de una situación intracomunitaria opresiva; un movimiento que, como tantos que prosperan de esta manera simbiótica, ha aprovechado los conflictos preexistentes y los ha recanalizado. En este sentido afirma Graciela Robledo:⁴⁶ "Las sectas protestantes han

⁴⁵ *La Jornada* (24 de abril de 1994), pág. 20.

⁴⁶ Robledo Hernández, "Disidencia y religión", pág. 101.

roto con las instituciones comunitarias representadas por el alcoholismo ritual y el sistema de cargos, que ya no respondían a los intereses mayoritarios y se habían convertido en parte de un sistema ritual tradicional manipulado por los intereses caciquiles". El proceso de desestructuración comunitaria es, por tanto, simultáneamente, causa y consecuencia. Estamos ante una trama dinámica de interrelaciones de la que hemos de hacer "radiografías" constantes, a fin de reconocer y evaluar el peso de los distintos elementos en juego.

Pero hay más. La violencia religiosa en Chiapas, al generalizar las expulsiones como práctica corriente, ha provocado el surgimiento de colonias evangélicas donde los chamulas conservan su lengua y su indumentaria, donde no conviven con ladinos, donde los cultos son en tzotzil y se celebran en iglesias que a veces son réplicas del templo ceremonial del municipio que les expulsó. Todo ello invita a la reflexión. El proceso de ladinización al que se supone conducen inexorablemente las conversiones, requiere de un replanteamiento a la luz del caso chiapaneco.

Las iglesias protestantes están ofreciendo la posibilidad de recuperar un espacio simbólico, político y religioso autónomo. En Chiapas estas iglesias han generado un nuevo liderazgo alternativo opuesto al liderazgo tradicional de los caciques; un liderazgo con capacidad de propuesta y negociación. El género de crisis que el movimiento protestante está llamado a resolver es, en Chiapas, al menos tan importante como la crisis que las conversiones han desencadenado. Se trata, en consecuencia, de un movimiento socio-religioso y político extremadamente complejo y en constante transformación. Se trata también de un fenómeno cargado de paradojas y contradicciones, aunque acaso ambas no sean sino resultado, como apunté antes, de una comprensión aún deficiente.

He tratado de apuntar algunas de las razones por las que el conflicto "religioso" en los Altos de Chiapas no admite una lectura unidireccional. Pero no es menos cierto, para añadir aún mayor complejidad, que la tragedia que representan más de 20,000 expulsados está exigiendo una solución urgente.