

## PARA TENER VIDA EN ABUNDANCIA: VISIONES DE LOS DERECHOS HUMANOS EN UNA COMUNIDAD CATÓLICA INDÍGENA

Christine Kovic

*Yo en cambio, vine para que tengan vida y para que la tengan en abundancia. (Juan 10, 10).*

*Hace cinco años que estoy viviendo en Guadalupe. Antes de oír la Palabra de Dios, perdí mi tiempo tomando. Ahora, mis pensamientos están con Dios. Debes estar con Dios para luchar a su lado... tenemos que luchar. Esto significa oír y entender la Palabra de Dios. (Fernando, tzotzil católico).*

Las violaciones de los derechos humanos son un hecho que acontece comúnmente en Chiapas, México, en especial en aquellas comunidades indígenas de los Altos y en la Selva Lacandona. Pero esta transgresión no se refiere exclusivamente a injusticias como la detención arbitraria, la tortura o el abuso de autoridad sino que también contempla variables como la pobreza, la discriminación y la marginación en que viven gran número de indígenas y campesinos. Gracias al levantamiento Zapatista dichas cuestiones han recibido atención nacional en México debido al amplio sentido que para ellos cobra el término «derechos humanos», vocablo que abarca desde aspectos políticos (elecciones libres y democráticas) y económicos (reforma agraria, clínicas de salud, acceso a servicios, etc.) hasta los referidos a cuestiones culturales como el respeto por sus costumbres y tradiciones, el reconocimiento oficial de las lenguas indígenas y el derecho a administrar justicia en sus propias comunidades. Cuestiones, todas ellas, exigidas tanto por los Zapatistas, como por otros muchos indígenas y pobres de Chiapas, cuyas demandas y luchas por su consecución emanan del contexto en que viven y se asientan en el más fundamental de los derechos: el «derecho de tener derechos» (Harvey 1997); es decir, el fin a la exclusión en que han vivido los indígenas de México y América Latina durante siglos.

En este artículo presento la particular visión de los derechos humanos, tal como fue recogida en mi trabajo de campo, que posee un grupo de tzotziles (mayas) católicos exiliados de sus aldeas de origen en San Juan Chamula, en los Altos de Chiapas, a la comunidad de Guadalupe, situada en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, y seudónimo de una colonia poblada por miles de indígenas que migraron a la ciudad. Personas que entendían los derechos humanos en términos de necesidad, pues con ello expresaban el deseo de ser tratados y tratar a otros con dignidad y respeto. Esto me demostró que dicho significado y conceptualización particular del término no derivaba de leyes universales, sino de las experiencias y condiciones que les había tocado vivir, como crecer en la pobreza, ver a sus padres sufrir con el alcoholismo, buscar tierra para sembrar la milpa y, sobre todo, el anhelo de una vida digna. Experiencias de las que fui partícipe al escuchar los relatos de sus historias de vida.

De este modo, el texto parte de la idea de que los derechos humanos son entendidos y defendidos dentro de contextos específicos (Speed y Collier 2000)<sup>1</sup>. Por ello, en mi exposición comienzo narrando brevemente la dinámica de las expulsiones y la complejidad de vivir exiliados como «indígenas urbanos». Así mismo hago referencia al trabajo de la Iglesia Católica de San Cristóbal de Las Casas en torno a los derechos humanos y, finalmente, analizo las historias de los católicos de Guadalupe con la finalidad de explorar su visión del concepto en el contexto de su lucha por una vida digna.

## LOS EXPULSADOS Y LOS DERECHOS HUMANOS

Desde los años sesenta, alrededor de 30.000 indígenas mayas han sido exiliados violentamente de sus pueblos de origen. La mayoría de ellos proviene del municipio de San Juan Chamula, aunque un número reducido son naturales de diversas localidades de los Altos como Mitontic, Amatenango del Valle y Zinacantán, entre otros. Los coletos (no-indígenas de San Cristóbal de Las Casas), los turistas y los funcionarios del gobierno les llaman «Los expulsados», un nombre cargado de connotaciones negativas, que les confiere la imagen de gente excluida, rechazada y marginada. Para mayor desgracia, su estilo de vida en la ciudad da pie a una serie de contradicciones que ocasionan un desprecio compartido, pues si al ser campesinos sin tierra son rechazados por los líderes indí-

---

<sup>1</sup> El antropólogo Richard Wilson nos recuerda que «Las interpretaciones locales de los derechos humanos se basan en la biografía personal, en las historias comunitarias, y en las expresiones de las relaciones de poder de los grupos de interés» (Wilson 1997: 13).

genas debido a «su falta de costumbre», también son menospreciados por los «kaxlanes», bien por «ser indios» o por no ser «civilizados». Pero ya sean campesinos o indígenas urbanos, y aunque parezca una paradoja, comparten con otros indígenas la experiencia de la migración, la discriminación, la falta de tierras y la lucha por la supervivencia.

Desde la plaza central de San Cristóbal de Las Casas se pueden observar los techos de lámina que cubren las viviendas de las colonias que envuelven los cerros que rodean la ciudad: es la imagen de lo que actualmente se ha denominado «cinturón de miseria». Ahí viven los expulsados, establecidos, a partir de los años setenta, en territorios bautizados con nombres como Palestina, Nueva Esperanza y Paraíso que parecen anunciar una «tierra prometida» y augurar una nueva vida libre de la dominación, pero la realidad es que las viviendas construidas en pequeños lotes, la escasez de agua, la enfermedad pululando por las callejas, la discriminación en una ciudad dominada por «kaxlanes» y la carencia de trabajo contradicen el sentido y simbolismo de sus nombres bíblicos. Quizás «La Hormiga», una de las mayores colonias, posea la denominación más adecuada y descriptiva, en consonancia con la imagen real, pues las casas ascendiendo por el monte asemejan un hormiguero al tiempo que la personificación de las hormigas —débiles cuando están solas y poderosas cuando se unen— representan la lucha cotidiana por la supervivencia.

Al caminar por la carretera del Periférico Norte se escucha la música de bocinas, teclados y guitarras eléctricas que surge de las múltiples iglesias alzadas en grandes construcciones; Presbiterianas, Pentecostales, del Séptimo Día, Adventistas y Católicas entre otras se muestran orgullosas y alegres, pintadas de vivos y llamativos colores que contrastan con los matices grisáceos de las casas que las envuelven.

La historia que subyace tras estas colonias y a espaldas de la gente que habita en ellas es, en gran medida, la historia de las expulsiones. Lo que se conoce como una «expulsión» es un conjunto de hechos de origen complejo en los que concurren violaciones a los derechos humanos, por lo general impunes, que desembocan en el destierro y la exclusión de grupos de personas disidentes. Así, en Chamula, grupos dirigidos por sus autoridades detienen de manera arbitraria a estos campesinos, queman o destruyen sus casas, roban sus pertenencias y les amenazan incluso con la muerte; posteriormente, las autoridades municipales les imponen plazos para abandonar sus hogares intimidándoles con más sufrimientos. Así pues, contrariamente a lo que ocurre con la mayoría de las violaciones de los derechos humanos cometidas en Chiapas, cuyos perpetradores son autoridades externas a la comunidad, principalmente elementos de la policía y el ejército, los res-

ponsables directos de las expulsiones son los «caciques», es decir, los líderes indígenas locales. Diversos grupos de Derechos Humanos, regionales y nacionales, insisten en señalar la complicidad entre los gobiernos estatal y federal para permitir estos excesos; connivencia que se manifiesta al garantizarles la impunidad.

Pero, ¿Qué motivaciones impulsan a estos individuos a cometer tales fechorías? En este sentido, algunos de los argumentos más comunes que se expresan con relación a las expulsiones y su justificación están referidos, fundamentalmente, a cuestiones religiosas pues los exiliados al ser conversos, protestantes o católicos, amenazan las creencias religiosas locales y, consecuentemente, la solidaridad comunitaria en Chamula; además, representan un reto al poder económico de los caciques debido a su rechazo del alcohol y otras mercancías que los líderes venden, y se les califica de disidentes políticos ya que se afilian a los partidos de oposición. Estas cuestiones hacen entrever la complejidad de los hechos, cualidad que se manifiesta en el debate público acerca de la expulsión donde el conflicto entre «tradición indígena» y derechos individuales es central.

Sin duda alguna, la expulsión viola los derechos humanos protegidos por la Constitución Mexicana y la Declaración Universal de las Naciones Unidas, como, por ejemplo, el derecho a no ser arbitrariamente detenido, la libertad de creencias, de expresión de ideas y de opinión, el derecho a la integridad física, la libertad de tránsito y de residencia... Sin embargo, los líderes de Chamula afirman que su identidad y cohesión como grupo se asienta en su religión tradicional basada en el sincretismo, donde los dioses mayas son invocados junto con los santos católicos y los ritos mayenses coexisten con el oficio de los sacramentos, la afiliación al partido oficial (PRI) y la práctica de «la costumbre». Así, todos los que no siguen estas pautas de la religión tradicional y se convierten al Catolicismo Diocesano (Romano) o al Protestantismo, junto con aquellos que apoyan a los partidos políticos de oposición, deben ser expulsados para preservar la cohesión comunitaria y el respeto a las costumbres<sup>2</sup>. De cualquier forma, en este artículo no se pretende revelar los motivos de la expulsión sino analizar el discurso y las prácticas de los derechos humanos del grupo afectado.

Como parte de un proyecto de investigación acerca de los derechos humanos y la Iglesia Católica, durante los años de 1994-1995, realicé trabajo etnográfico en

---

<sup>2</sup> La expulsión puede ser vista como una violación de derechos individuales para proteger los derechos colectivos. Pero tiene que ser vista en contexto. Los líderes municipales en Chamula van protegiendo su propio poder, intentan mantener un espacio en el que reciben beneficios del PRI, pero mantienen cierta independencia política. Jan Rus (1994) documenta el proceso en que el gobierno estatal cooptó a los escribanos bilingües en la década de 1940. Las estructuras «tradicionales» de resistencia a la opresión de los *kaxlanes* formaron parte de «la comunidad revolucionaria institucional».

una de estas colonias, a la cual llamaré «Guadalupe», en San Cristóbal de Las Casas. Ahí escuché las historias de conversión al Catolicismo Diocesano, la expulsión de Chamula, las luchas para crear una comunidad nueva en la periferia de la ciudad y la construcción de nuevas tradiciones. Trabajar aquí me proporcionó una visión distinta del concepto pues, en lugar de documentar violaciones específicas, observé cómo la gente define y promueve sus derechos humanos y comprendí que los abusos y trasgresiones a éstos no se concentran en un hecho concreto, limitado en tiempo y lugar, sino que para los indígenas forman parte de su vida cotidiana. Así la promoción de sus derechos se encarna en su lucha por sobrevivir, lo que origina que éstos no sean pensados como ideas abstractas sino vividos como una realidad.

## LA CONVERSIÓN: LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

Samuel Ruiz García, Obispo de la Sede Católica de San Cristóbal desde 1960 hasta el año 2000, se comprometió a fundar una Iglesia que trabajara en favor de la dignidad de los pobres<sup>3</sup>, idea motivada por la situación de miseria y marginación extrema en que vivían las comunidades indígenas de la Diócesis. En su labor, denominada por él de «conversión», influyeron profundamente dos acontecimientos relevantes en la historia reciente del Catolicismo; por un lado las reuniones del Concilio Vaticano Segundo (1962-65) y, por otra parte, las conversaciones de los Obispos Latinoamericanos en Medellín, Colombia (1968). En ambas se dió énfasis y atención primordial a las raíces estructurales de la pobreza, impeliendo a la Iglesia a que adoptara acciones concretas para promover la justicia.

Para él, como también para otros trabajadores de la pastoral, la conversión representa un compromiso con «el pueblo», sobre todo con aquellos que padecen la pobreza, y la liberación de ese pueblo es una responsabilidad que se encarna al acompañar a los necesitados en sus luchas y comulgar con sus causas. El elemento esencial de este cometido es el respeto a la manera en que los indígenas construyen su propio camino hacia la liberación, en lugar de imponer la occidentalización o modernización como única vía para erradicar la miseria y la explotación. En la Asamblea Diocesana de 1975 asumieron «la opción preferencial de los po-

---

<sup>3</sup> Al cumplir 75 años de edad en 1999, de acuerdo al derecho canónico, Samuel Ruiz García presentó ante el Vaticano su renuncia como Obispo. El 31 de marzo de 2000, Felipe Arizmendi, Obispo de Tapachula (Chiapas), fue nombrado sucesor. (Monsenor Raúl Vera sirvió como Obispo Coadjutor de 1995 a 1999).

bres» que reconoce a éstos no exclusivamente como sujetos de su propia historia sino como las personas preferidas por Dios para la revelación de su palabra.

De este modo, el proyecto diocesano se fue configurando a cada paso, al unísono del caminar con los pobres; así, el trabajo surgió de la práctica, sobre todo del contacto con las comunidades indígenas y de campesinos, de manera que se demostró cómo tanto el Obispo como los agentes de la pastoral no habían llegado para imponer su ideología acerca de los derechos humanos en las comunidades indígenas. A pesar de la buena voluntad, cabe decir que, como Diócesis, cometieron errores, pero éstos se iban enmendando conforme aprendían de la experiencia. En 1961 Monseñor Ruiz inauguró una escuela para catequistas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y, en un periodo de diez años, 700 personas se formaron en ella incluso cuando algunos tenían que caminar entre 50 y 100 kilómetros para asistir. En principio, el centro se centró en la salvación por medio de la oración y los sacramentos, obviando las condiciones materiales y de extrema pobreza que padecían los indígenas. Cuenta el Obispo la impresión que tuvo cuando un catequista le dijo en 1968: «La iglesia nos ha enseñado a salvar el alma y no el cuerpo. Hemos trabajado por la salvación y al mismo tiempo vivimos hambre, enfermedad, dolor, pobreza y muerte» (Ruiz García 1978).

Así, al igual que muchos agentes de la pastoral en América Latina, los de la Diócesis de San Cristóbal entendieron que su acompañamiento a los pobres no era suficiente y que debían implicarse en la búsqueda de una vida digna como pilar fundamental de la evangelización. Además, una serie de hechos históricos influyeron en su camino y llegaron, en 1974, a desempeñar un rol primordial en la organización del Congreso Indígena celebrado en San Cristóbal de las Casas, donde concurrieron más de mil personas de todas las regiones de Chiapas para compartir sus experiencias y alcanzar acuerdos en temas referidos a la tierra, el comercio, la educación y la salud. Pero al tiempo que fueron testigos del proceso de formación de un movimiento campesino, también comprobaron la represión a que estaba sometida el mismo cuando, en 1980, policías y soldados desalojaron 723 familias de la finca Wolochán, municipio de Sitalá, dejando al menos doce muertos. En los años ochenta, la llegada a Chiapas de miles de refugiados huyendo de las masacres en Guatemala obligó a la Diócesis a ofrecer apoyo material y legal así como a denunciar las violaciones de los derechos humanos en este país fronterizo.

En este sentido, se constata cómo la Iglesia Católica ha ejercido un profundo impacto en muchas comunidades de Chiapas, y sin embargo, repetidamente, se comete el error de atribuir las luchas en el estado a actores «externos» como Monseñor Ruiz (o el Subcomandante Marcos) debido a que se niega el reconoci-

miento del protagonismo de los indígenas. Ellos resisten la opresión en que viven, la han resistido por décadas y siglos. Las comunidades indígenas han negociado y participado en el cambio económico y político mediante una gran variedad de iniciativas; han desarrollado alianzas con actores externos, bien sea la Iglesia Católica o las protestantes, los partidos políticos e incluso movimientos nacionales, cuando ven que estas alianzas apoyan su trayectoria de resistencia. Así, la Diócesis de San Cristóbal representó y representa un nuevo interlocutor occidental que se acercó a dialogar con los indígenas y terminó ofreciendo su apoyo al camino por la dignidad<sup>4</sup>.

Esa fue la razón por la que algunos indígenas adoptaron la decisión de afiliarse a la diócesis y convertirse al catolicismo romano; otros lo hicieron en alguna de las varias iglesias protestantes, y más recientemente, uno de los líderes de los expulsados, preso en la prisión estatal de Cerro Hueco, se convirtió al Islam. Es demasiado mecanicista decir que los indígenas fueron manipulados por grupos externos pues, en algunos casos, este argumento denota un franco racismo, consciente o inconscientemente. En mi trabajo etnográfico encontré que, al acercarse a las diferentes Iglesias, los indígenas entienden y viven la religión en sus propias circunstancias. A continuación, presento algunas historias de la comunidad de Guadalupe, donde los expulsados han desarrollado su propia visión de los derechos humanos los cuales, a pesar de adquirir una dimensión internacional por su relación con la Iglesia Católica y su conocimiento sobre los acuerdos internacionales en materia de derechos humanos, al mismo tiempo, se encuentran profundamente arraigados en lo local.

## HISTORIAS DE CONVERSIÓN: LOS CATÓLICOS DE GUADALUPE

Cuando visité por primera vez las casas donde habitaban los católicos de Guadalupe lo hice con la esperanza de escuchar sus historias acerca de la expulsión y la lucha por la defensa de sus derechos humanos. En cambio, las historias que compartieron conmigo hablaban de su niñez, del trabajo en las fincas, de la conversión al Catolicismo Diocesano, de la consecuente expulsión de Chamula y, a modo de colofón, de su vida en Guadalupe; todos ellos relatos que hacían refe-

---

<sup>4</sup> Un caso reciente de esta dificultad de reconocer el protagonismo de los mayas en su resistencia es el artículo de Enrique Krauze publicado en el *New York Times Review of Books* (1999). Aunque el artículo ayuda a contextualizar el conflicto chiapaneco dentro de la sociedad mexicana, reproduce esta visión de los indígenas como grupos manipulados por los kaxlanes.

rencia a la importancia de la Palabra de Dios<sup>5</sup> en sus vidas y las consecuencias de la conversión. Aunque sus historias apenas hicieron mención formal del tema de los derechos humanos, sí me contaron y enseñaron la ausencia de éstos que padecen, pues viven cotidianamente en la pobreza y la marginación, y sin que sean respetados sus derechos económicos o políticos<sup>6</sup>.

Una tarde, conversando con don Lucas y don Juan, dos de los católicos más ancianos de Guadalupe, acerca de su trabajo en la finca, me dijeron: «En la finca hay que cargar costales de café que pesan mucho, hasta setenta kilos»<sup>7</sup>. Me contemplaron y preguntaron: «¿Tú puedes cargar tanto?» La respuesta era obvia pues ya me habían visto caminar y resbalar en el monte. Con ello trataron de demostrarme la dificultad de una profesora, gringa y *kaxlan* para comprender sus vidas y las causas que motivaron su conversión; continuamos hablando, pero quedó muy claro el abismo que separaba nuestras vidas y entorpecía mi entendimiento. Por ello, lejos de la pretensión de comprender todas y cada una de las razones que ocasionaron su adscripción religiosa, lo que presento a continuación son algunos segmentos de sus historias donde denuncian el sufrimiento y la ausencia de derechos humanos que padecen a diario, lo cual, frecuentemente, tiene su desenlace en la conversión que siembra la esperanza de encontrar una vida digna y anuncia tal final. Así pues, su persistencia en la búsqueda de este estilo de vida, en medio de condiciones de opresión tan extremas, representa una praxis de la defensa de los derechos humanos que pone en entredicho las teorías con las que me acerqué a analizar las expulsiones; es decir, que la defensa de tales principios motivada por las condiciones de miseria que padecen equivale en sus términos a la conversión que conduce al exilio. De hecho, en numerosas historias, la conversión es la consecuencia de la enfermedad.

Juana fue una de las primeras personas a quien conocí en Guadalupe; viuda y madre de tres hijos llegó a la comunidad hace 16 años y me alentó a visitarla más a menudo con esta frase: «soy solita y tengo mucha palabra». Cuando le pregunté cómo llegó allí comenzó a narrarme su proceso de conversión, hecho que derivó en el exilio y en la construcción de una nueva vida:

<sup>5</sup> El término Palabra de Dios se refiere no solamente a la lectura de la Biblia, sino a la participación en diferentes actividades del trabajo pastoral diocesano.

<sup>6</sup> Hay alrededor de 30 familias católicas en Guadalupe. Actualmente, la mayoría de las familias pertenecen a iglesias Protestantes. Los Católicos trabajan con los Protestantes para construir o reparar el camino y la escuela, y juntos forman el gobierno local.

<sup>7</sup> Los nombres de los residentes de Guadalupe son seudónimos para proteger la privacidad de la comunidad. La mayoría de las entrevistas fueron realizadas en tzozil; las traduje con el apoyo de dos traductores tzotziles.

*«Primero escuché la Palabra de Dios porque estaba enferma. Mi cuerpo estaba muy débil, no podía trabajar. Cuando escuché la Palabra de Dios, pasó mi enfermedad. La gente [de Chamula] vio que yo no tenía enfermedad. La gente me mira y piensa que ya tenía religión. Me preguntaron —¿Qué medicina tomas que ya no tienes enfermedad?—».*

Juana conoció a tres catequistas católicos que realizaban visitas en su paraje y a partir de ahí comenzó a asistir a la iglesia de la Caridad en San Cristóbal de Las Casas; otros conocieron la Palabra de Dios al acudir a la iglesia en Chenalhó, municipio que colinda con Chamula, mientras algunos la escuchaban de boca de sus amigos de Chamula cuando trabajaban en las fincas de otras regiones de Chiapas o en la Selva Lacandona. De cualquier forma, son muchos los casos en los que tienen que caminar largas distancias para oír misa y acudir a las reuniones religiosas; al respecto, Micaela, esposa de Don Lucas y una de las mujeres más ancianas de la comunidad, me contó:

*«Nosotros [mi esposo y yo] ya estábamos viejos cuando primera vez escuchamos la Palabra de Dios. Hace siete años que escuché la Palabra de Dios de un hombre que vive en Candelaria, tres horas caminando de nuestro paraje en Chamula... Por la enfermedad entramos en la religión. La Palabra de Dios sanó mi enfermedad».*

En su historia, el motivo para la conversión es sencillo, estaba enferma y la oración la curó; de este modo se constata cómo la enfermedad es el equivalente de la ausencia de derechos y en qué medida la religión restituye tal carencia. En este sentido, algunas mujeres católicas me contaron que cuando ellas o sus hijos caían enfermos se frustraban con los curanderos locales de Chamula, bien porque no disponían de dinero para pagarles, o bien porque éstos resultaban ineficaces. Micaela, como otras mujeres, me relató que la Palabra de Dios sanó algo más que la enfermedad pues cambió su corazón y la relación con su esposo; sin embargo, una vez que empezaron a seguirla comenzaron a sucederse los problemas y los agentes (autoridades locales de Chamula) llamaron a don Lucas para vilipendiarlo. Éste cuenta que le dijeron:

*«¿No tienes vergüenza? ¿Por qué no dejas tu religión? Ya está blanco tu cabello. Tú estás dando ejemplo... Están tapados tus ojos, muy blanco tu pelo. Mejor quieres tu merecido».*

Don Lucas y Micaela permanecieron detenidos en la cárcel de Chamula durante toda la jornada, posteriormente les dieron un plazo de 15 días para salir de allí y abandonar su hogar. Idéntica historia se repite con numerosas familias de

Guadalupe, las cuales describen cómo los problemas surgen a raíz de la conversión: las detenciones en cárceles municipales, los golpes que recibieron, las amenazas y, finalmente, la expulsión. En este proceso perdieron sus tierras, casas y pertenencias; como me dijo Juana, «Dejé todo lo que tenía en Chamula... mi ropa, mi casa. Antes, [al llegar a Guadalupe] no tenía ni cama, dormí en el suelo. Así enfermábamos. Mi primera casa sólo tiene nylon y cartón. Ahorita, gracias a Dios, ya tengo mi casa». Pero Juana no buscaba únicamente una casa sino una nueva comunidad con normas distintas a las que vieron en Chamula.

## COMUNIDAD Y RESPETO

La búsqueda de este grupo de católicos exiliados no se basa exclusivamente en la tierra y el trabajo, sino que también pretenden hallar una comunidad, tal y como lo demuestra la historia de Fernando, un relato que habla de múltiples traslados, de Chamula a San Cristóbal de Las Casas, de ahí a la Selva Lacandona, al Valle del Río Grijalva y a la Ciudad de México. Tribulaciones todas ellas con las que él y su familia trataban de encontrar un lugar para sobrevivir y compartir su fe. De este modo, tras ser expulsado de Chamula se marchó a la Selva Lacandona con su esposa e hijos, lugar donde encontraron tierra y agua, sembraron piña, naranja, café y maíz pero no estaban acostumbrados al calor (en contraste al frío de los Altos) y las moscas y enfermaron; así y todo, a pesar de las penurias y calamidades que hubieron de pasar, lo más difícil para ellos fue no hallar una comunidad: «No había gente con quien hablar porque vivíamos en el monte».

*«Entonces, dejamos la Selva y fuimos a vivir en tierra caliente. Vivíamos cerca de Cintalapa y quedábamos ahí por un año y medio. Sembramos maíz y frijol... Había Evangélicos, Pentecostales y Adventistas, pero no había Católicos. Teníamos que salir de nuestra casa a las cinco de la mañana en los domingos para ir a la celebración de la Palabra de Dios, y no regresábamos hasta la noche. Era un camino muy largo, caminábamos cada semana... Pensé, mejor salimos».*

Eventualmente residió en Guadalupe, en donde ya estaban asentados dos de sus hermanos y hallaron una comunidad de fe. Allí los católicos asisten a las celebraciones de la Palabra de Dios, una, dos y hasta cuatro veces cada semana, y cooperan con la esperanza de que cada uno cumpla y aporte lo que pueda dentro de sus posibilidades, bien sea con donaciones de dinero o con trabajo, para construir su propia ermita. Por su parte, los líderes de la iglesia sacrifican un día de trabajo para visitar a los enfermos o enterrar a los difuntos. De este modo, los derechos hu-

manos se conciben, en este contexto de comunidad, como una responsabilidad recíproca que cada persona contrae para con las demás.

Así, un aspecto central que gobierna la pertenencia y la participación en la sociedad es el respeto, concepto que incluye dos puntos de referencia: uno histórico, pues los tzotziles, como otros indígenas en América Latina, son conscientes de que han sido despreciados por la cultura dominante durante más de 500 años; y otro resultante de la convicción de que cada individuo merece consideración porque como todo ser humano tiene su dignidad, lo cual se constataba una y otra vez cuando advertían que «todos somos hijos de Dios». Al respecto puede afirmarse que, en la visión compartida por los católicos de Guadalupe, el respeto cobra su significación particular en el contexto de la comunidad en la que cada sujeto cumple responsabilidades mutuas; de modo que lo más importante es, tal y como me dijeron, no pelear y escuchar para comprender a cada persona<sup>8</sup>.

En este sentido, el respeto a la comunidad deriva del respeto a la familia, es decir, que debe practicarse inicialmente en este nivel. Así, un hombre que profesa tal actitud, trabaja en cooperación con su esposa, le proporciona comida y otras necesidades y no pelea con ella, ni la deja por otra mujer; además aconseja a sus hijos y evita pegarles. Asimismo, la mujer respetuosa debe trabajar en cooperación con su marido para sostener a sus niños, e igualmente evita los conflictos. En lo que respecta a la ampliación de dicho comportamiento, Agustín, catequista en la comunidad, me dijo: «Es la costumbre respetar a los ancianos y niños. Cada persona debe respetar a cada anciano como si fuera su papá o mamá, y cada niño como si fuera su hijo o hija». De tal manera que los que saben respetar a la comunidad trabajan en cooperación con otros, hablan bien y comparten lo que tienen. Obviamente, esta visión del respeto es ideal ya que existen numerosos conflictos tanto en el interior como entre las familias de Guadalupe.

Un ejemplo concreto de respeto procede de la obligación de compartir lo que uno posee con los más necesitados; comúnmente implica el hacer partícipe a los demás de la comida propia, el préstamo de dinero y el apoyo en la construcción de casas. De hecho, Juana, Verónica y las otras viudas y madres solteras no podrían haber sobrevivido sin el apoyo de las familias de la comunidad.

Pero, es precisamente en la práctica de este concepto en donde convergen las críticas de las autoridades locales de Chamula y en lo que fundamentan sus motivos para hacer efectiva la expulsión. De cualquier modo, los católicos no

---

<sup>8</sup> En tzotzil, el verbo *a'iel* significa escuchar, sentir y entender.

permanecen impasibles y critican abiertamente tal práctica, incluso algunos llegan a citar las leyes que garantizan la libertad religiosa y hasta se ha dado el caso de una familia que presentó una demanda legal contra estas autoridades a las que se acusa de falta de respeto en los siguientes términos: «los caciques faltan al respeto a la gente con religión». En este sentido, me dijeron en Guadalupe que los caciques Chamulas no intentan escuchar ni comprender, sino al contrario; es decir, que provocan conflictos y meten a la gente en la cárcel. Además, según los católicos, ellos mismos no faltaron al respeto a nadie al escuchar la Palabra de Dios sólo cambiaron sus corazones, dejaron de beber alcohol y leyeron la Biblia, mientras que las autoridades, en lugar de respetar sus creencias Católicas, les advirtieron que tendrían que abandonar su hogar si querían seguir con la Palabra de Dios. Por su parte, es común que dichas autoridades acusen a los nuevos católicos de no respetar la costumbre ni las normas básicas de la vida comunitaria.

## PENSAR EN LUGAR DE BEBER ALCOHOL

Existe en todas las historias de conversión que he podido escuchar de boca de los católicos de Guadalupe una práctica que se repite insistentemente y que hace alusión al rechazo del alcohol, siendo una de las pautas de comportamiento dominante a pesar de que la doctrina católica no prohíbe su consumo. Este hecho contrasta con el rol esencial que desempeña el alcohol en la vida ritual y en el establecimiento de las relaciones sociales en Chamula, así como en otros municipios alteños (Eber 1995) aunque, según algunos etnógrafos, se produzcan controles locales en su empleo ritual y sea entendido como un problema el abuso del mismo (Eber 1995; Gossen 1974; Rosenbaum 1993). Por otra parte, cabe decir que el alcohol también guarda una estrecha relación con la opresión económica y social de los indígenas, pues si en tiempos coloniales fueron obligados a aceptarlo como pago por sus productos, en el siglo XIX, la compra de alcohol acarreó endeudamientos y forzó la venta de tierras o cosechas a muy bajos precios.

Las historias de conversión describen su consumo como un problema que causa violencia y enfermedad. Así, los nuevos católicos relatan cómo el abuso por parte de sus padres o maridos hacía que malgastasen el dinero en alcohol en lugar de comprar comida y satisfacer otras necesidades; asimismo, las mujeres recordaban cómo sus esposos las pegaban cuando estaban bebidos. Juan, catequista durante 25 años y líder religioso en Guadalupe, recordó su niñez y a su padre de esta manera:

*«Él tomaba mucho... Mi mamá murió cuando yo tenía diez meses. Me daban pozol con azúcar. Estaba enfermo mucho como niño, pero gracias a Dios, no morí. Mi papá se casó otra vez y tenía seis hijos con su segunda esposa. Siguió tomando, sobre todo en los domingos. Pegó a su esposa y yo y los otros niños muchas veces teníamos hambre porque no había dinero para comida. Mi papá tomó tanto que su cuerpo se hincho del trago. Él murió cuando yo estaba muy joven».*

Juan me repitió la historia de la muerte de su progenitor y yo la entendí como una parábola que advertía de los problemas que acarrea el alcohol si su consumo era desmedido; me dijo: «Una vez que empieza la hinchazón ya no puedes hacer más que esperar ir al panteón». De cualquier modo, el consumo en Chamula, y la violencia doméstica relacionada con él, no debe entenderse como un problema interno ajeno a otras realidades, pues existen factores económicos que influyen en tales prácticas<sup>9</sup>; de manera que podría interpretarse como una expresión local de las condiciones miserables padecidas en la finca o de la inseguridad económica de los hombres mientras intentan sostener a sus familias. En Guadalupe, varias mujeres contaron cómo sus papás o maridos bebían y se emborrachaban al regreso de los meses de trabajo en las fincas.

Fernando, como otros, contrasta el beber con el pensar y al reflexionar acerca de su conversión, comenta, «Antes de oír la Palabra de Dios, perdí mi tiempo tomando». Según los Católicos, el rechazo del alcohol supone el primer paso en el camino de la búsqueda de una nueva vida y en la apertura a nuevas oportunidades. Esto fue realmente lo que significó para todas aquellas mujeres que habían sufrido tratos violentos a causa de la bebida; de manera que el aceptar la Palabra de Dios y rechazar la bebida provocan no sólo la expulsión sino igualmente cambios en las relaciones domésticas. Así, Verónica abandonó Chamula con sus cuatro hijos porque su esposo seguía bebiendo y la golpeaba; ella me explicó que «según la Palabra de Dios, debes respetar al esposo. Esposos y esposas deben vivir juntos, unidos. Un hombre no debe pegar a su mujer». Ella tiene una pequeña tienda en Guadalupe en donde vende arroz, aceite y refrescos entre otras cosas. Al igual que otras madres solteras en Guadalupe, no ha sido criticada por dejar a su marido ya que la comunidad no tiene duda alguna de que él descuidó el cumplimiento de sus obligaciones familiares, y por ello es una participante respetada en la ermita católica y su decisión de seguir con la Palabra de Dios es percibida como un buen ejemplo para la comunidad.

---

<sup>9</sup> Jan y Diana Rus, comunicación personal.

## TRABAJO DIGNO

Como parte de sus historias de conversión, los católicos me narraron su búsqueda de tierras; una tarea que, para la mayoría, se inició antes de que se produjera la expulsión. La escasez de suelo en el municipio de Chamula les obligó a trabajar temporalmente en las fincas, a arrendar terrenos en «tierra caliente» o buscar empleo en San Cristóbal de Las Casas.

La mayoría de los hombres en Guadalupe, y muchas mujeres, trabajaron en haciendas en algún momento de sus vidas y recordaban la experiencia como una época difícil debido a las condiciones laborales que tenían que soportar, pues cuentan que salían a trabajar a las cuatro de la madrugada y no regresaban hasta las tres de la tarde; tiempo que pasaban, en su mayoría, a pleno sol cosechando el café, desyerbando los cultivos o cortando «las plantas de sombra» (árboles que protegen los cafetales del sol). Un horario muy largo pagado con «sueldos de hambre» y alojamientos míseros. Pero, era un trabajo necesario aunque, indudablemente, indigno tal y como lo expresa Don Lucas: «en la finca, no eres libre. No respetan a la gente... antes, yo era un esclavo en la finca».

Actualmente, los residentes de Guadalupe tienen otros oficios; gran parte de ellos trabajan como peones o albañiles cuando existe oferta en la construcción; otros, como vendedores de paletas en la ciudad o jardineros en casas particulares; pero también los hay que viajan a la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, para vender muñecas zapatistas u otros productos de artesanía o que migran temporalmente en busca de empleo a ciudades como Villahermosa, Cancún, México, e incluso algunos a Estados Unidos. Pero tampoco están bien pagados ni consideran su trabajo como digno porque, a pesar de la tarea que desempeñan, continúan identificándose a sí mismos como campesinos. En este sentido, Fernando, me dijo que aunque no tuvieran tierras pensarían como campesinos. Por la gran importancia simbólica que posee la tierra, al hecho de trabajarla le confieren la categoría de digno. En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, o en otras ciudades en México o los Estados Unidos, siguen siendo excluidos del poder político y económico.

## IGUALDAD Y JUSTICIA

La lucha por la dignidad se extiende más allá de la comunidad local. Los habitantes de Guadalupe me describieron las múltiples formas en las que, tanto mestizos como gobierno, burlaban el respeto hacia los indígenas; un respeto,

por otra parte, íntimamente ligado a la visión que poseen de la igualdad. Al respecto, Juan el catequista me repitió hasta la saciedad que «todos somos iguales: indígenas y mestizos, hombres y mujeres, ricos y pobres»; cuestión que explicó hasta en términos religiosos del siguiente modo: «Sabemos que todos estamos unidos. Al principio sólo había dos personas, Adán y Eva; todos somos hijos de ellos, entonces todos tenemos la misma sangre». Ello denota cómo el concepto de igualdad, en apariencia tan sencillo, resulta fundamental en sus vidas y cuestiona el *status quo* en Chiapas, donde un reducido grupo de mestizos ha mantenido y detentado el poder político y económico durante décadas. El cambio que produjo su conversión al catolicismo diocesano no consistió en que los indígenas descubrieran su pobreza y opresión, pues ésta era bastante obvia, sino que la alianza que mantenían con la Iglesia Católica les ofreció una posibilidad de liberación, un interlocutor que apoya su lucha por una vida digna.

Este mismo concepto, el de igualdad, remite a la importancia de unir sus fuerzas, sobre todo con otros indígenas, con el objetivo de defender sus derechos; así, tras hablar de los diferentes grupos indígenas que pueblan Chiapas, Fernando me dijo «porque todos somos iguales debemos trabajar juntos para seguir la Palabra de Dios y defender nuestros derechos».

Desde su perspectiva de la igualdad reconocen que, en teoría, son idénticos a los indígenas de otras comunidades, a los mestizos, a los mexicanos ricos, e inclusive a la gente de otros países; pero asimismo son conscientes de que tal concepto abstracto no existe en la práctica, y por ello exigen un cambio estructural para que, al menos, puedan disfrutar de derechos dentro de una sociedad más amplia. En este sentido, me contaron cómo los mestizos no les respetan en sus relaciones personales, económicas o políticas y, aun algo que parece tan sencillo como saludar a alguien en la calle, cobra significado en una ciudad donde hace unas décadas los indígenas eran forzados a caminar en la calle en vez de en la acera. Igualmente, en las oficinas del gobierno, los mestizos son atendidos por los funcionarios sin necesidad de soportar largas esperas mientras que los indígenas se van aglutinando formando filas que llegan a mantenerse durante horas. En numerosas ocasiones a los expulsados (y a otros indígenas) les llaman inditos o chamulitas, como si fueran débiles o niños fáciles de controlar, idea que, al mismo tiempo, contrasta con otra común a mestizos urbanos: el temor a *la chamulada*, término que designa a una agrupación de indígenas violentos que pueden invadir la ciudad.

La actual desigualdad que padecen es percibida como una falta de justicia y de respeto en el sentido de que la carencia de tierras para cultivar, de servicios sociales y trabajo digno, entre otras, son injusticias que atentan contra la igualdad.

Fernando, al tiempo que reafirma su identidad como campesino debido a que sabe trabajar la tierra, habló de la irracionalidad que supone el hecho de que ellos trabajen la tierra mientras los mestizos acuñan el dinero:

*«Los campesinos siembran maíz, frijol, zanahoria, y calabaza. Son los trabajadores. Los mestizos no saben cómo sembrar y cosechar el maíz. Son mantenidos por otros. Sin los campesinos, no iban a comer... Iban a morir de hambre. Pueden tener todo el dinero que quieren, pero ¿De qué sirve si no hay comida para comprar?».*

En su lucha por la consecución de la igualdad, los residentes de Guadalupe se alían con otros indígenas y católicos para la realización de diversas actividades organizadas con el objetivo de defender sus derechos. Por ejemplo: una marcha para pedir cuotas justas para luz eléctrica, peregrinaciones de la Diócesis o sentadas para denunciar y prevenir las expulsiones de Chamula. La participación en tales actividades, algunas de ellas masivas, les causa mucha impresión ya que al ver indígenas procedentes de todo el estado adquieren conciencia del poder de su número, sienten su fuerza y, en el proceso, afirman su dignidad.

## CONCLUSIÓN

Las teorías sobre los derechos humanos presentan dicotomías —individual versus comunitario, economía versus política, local versus universal, occidentales versus no-occidentales, que centran los debates en torno a si estos valores son universales, si las visiones comunitarias entran en conflicto con nociones individuales y si los derechos políticos son más importantes que los económicos. Las historias de los católicos me forzaron a cuestionar estas dicotomías. Quizás sean preguntas equivocadas que crean divisiones y polarizaciones que no existen en la práctica, pero el hecho es que los expulsados han construido un entendimiento de los derechos que tiene múltiples dimensiones pues combina normas locales de solidaridad comunitaria, creencias católicas y tanto referencias a los derechos individuales como a las leyes nacionales e internacionales.

Los católicos de Guadalupe entienden sus derechos en el contexto de una comunidad en la cual cada persona tiene responsabilidades recíprocas para con los demás y en la que la solidaridad es una obligación para la supervivencia. Al mismo tiempo, hablan de la necesidad de respetar los derechos de cada individuo como «hijo de Dios». Los Derechos Humanos, tal como están codificados en la

Declaración Universal de las Naciones Unidas de 1948, pueden ser occidentales en su origen, pero los pueblos indígenas apelan a esta declaración para lograr apoyo del movimiento internacional de derechos humanos (Kearney 1995; Merry 1997). El lenguaje formal de los Derechos Humanos puede haber llegado a las comunidades rurales de Chiapas mediante los agentes de pastoral de la Iglesia Católica, pero ha sido asimilado y transformado de acuerdo a los intereses de cada comunidad.

Al escribir acerca del sufrimiento, el médico y antropólogo Paul Farmer (1997) nos anima a documentar el dolor de la violencia estructural —la desigualdad, la exclusión, el racismo y la pobreza—, violencia que puede estar escondida o maquillada por el discurso de los que están en el poder. Este trabajo sugiere la necesidad de analizar las historias locales y su contexto político para tener una visión más amplia de los derechos humanos. El trabajo etnográfico nos permite ver no sólo los abusos específicos —la tortura, detenciones arbitrarias, ejecuciones extrajudiciales— sino la violencia estructural vivida cotidianamente. Al escuchar las historias de estos hombres y mujeres se impone el reconocimiento de ellos y ellas como sujetos activos con sus propios intereses y necesidades. En su lucha cotidiana por sobrevivir, que constituye una praxis permanente de los derechos humanos, toman decisiones y forman alianzas. Aun en medio de las condiciones históricas de opresión, estos exiliados siguen afirmando su derecho a tener vida en abundancia.

**Agradecimientos:** a Francisco Arguelles por su apoyo en la redacción al español de este trabajo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BOUVARD, G. Marguerite. (1993). *Revolutionizing Motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo*. Scholarly Resources Inc. Wilmington. Delaware.
- EBER, Christine. (1995). *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*. University of Texas Press. Austin.
- FARMER, Paul. (1997). On Suffering and Structural Violence: A View from Below. En *Social Suffering*. Eds. Arthur Kleinman, Veena Das, Margaret Lock. University of California Press. Berkeley.
- GOSSEN, Gary. (1974). *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in Maya Oral Tradition*. Harvard University Press. Cambridge.
- HARVEY, Neil. (1998). *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*. Duke University Press. Durham.

- KEARNEY, Michael. (1995). The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology* 24: 547-565.
- KRAUZE, Enrique. (1999). Chiapas: The Indians' Prophet. En *New York Review of Books* XLV (20).
- MERRY, Sally Engle. (1997). Legal Pluralism and Transnational Culture: The Ka Ho'okolokolonui Kanaka Maoli Tribunal, Hawai'i, 1993. En *Human Rights, Culture, and Context: Anthropological Perspectives*. Ed. Richard Wilson, pp. 1-27. Pluto. Londres.
- ROSENBAUM, Brenda. (1993). *With Our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Maya Community*. Institute for Mesoamerican Studies, SUNY. Albany.
- RUIZ, G. Samuel. (1978). Aportes de la Diócesis de San Cristóbal a la Reunión Pacífico-Sur en Tehuantepec. *El Caminante, Boletín de la Diócesis* (17).
- RUS, Jan. (1994). The Comunidad Revolucionaria Institucional: The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968. En *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Eds. Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, pp. 265-300. Duke University Press. Durham.
- SPEED, Shannon y Jane F. COLLIER. (En prensa). Human Rights, Constitutional Guarantees and Indigenous Autonomy. *Human Right Quarterly*.
- WILSON, Richard (1997). Human Rights, Culture and Context: An Introduction. En *Human Rights, Culture, and Context: Anthropological Perspectives*. Ed. Richard Wilson, pp. 1-27. Pluto. Londres.