

Históricas Digital

Salvador Rueda Smithers

“Con la violencia en las entrañas.
Historias chiapanecas”

p. 511-538

*Escribir la historia en el siglo XX.
Treinta lecturas*

Evelia Trejo

Álvaro Matute

(editores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

589 p.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 3)

ISBN-10 970-32-2281-1

ISBN-13 978-870-32-2281-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 12 marzo 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/escribir/historia.html>

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

Con la violencia en las entrañas. Historias chiapanecas*

SALVADOR RUEDA SMITHERS
Dirección de Estudios Históricos, INAH

Los dones

Chiapas, rincón fronterizo del sureste mexicano. Húmedo, cálido, fértil, territorio sin vacíos, cargado de verdes de varios tonos, los colores de la vida. Se ha dicho que sus habitantes extendían la mano y siempre tocaban un mundo vegetal que poblaba todo el espacio terrestre. Arriba, las estrellas marcan los tiempos largos del universo, mientras las nubes y sus llegadas puntuales señalan los momentos de las siembras y las cosechas que, no sin esfuerzo, se obtienen con las características de su diversidad climática. Orilla continental, generosa en arroyos y ríos de caudales respetables pero poco obedientes que son fuente de vida, hábitat de animales curiosos, portento de ruidos y formas; no es casual que muchos reptiles, aves y felinos tengan famas sobrenaturales por su fuerza, su sigilo o su ponzoña. Otros más, mezclados sus atributos, han conjuntado el abigarrado bestiario fantástico del cosmos invisible maya.

Mundo que provee de infinidad de signos a los ojos y los oídos atentos de sus hombres y mujeres, que así alimentan su cultura. Dones naturales que no se resuelven en símbolos arbitrarios sino en tenaces valores estéticos. La abundante naturaleza protege huellas humanas que se remontan a más de tres mil años; las suyas son interpretaciones del entorno desdobladas en manufacturas de piedra, barro y estuco, madera, laca e hilo. Asombran aquellas representaciones, en vasijas, templos e indumentaria, que revelan la pulsión geométrica de la antigua civilización maya, descubriendo inclinaciones milenarias por la belleza y la exactitud en los diseños, maneras de un gusto que hoy subsiste. El placer de los sentidos, sin embargo, disimula un secreto amargo. Vida que parecería idílica para los habitantes de la región, famosa por sus exuberancias. En cambio, su historia es horrible.

* Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Era, 1999, 542 p. (Colección Problemas de México). Todas las referencias a la obra aparecen entre paréntesis en el texto. La primera edición de esta obra la publicó en dos volúmenes la editorial Era, en 1985.

El encanto es una ilusión magra. Los paraísos suelen parecerse a los infiernos. La historia de Chiapas tiene la marca de la sangre derramada y del sudor exigido por el trabajo que se expropia. Sangre y sudor que han bañado a todas las generaciones que registra la memoria.

Brevísima relación

Vasto universo, densamente poblado de indios campesinos con sus múltiples lenguas y rostros de rasgos mayas, de finqueros y hacendados paternos pero implacablemente feroces, de asalariados y de esclavos, de profetas y hombres dioses, de santas que anuncian al Mesías, de marianofanías, de poetas y artistas que dan fe de la existencia del genio creador en contextos desinteresados del desarrollo intelectual, de luchadores humanistas que atestiguan que la generosidad es posible a pesar de que tenga perfiles ingenuos, de trabajadores que sólo descansan durante los días de guardar, de grupos humanos que persisten a pesar de las contradicciones y de pueblos que desaparecieron dejando apenas registros materiales, de hombres y mujeres pacíficos que de vez en vez toman las armas con rifles de palo. Es un lugar en el que las jornadas laborales son largas y productivas —pero también injustas—. La de Chiapas es una historia dura. De ello da cuenta este largo relato de Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia* que recorre medio milenio de colonización y sumisión. También habla de hastío y valentía: de los rebeldes que dijeron no al abuso.

Libro que hace honor al lenguaje que sirve a la historiografía, pensado como una infinita y razonable queja —de ahí el subtítulo "*Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías...*"—, dividido a la manera clásica en tres extensos capítulos que se apellidan "Libro primero", "Libro segundo" y "Libro tercero", éste de García de León es, quizá, algo más que pura descripción de sistemas pretéritos. A despecho de su organización intencionalmente anacrónica, el propósito se ajusta a las reglas de la historiografía moderna: por supuesto, su *lector ideal* no es algún antiguo jurista atento a los problemas indios sino los interesados en la historia de la realidad regional mexicana, en este caso la microfísica chiapaneca. Es, de entrada, un ensayo que confronta a los seculares responsables de una gran infelicidad social y sus maneras de administrar el entorno en su favor con los sujetos de sus ofensas; es alegato de historiador contra la soberbia de algunas generaciones de dominadores y contra la impunidad disimulada del ininterrumpido ejercicio descarnado del poder. Es, también, recordatorio de que toda forma de avasallamiento tiene un límite de tolerancia.

De paso, *Resistencia y utopía* descubre la originaria profesión de lingüista de su autor, estudioso de los vocablos y los giros del lenguaje, dueño de oído fino a la musicalidad entendida como creación esencial humana, que reconoce los sonidos de la naturaleza de las cosas, quien sabe valorar el poder de los discursos con la sensibilidad para hacer recuentos precisos de la memoria del mundo. García de León es historiador de mirada atenta. Mira su propia esfera de signos, de gestos, de relaciones, de ritmos, los interpreta a la luz de su interés por el pasado no como juego entre eruditos sino como explicación de la vida. Busca la verdad de los sucesos; pero sobre todo, se compromete a luchar por su justeza mediante el uso de la palabra.

La biografía intelectual de Antonio García de León demuestra que *Resistencia y utopía* no es producto de la azarosa acumulación de datos para una tesis ni de la efímera inspiración de un talento adormilado que despierta en las manos de un maestro virtuoso en la conducción de sus estudiantes. Veracruzano, nació en Jaltipan de Morelos en 1944; su vocación lo llevó a cursar la carrera de Lingüística en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde se recibió de maestría en 1969. Algunos artículos y ensayos, como “Breves notas sobre la lengua tzotzil: literatura oral y clasificadores numerales” (en *Estudios de Cultura Maya*, 1973) y *Pajapan, un dialecto mexicano del Golfo* (Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976), dan fe del ejercicio de su profesión. Otros artículos ya adelantan sus afanes por el análisis histórico y antropológico del enrarecido paraíso chiapaneco: “La guerra de los Mapaches: bestiario de la contrarrevolución en Chiapas” (*Yucatán: historia y economía*, 1978), “Algunas consideraciones sobre los choles” (*Estudios de Cultura Maya*, 1979) y “Lucha de clases y poder político en Chiapas” (*Historia y Sociedad*, 1980). Pero desde siempre García de León abundó en otras interesantes curiosidades: tal vez la música, que siente vitalmente, imprescindiblemente, es su verdadera pasión; la música en muchas de sus manifestaciones —es reconocido jaranero y estudioso de sones, jarabes y músicos—. Su pasión, no su única preocupación: la docencia universitaria y el estudio de las manifestaciones del descontento popular, como el movimiento inquilinario de Veracruz en la primera década posrevolucionaria, el zapatismo morelense, la historia regional, los revolucionarios chiapanecos y el movimiento obrero, han fatigado sus horas en el cubículo, las aulas, los archivos y el trabajo de campo —donde ha logrado infinidad de entrevistas testimoniales con los actores de la historia—. Tal abanico de actividades revela un espíritu inquisitivo de las maravillas del mundo, espíritu por fortuna ajeno al acartonamiento de cierta especialización —de la que E. H. Carr se quejaba que hacía académicos que sabían cada vez más de cada vez menos—. Un pequeño libro de tema chiapaneco se publicó un

lustro más tarde de la primera edición de *Resistencia y utopía*, y apenas dos años después de su primera reimpresión: *Ejército de ciegos: testimonios de la guerra chiapaneca entre carrancistas y rebeldes, 1914-1920* (Ediciones Toledo, 1991). La breve ficha biobibliográfica que presenta al autor en este último libro informa que en los umbrales del siglo XXI García de León ha trabajado la historia de la costa sur de Veracruz —el Sotavento— y un texto decimonónico de historia regional. Es fácil adivinar, sin embargo, que la necesidad generalizada de análisis y opiniones de la situación en Chiapas lo ha perseguido como una sombra desde 1994. Fluyen los acontecimientos; el historiador también fluye —para citar nuevamente a Carr.

Ello, por dos circunstancias que rodean la presencia de este libro. Una, la de ser producto de una profunda investigación que se evidencia en la inmensa cantidad de asuntos tratados, de casos debidamente descritos e interpretados como parcialidades de procesos mayores, así como en algo más de cien páginas impresas dedicadas al aparato crítico, indicio de la acuciosidad de la pesquisa y de la densidad de las interrelaciones que procura. Esta circunstancia, formal, refleja el primer propósito del ensayo: fue elaborado bajo los cánones que exigía ser tesis de doctorado, que presentó en 1981 en Historia en la Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne), asesorado por el sabio François Chevalier. La otra circunstancia, inverosímil pero real, paradójica, la dirigió cierta fatalidad: la distancia que media entre la fecha de su primera edición, 1985, y los acontecimientos posteriores, los del 1o. de enero de 1994, lo convirtieron en una suerte de libro profético, visionario sin serlo, a despecho del uso metafórico y de la exacta historicidad del concepto “profecía” que aparece en el subtítulo. Sin proponérselo, una declaración de principios se volvió una suerte de conjuro; al final de sus *Reconocimientos*, García de León escribió: “Vaya primordialmente nuestro agradecimiento a los viejos combatientes que abrieron generosamente frente a nosotros las puertas de su memoria, para poder ver a contraluz parte de un dibujo que será completado por los que hagan el diseño de su propia historia” (el subrayado es del autor).

“Circunstancia es destino”, decía Heráclito, regla que se aplica con corrección a este libro y a su autor: García de León buscó ser objetivo, pero la pasión y las fronteras del discurso historiográfico a veces lo traicionaron. Curiosamente, estas pequeñas y eventuales traiciones se convirtieron en una inesperada virtud que atrajo a innumerables lectores. De ahí la posibilidad de su trascendencia, más allá de los exigentes y críticos círculos académicos, prudentes y temerosos tanto de las búsquedas documentales ineptas como de cualquier forma de anunciación. El texto de García de León, aún detenido en los sucesos políticos de los años cuarenta, los acontecimientos sociales de los setenta y la erupción del

Chichonal en 1982, caminó hacia el conocimiento de la dura realidad finisecular chiapaneca —novedosa y antiquísima a la vez— y a la prefiguración de un movimiento rebelde indígena del que apenas se sospechan sus entrañas y, sobre todo, sus futuros alcances históricos nacionales.

Crónica y memorial

La división de los capítulos de *Resistencia y utopía*, como todo buen libro de narrativa histórica, sigue un orden cronológico que va de lo más antiguo a lo reciente. Es puntual a partir de la existencia de los registros escritos, fuentes ausentes para los tiempos remotos. La existencia del archivo y de la biblioteca vuelve al pasado prehispánico en poco menos que una gran conjetura, sujeta a los descubrimientos y habilidades de los arqueólogos y epigrafistas, no siempre fidedignos en las exégesis de los signos antiguos que procuran las piedras.

Los títulos mismos de los libros capitulares señalan sin duda una línea interpretativa, al proponer un vocabulario en uso por el marxismo de las décadas de 1970 y 1980. Ello no es mera presunción de lector, si se me permite este paréntesis: así, por ejemplo, el *Libro primero* tiene como enunciado “Acumulación primitiva y orígenes de una formación social”, y el apartado segundo de ese primer libro se titula “La herencia de los santos, o el tránsito de la servidumbre al trabajo asalariado (1718-1911)”. Ambos enunciados cargan implícitamente la idea de la historia de García de León, idea que apunta al cambio progresivo, al de los estadios históricos que se “superan”, que tienen “fases superiores”. Es lícito creer que García de León participa de una noción que encierra un inapelable movimiento ascendente por el que transitan las sociedades, en este caso del pasado virreinal servil, avalado sólo documentalmente, al pasado reciente documentado y atestiguado —y al presente vivo—. Idea de progreso. Lo mismo podría decirse del trato a los rebeldes de finales del siglo XVII y primeras décadas del XVIII respecto de los de la segunda mitad del XIX: unos se descubren mesiánicos, sin duda atentos a los sermones sobre el evangelio de San Juan, con la tarea vital de ser portavoces del reino milenar que los cristianos de todas las latitudes tanto han esperado —vecinos en el tiempo y en lugar, por cierto, de los lacandones que no querían ser cristianos, según nos dio a conocer Jan de Vos en otro inquietante libro sobre la realidad chiapaneca, en el preludio mismo de su extinción como etnia, y coetáneos de pimas y tepehuanos rebeldes, indios del septentrión novohispano que tampoco querían ser cristianos—, mientras que los rebeldes decimonónicos son calificados de “anarquistas místicos”, dilatando, quizá en demasía, las diferencias seculares frente a las evidentes

similitudes en costumbres y símbolos utilizados por ambas generaciones de indios rebeldes (p. 74 y s. y 94 y s.).

Resistencia y utopía es libro de autor, con clara propuesta de explicación, no mero atado de hechos irrepetibles rescatados de los archivos y amarrados por los hilos de la causalidad. Marxista, ciertamente; pero García de León se permite no hacer caso a la obediencia drástica que exigen los esquemas preconcebidos, a ajustar su información a los modelos que pasan por ser científicos, aunque sin duda toma partido y deja ver claramente sus particulares concepciones de sociedad, de rebeldía, de vida material, de ideología.

García de León apuesta a la vastedad, al recorrido por todos los sitios de la geografía y de la actividad humana: busca explicar los fenómenos generales, tanto los de largo aliento como las rupturas coyunturales, a costa, hay que decirlo, del dibujo más fino de cada una de sus particularidades. Así, por ejemplo, no se le escapa la existencia de ningún actor social, de ninguna forma de propiedad, de ninguna de las relaciones que arman el entramado de la sociedad chiapaneca, vergonzosamente desigual por ser distintas las economías, las intenciones, las racionalidades y las culturas de los hombres y mujeres que lo han poblado, encaramadas como palimpsesto, a lo largo de los últimos quinientos años; desfilan ordenadamente los modos que asumió la imposición de una civilización belicosa sobre otra igualmente aguerriada pero débil. También pueblan el libro producciones y comercializaciones, lo mismo que los arduos esquemas de los grupos, de clases sociales y de la extorsión del valor a finales del siglo XVIII, así como de las relaciones sociales de producción en las fincas a principios del siglo XIX. A sus análisis de casos concretos de fuerzas productivas y descripciones de propiedades con nombres y ubicaciones exactas se suman cuadros demográficos, listados de gobernantes, índices de compraventa de terrenos, gráficos comparativos de plantaciones y de exportaciones agroganaderas junto al del cultivo elemental del maíz, cálculos virreinales de sujetos de tributación e inventarios sobre distribuciones de terrenos durante los años más ágiles de la reforma agraria posrevolucionaria, entre otros muchos apoyos. Es menos prolijo de lo que pudiera desearse, sin embargo, en el desglose puntual de las rupturas rebeldes, de las que escapan multitud de actitudes y conductas culturales; se escurren los orígenes de los poderes políticos y religiosos ubicados en los individuos; apenas se sospechan las causas más hondas de la aceptación de la autoridad india —esas que Alfredo López Austin hizo ver en *Hombre-dios*, de la inquietante liga de vecindad mesoamericana entre los repositorios humanos de los poderes divinos del antiguo México y los portavoces oraculares de las cajas parlantes o aquellos señalados sobrenaturalmente para fundar municipios del área maya de los periodos virreinal y de-

cimonónico—. Apenas se sugieren los gestos rebeldes que se desdoblaron culturalmente de los tiempos de paz y que regresan como formas de cohesión india en cada una de las posguerras; los vocabularios de los pactos sociales aceptados que debieron dar rostro a las múltiples movilizaciones —asombrosamente parecidas entre sí—; las maneras de organizarse militar y socialmente durante los periodos en que se fundan pueblos autónomos; las pequeñas biografías de profetas y caudillos, muchas de éstas, de cualquier modo quizá, imposibles de reconstruir, pues los únicos registros que quedan los elaboraron sus enemigos, que nunca fueron piadosos.

Estas ausencias no demeritan, de ningún modo, la calidad de la investigación que soporta al libro. Son, si se me permite la expresión, magias parciales que la lectura deja en vilo: son parte de los recovecos que esconde una cultura —una civilización— que no se deja arrancar los secretos con facilidad.

El espacio y la historia

En la introducción se delinea la extremosa longitud de esta historia. Delinea también el origen de la tragedia, a sus personajes, sus papeles y esa suerte de ansiedad por no conocer —imposible hacerlo— el desenlace del drama. No hay final previsible. Al lado de los acontecimientos, relatados con pulcritud, García de León propone el argumento general, en rápido recorrido que permite identificar, como anuncio de un capítulo del libro, a los indios rebeldes “mesiánicos” del mediodía virreinal, a los “anarquistas místicos” que despertaron a las autoridades estatales del sueño de la razón liberal, y a aquellos arrastrados por los sucesos de la Revolución Mexicana. Ellos son los protagonistas contrapuntuales del indio pacífico, el sometido, el que experimenta los agravios que se suman en este *Memorial*, y al que dedica buena parte del libro. Buen marxista, no eludió analizar el sustrato económico de las relaciones sociales, su base material; esboza la producción agrícola, las técnicas del cultivo, la organización del trabajo y el comercio como vectores de la vida cotidiana, motor de la historia.

Abre el *Memorial* con una descripción de la historia natural de Chiapas. Pinceladas de un hipotético paisaje del mundo prehispánico, con sus ciudades-Estado dedicadas a los dioses. Hipotético, pues no se explican sus durezas, sus desequilibrios propios. Tampoco el hecho de que el abandono de las ciudades pudiese anunciar una costumbre de rebelión: otros hombres dioses, dirigentes de grupos humanos expoliados, decidieron buscar otro lugar bajo el cielo, en la tierra. Mundo violento, según se colige del análisis de las pinturas de Bonampak y los estudios

de la escritura glífica —epigrafía—. De la grandiosa civilización apenas quedaban aldeas agrícolas cuando llegaron los primeros europeos a asentarse en el área maya.

No entraron en son de paz. Y nuevamente, las aldeas resistieron huyendo, como lo hicieran generaciones atrás frente a las expoliaciones de las ciudades y centros ceremoniales. Se creó entonces la primera frontera civilizatoria de la zona maya y la cultura occidental. Beligerantes, como otros indios insumisos de las otras latitudes de lo que sería la Nueva España, los rebeldes fueron acusados de “bárbaros” que debían ceder a las exigencias de vasallaje y cristianización. El otro camino, ciertamente recorrido en el proceso de territorialización de México por los indios del norte —principalmente los apaches, los kikapúes, etcétera— y los del sur de la península de Baja California, fue el exterminio.

García de León enlista grupos y diferencias, nacidas de una costosa dominación colonial. Muchos de ellos desaparecieron. Es posible, hay que agregar, que algunos no existieran más que en la imaginación, producto de los afanes clasificatorios del barroco —como los estamentos señalados en los cuadros de castas, emparentados más con el gusto por la pintura costumbrista que con los discursos jurídicos del virreinato—, o de taxonomías fantasiosas del Siglo de las Luces. No deberá extrañar esta posibilidad: para las Provincias Internas del septentrión novohispano, las varias docenas de nombres de los grupos indios crearían la ilusión de una densidad poblacional que en realidad no existió. Según Cecilia Sheridan, estas denominaciones eran indeterminadas, y es posible que muchas de ellas se aplicaran a un solo y pequeño grupo, que a su vez formara parte de una etnia mayor, como la apache. Pueblos extintos, voces perdidas, rostros fantasmas de dioses indígenas con facciones cristianas, santos que siguen siendo fuerzas naturales, habitantes de un universo que cifra su equilibrio en la abundancia —o en el temor al vacío—. Esta historia humana se cruza con la historia natural: la depredación de hombres y de las cosas llevó a la desaparición de buena parte del mundo. Para siempre.

Así, junto a pueblos de raíces hondas en el tiempo, se dibujan en la geografía chiapaneca otros de nombre reciente. Nuevos hombres, de piel y lengua desconocidos, a los que la práctica colonial traslada y los pierde irremediamente de sus propios y antiguos rumbos. Los constructores de la cultura olmeca y maya, los inventores de panteones y ciudades divinizadas y los fundadores de linajes varias veces centenarios eran paupérrimos campesinos en aldeas cuya historia, se pretendió, era en realidad muy reciente: su historia era historia natural.

Violencia como síntoma

Hacia finales del siglo XVI surgieron otros conflictos, asimismo poco estudiados. Uno de ellos, que podría inscribirse como utopía mendicante, fue el de la enjundiosa generación de frailes constructores de conventos fortificados, derrotada desde el interior de la propia Iglesia. Poco a poco, a lo largo de la geografía novohispana y en un proceso que se alargó casi tres centurias, los mendicantes fueron desplazados por el clero secular hasta su virtual desaparición del paisaje en un mundo que cambió el ideal cristianizador por el de los tributos y las riquezas. Hoy su obra evangelizadora es pensada como práctica de una santidad casi ingenua, a despecho de haber olvidado que la vocación real de esos frailes era militante: querían un nuevo mundo cristiano, ganado por los conquistadores en buena guerra, guerra justa que liberó almas buenas a la fe de Cristo. Los enemigos de la utopía eran varios, entre ellos el demonio escondido y la persistente idolatría indígena; pero también, de ahí las formas fortificadas de los conventos en el corazón de los poblados indígenas, y aunque no se hiciera pública su oposición, los otros enemigos de su modelo cristiano eran los españoles mismos, los que con su voracidad, ambición y falta de escrúpulos ponían en peligro la existencia de los neófitos. No los indios remisos sino los españoles eran el obstáculo de la Nueva Jerusalén americana. No en balde, los encomenderos y los colonos fueron tan hostiles a las Nuevas Leyes del obispo de Chiapas, Bartolomé de Las Casas. Anticristo, falso profeta, alborotador, tales fueron los calificativos contra el dominico en Castilla.

Contra idolatrías: lucha tan encarnizada y vieja como persistente. En circunstancias envueltas en sospechosas y vanas justificaciones y protagonismo eclesiástico, sus frecuencias hacen pensar en el límite de la evangelización, en el arraigo de algunos de los ideales cristianos en la construcción de discursos que separaban a los mayas y sus maneras de interpretar las palabras de los frailes y clérigos, de los colonos y sus autoridades. Ejemplo de esto es Oxchuc, donde se descubre el culto a Ikal Ajau detrás de Santo Tomás, o también la cueva de Huehuetlán considerada sitio sagrado donde se destruyeron ídolos que tenían las marcas de un culto reciente, a pesar de las amenazas eclesiásticas; así como Ocosingo: “principal de los zendales y frontera contra los infieles” —geografía limítrofe entre la civilización y la barbarie—. No es dable perder de vista que Ocosingo ha sido en estos últimos años del siglo XX y primeros del XXI orilla del poder estatal y lugar de la rebeldía.

En el principio, se aplicó la política de acabar con la memoria. Pero con tenacidad igual, las aldeas sobrevivieron. Rituales, valores morales,

gestos en los que fluyen las relaciones sociales, relatos de historias y fantasías propias, todos ellos reproducidos casi en secreto. Las autoridades virreinales supieron de ellas por la palabra de sacerdotes denunciantes: los conocieron con una palabra atroz: “nagualismo”.

Los pueblos indios también gustaron de las taxonomías de su cargado mundo. Como nuevos adanes en su propio paraíso, dieron nombre y ubicación a animales, plantas y cosas. Se les conocía por sus formas, sus colores, sus lugares en el mito, sus fuerzas cósmicas. Palabras anteriores al calendario, cuando el tiempo no contaba. Los tzotziles, por ejemplo, decían ser “descendientes de aquellos pobladores que aparecieron en la región antes de que hubiese sol”.

Hombres y mujeres que han sido voz de los dioses, guardianes de montes, divinidades tutelares de pueblos o fundadoras de municipios, que desdoblán luchas cósmicas en mitos que renovaron vocabularios. Aparecen moros, judíos, quimeras y otros animales fantásticos, quienes prestaron nombres y formas a guerras universales, repetidas de memoria en cada rincón de esa región sin huecos. El resultado, en la costumbre antigua y en la práctica moderna, es el gesto ritual que otorga poder a los señalados: ceibas que atestiguan, sin interrupciones, el repositorio de la autoridad política; cajas parlantes que guían a campesinos en sus luchas contra los hombres de las ciudades, en su defensa contra negros esclavos portadores de terrores míticos, dirigentes que asumen nombres de animales —“otro yo”, como *el Pajarito*— o de santos y otros personajes bíblicos que se desdoblán tipológicamente del Antiguo al Nuevo Testamento y de ahí a cada presente de rebeldía —como en 1869, como en 1994—, entre otros asuntos que revelan mentalidades bien fijadas. García de León escribió:

Sus hazañas portentosas siguen siendo el hilo conductor entre el antiguo *millenium* indio, esa larga noche de resurrecciones, esa supuesta edad de oro destruida por la conquista (reinterpretada en la época colonial con ayuda de algunos clérigos “amigos de desórdenes y desobediencias”), y los hombres de hoy. Esa tenacidad nocturna, esa recurrente manifestación de inframundos, ese universo de almas en peligro constante alimentaron como savia el tronco de las grandes rebeliones [p. 37].

El alba

Conquista cargada de episodios dramáticos, que el dominador quiso explicar. Pocas huellas quedaron de algunos de los más terribles, como el suicidio colectivo en las cumbres del Cañón del Sumidero. El cerco asumió las formas del relato legendario, prestados sus elementos quizá del

Cerco de Numancia cervantino, o de las transcripciones renacentistas del episodio de Escipión Emiliano. No deja de sorprender —y tal vez dudar, menos del hecho que de su recuerdo— el paralelismo entre Numancia, algún relato antillano del periodo de la colonización colombina, y este del Sumidero. De cualquier modo, su memoria es indicativa de la eficacia de sus imágenes. Escribió García de León:

La defensa de los indios emprendida entonces por el obispo Las Casas no era el alegato estéril del intelectual horrorizado ante la masacre de los inocentes, sino el proyecto histórico más lúcido y racionalmente modernizador de un hombre que conocía perfectamente las necesidades prácticas de la colonización [p. 49].

Cuadrángulo Tenosique, Ocosingo, Comitán y Huehuetenago. Fueron los puntos cardinales de una guerra permanente, “único bolsón de infidelidad en el interior de la Nueva España “ (p. 46), según se afirmó, con la exageración que deriva de la ignorancia de los innumerables casos similares en otras latitudes del reino. Más allá de los referentes del cuadrángulo belicoso, el denso desierto de bosque, la selva negra poblada por terribles “caribes lacandones”. Del lado dominante, Chiapa y Ciudad Real. Pueblos que eran arcón abierto a riquezas para todos... los que no fueran indios. Pero también “ciudad sórdida”, cubierta por la sombra de los rumores y las intrigas, según el malqueriente Gage. “Aparente prosperidad” de las villas, que sumó descontentos en las poblaciones indígenas vecinas.

Hacendados coletos, “caballeros de Chiapa”, a finales del siglo XVII, alargaban sus linajes a la nobleza alta española o a los primeros conquistadores. En la mayoría, debilidad de los hombres en el poder, ese árbol genealógico debió ser tan imaginario como la ascendencia divina de los señores mayas del periodo Clásico. Prurito de nobleza, afán de hidalguía y sentido del honor, manía de los ancestros, escribe García de León. La fantasía es tan recurrente como las rebeldías: hoy no faltan esos personajes cargados de inútil nostalgia, que creen ser diferentes a los demás por su supuesta pureza de sangre. La economía del honor caballeresco es extraño traslado a las tierras chiapanecas de un orden social superviviente de los tres órdenes medievales: el que trabaja, el que reza y el que pelea. Y aunque persistente, esa hidalguía era fruto sin semilla: lejos, muy lejos, quedaba el reconocimiento cortesano de la Corona española hacia esos privilegiados vasallos. No se les requería el servicio de las armas sino la puntualidad tributaria.

Más allá de las ilusiones de los caballeros, germinaban ideas más profundas, con la fuerza que da la convicción de participar en el movimiento

del universo. Pensaban que les había tocado por tarea buscar el equilibrio. Fanatismo, sí, pero cargado de ideales de justicia colectiva ante el egoísmo de unos cuantos “nobles” abusivos.

Así, en el contexto del apocalipsis anunciador de las muchas catástrofes naturales, epidemias y plagas, comenzó a agitarse peligrosamente la idea del final del mundo y la posibilidad de mejorar la situación de los humanos. En 1693, los zoques de San Marcos Tuxtla se amotinaron. Una decisión acalorada, como siempre sucede en estos casos, dividió autoridades de gobernados. Los acusados por la voz popular de ser responsables de que las pestes y catástrofes se sintieran como heridas sangrantes ordenaron castigo contra el anciano que encabezó el motín. Se equivocaron: la didáctica del miedo no paralizó, y fueron literalmente ajusticiados. Alcalde, alguaciles y cacique gobernador perdieron la vida y sus propiedades fueron quemadas. Se estableció entonces la “república independiente” en Tuxtla. Efímera. Muy pronto fueron apresadas y ahorcadas treinta personas.

Curiosamente, medio año antes las plagas y epidemias, sumadas a la insidia, dieron como resultado el tumulto de indios en la ciudad de México. El cronista del suceso, don Carlos de Sigüenza y Góngora, relató y juzgó, a la luz de los hechos que casi acabaron con el Palacio Virreinal en la capital novohispana. En Chiapas, el obispo Núñez daría testimonio del acontecimiento. También juzgó: esta vez idolatrías y consultas demoniacas del nagualismo fueron la contraparte discursiva de la ignorancia y los malos consejos de los que escribió Sigüenza. Detrás de ambas crónicas existía, sin embargo, un lugar común: el malestar social sumaba mala fe a los estragantes apuros de climas tan contrarios a la agricultura y de efectos tan extremosos que dejaron memoria, junto con enfermedades que machacaban a una sociedad mal alimentada y desprotegida.

Las malas temporadas de esos inicios de la década de 1690 no fueron acontecimiento único. García de León da pie, así, a uno de los fragmentos más atractivos de su *Memorial*, el del ciclo de los milenarismos en la topografía india. Tres décadas de virulencia y esperanzas que poco a poco se frustraban (1693-1717) pudieron ser suficientes para cambiar el rostro social chiapaneco. No fue así.

En 1695, “el fin se sentía próximo y se relataba en oráculos cataclísmicos aparecidos en sueños y visiones. Extraños profetas anunciaban el restablecimiento de la ley de Dios o el inminente descenso de las viejas deidades en una oscuridad purificadora; con argumentos sacados del Evangelio y de la más antigua conciencia colectiva del mundo maya. De pronto, santos, piedras caídas del cielo y cajas parlantes empezaron a dar consejos, a sudar y a emitir rayos de luz, las peñas, parajes, cerros y sementeras, y aun los granos de maíz o cacao, volvieron de pronto a des-

pertarse, a revelar los prodigios antiguos como la noche del mundo, realizados allí en un tiempo inmemorial por dioses guardianes y héroes” (p. 78).

Guerra de fin del mundo, como otras, en otros tiempos y continentes, en lugares en los que las profecías se extreman y abren zonas liberadas, Tabores y Nuevas Jerusalemes, a medio camino entre el pasado y el futuro, entre la geografía de la injusticia y la reivindicación definitiva. Particular milenarismo, búsqueda del Edén, con características propias, mayenses. Habría que sumarle a la lucha mesiánica contra las autoridades del absolutismo barroco las de 1846-1906 de los mayas de Yucatán contra el liberalismo secular; las de los mayenses guatemaltecos de la segunda mitad del siglo XX; el tumulto de 1974 y 1976 en Chamula, según deja ver el vocabulario de “señales políticas” (como las reveladas por San Juan Evangelista) y los nombres de dirigentes rebeldes y lugares simbólicos recientemente fundados; la rebelión de 1994, y el primer tramo del siglo XXI otra vez en Chiapas. Rueda del tiempo que, como la de los mayas de la Antigüedad, se lee en secreto; sus signos preparan a sus elegidos de acuerdo con un modelo arquetípico y mueve hacia la disolución del pasado inmediato. Así fue la tarde del 16 de mayo de 1974: hombres y cosas fueron el objetivo de un grupo armado; guerra simbólica a los símbolos, como lo fue para los zapatistas en 1911 y los cristeros en 1926 y principios de 1927.

García de León ofrece una verdadera etología que envuelve las posiciones de rebeldes y de quienes los desautorizan. Las palabras de los rebeldes parecen seguir ciertos modelos, aunque en gran parte se deba a que son las palabras de quienes los atacan las que han sobrevivido en los archivos y el tiempo y los historiadores han convertido en fuentes de investigación. No sólo los perfiles de los rebeldes acusan ese fenómeno. La reacción a la rebeldía también es prototípica, sigue patrones predecibles. Las contraofensivas suelen ser dolorosas, virulentas. Se descubre en ellas, casi sin variantes, un vocabulario abstrusamente repetitivo, vocabularios notariales que son lugares comunes para explicar a los indios remisos y justificar el uso, también acostumbrado, de la crueldad. El denominador común prefiere apelar a la estupidez para esconder la verdad, antes como ahora. Así, en aquel 1974 chiapaneco se achacó a “extraños” a las comunidades la incitación a la rebeldía. Extranjeros que prendían la mecha antes de regresar a la oscuridad de selvas y serranías que algunos han atribuido a la naturaleza de las revoluciones. Volvería a serlo, brevemente, en 1994.

No sin un cierto dejo romántico, García de León buscó raíces más profundas. Escribió:

Con el choque de la conquista, la memoria histórica indígena (que reproducía a través del mundo de los dioses y la detallada acción de los sacerdotes) se vio de pronto parcelada, decapitada y empujada a la clandestinidad más absoluta. Pero después de años de persecuciones y denuncias, siguieron siendo los sacerdotes —llamados desde entonces “hechiceros y nagualistas”— los animadores de esta memoria que apeló siempre a la rebelión, desgarrada como estaba entre los espacios estrechos de una solidaridad mantenida en secreto, reproducida bajo los nuevos disfraces de un catolicismo mal digerido [p. 79].

Ese cristianismo mal digerido, sin embargo, dio pie al sueño de sociedades basadas en la perfección y la justicia, cristianismo que se desdobló en rebeldía, como el de los albigenses, el de los “alumbrados” de Castilla, el de los husitas, el de los campesinos alemanes que documenta Engels, el de Antonio Conselheiro en los sertones brasileños, el de los cristeros de los Altos de Jalisco y de Huejuquilla.

García de León remonta los antecedentes de desobediencia religiosa a 1584. Otras tantas se le suman, en largo desfile, exasperante por su vocabulario reiterado. Entonces el “nagualismo” era el calificativo para esa suerte de delito que significaba la sobrevivencia de creencias religiosas populares, arraigadas. Ya Carlo Ginzburg había propuesto que así como la Iglesia creía en brujos que obtenían sus poderes de Satanás, los brujos también creían en sus fuerzas mágicas. El nagualismo —en Chiapas y quizá en toda la América indígena— era una creencia compartida por acusadores y acusados: tal era el fondo del conflicto, irresoluble y por ello repetitivo, entre las autoridades españolas y los representantes de la Iglesia frente a los hombres de poder, caudillos morales y religiosos de los indígenas.

los casi cuarenta años que transcurren de 1693 a 1727 resultan uno de los más largos periodos de resistencia casi ininterrumpida en todas las regiones indígenas. Al filo de los años se suceden motines, incidentes menores, hechos sobrenaturales, persecuciones paranoicas del poder eclesial, movimientos mesiánicos y una gran revuelta que dejaría profundas huellas en el recuerdo ritual y la conducta política de los indios. La fractura que más ha llamado la atención, pero que generalmente es estudiada o referida solamente como un accidente aislado, es por supuesto la gran rebelión de 1712, cuyo núcleo fue la comunidad tzeltal de Cancuc; fue la única revuelta que alcanzó proporciones que hicieron peligrar la persistencia del régimen colonial [p. 83].

No era, como no puede serlo ninguno, un alegre apocalipsis. Por más que preludie un esperanzador mundo nuevo. Pero sí era una forma mejor, o tal vez tan sólo más feliz, de vivir el final de los tiempos.

Los hijos de la madre de dios

Las marianofanías, que se sucedieron por muchos rincones de la Nueva España entre los siglos XVII y XVIII alimentarían de símbolos esperanzadores a una larga rebelión de por sí proclive a aceptar la preminencia de lo sobrenatural en el entorno terrestre. Se trataba, ya se ha dicho, de pelear no sólo contra la corrupción de un obispo abusador ni por regresar simplemente a la situación anterior a la llegada europea: era luchar por el equilibrio del universo, del arriba y del abajo. Para eso se necesitaban los aliados invisibles. En 1708, explicó García de León con una prosa que arrebató al lector más allá de que en sus fuentes hubiese visiones sesgadas desde aquel entonces, un ermitaño ladino predicaba en un tronco hueco. Llamaba a rendir culto a una virgen luminosa. Aunque se le apresó, en 1710 regresó y obró prodigios. Los indios le construyeron una ermita, sitio de peregrinaciones y fervores lejanos. El ermitaño, que en otras circunstancias y latitudes quizá sería considerado santo varón, fue reducido a prisión y la ermita quemada. Poseído por el demonio, confesó también que la imagen mariana bajó del cielo para auxiliar a los indios, en “una guerra del fin del mundo en donde los ‘judíos’ serían expulsados” (p. 85). El hombre murió sospechosamente rumbo al exilio en la capital novohispana.

Entre 1711 y 1712, una virgen india apareció con fines salvadores en otra comunidad tzotzil, mientras un San Sebastián sudó en San Pedro Chenalhó, al tiempo que el santo patrón del pueblo lanzó rayos de luz durante varios domingos. El sincretismo fue más notorio en la interpretación de las señales que en los sujetos sagrados: “la luz anunciaba una nueva oscuridad poblada de tigres devoradores, un purgatorio anunciador del paraíso igualitario” (p. 85). No mucho después, la virgen se apareció en la comunidad tzeltal de Cancuc a la joven María Candelaria. Descontentos con el codicioso obispo franciscano fray Juan Bautista Álvarez de Toledo, abusivo tributador de su grey, treinta y dos comunidades tzeltales, tzotziles y choles prestaron oídos a la virgen que les prometía otra vida, inspirados por indios principales que eran “viajeros del cielo”, quienes dialogaban con Dios Padre, dios creador, y con los santos. En Cancuc, María Candelaria y el dirigente Sebastián Gómez nombraron sacerdotes, repartieron el poder político y religioso (como los depositarios del fuego divino obtenido de alguna Tollan ya olvidada), y administraron la justicia. También fueron fundadores de poblados, ejecutaron a españoles y ladinos, y anunciaron el liberador fin del mundo (p. 89). Esta puerta del paraíso, como muchas otras, condujo a la muerte. La rebelión fue desbaratada, deshecha la república india de Cancuc, muertos

sus feligreses. Algunos rescoldos apocalípticos aún arderían en 1722 y 1727, con su carga discursiva liberadora de problemas terrenales. Esperaban cohortes angelicales para ayudarlos a sembrar y a luchar. Los ángeles nunca llegaron.

Una larga caída demográfica y varias vueltas más a la cuerda de la dominación siguieron, por casi siglo y medio. Pero la derrota no fue definitiva. En 1869, durante la guerra de castas, y en 1911 con el revolucionario movimiento de *el Pajarito*, saltaron las voces rebeldes —y su inmisericorde acompañante, la represión ladina y la factura de documentos que abigarraron a los archivos con parcialidad.

Mientras tanto, un mal desenlace que parecía ilusoriamente definitivo. Despoblamiento. Otra vez la costumbre ancestral de huir con los santos a cuestras hacia la oscuridad de la selva, aunada al destierro y repoblaciones forzosas, derrumbaron las cuentas demográficas, que escrupulosamente siguió García de León. Sin embargo, cierta organización de posguerra en la burocracia virreinal hace sospechar de las cantidades censales reales, pues la amenaza de rebelión, incluso como rumor, fue pretexto para la apropiación de tierras de cultivo por parte de las haciendas ganaderas —entre ellas, las de las órdenes religiosas—. No en balde fue entonces cuando aumentó el peonaje (indios naboríos) en detrimento de los indios de comunidad. El resultado fue el enconchamiento, la parálisis. Todavía en 1781, la didáctica del castigo sin culpa fue ejercida por la autoridad: se destruyeron espejos de los pechos de las imágenes, las cajas parlantes, los santos avejentados; también se controló a las cofradías —como la de Chiapa—, y sus funcionamientos rituales y festivos. De forma clandestina, la historia posterior lo probaría, sobrevivieron los oráculos, aunque con prolongados silencios durante generaciones —cuando menos silencios documentales.

Los tiempos liberales prestaron vocabularios y justificaron a las rebeldías decimonónicas. Entre 1867 y 1870, piedras parlantes llegadas del cielo fueron el principio de la llamada “guerra de castas”, cuyo epicentro fue el paraje Tzajaljemel de San Juan Chamula, y “a raíz de que una joven pastora encontró unas pequeñas piedras parlantes caídas del cielo, los mismos reaparecieron” (p. 94). El movimiento rebelde se extendió por la región de los Altos y puso en peligro la antigua Ciudad Real, llamada ya San Cristóbal. Pero hay que ser cuidadosos con el epíteto de la guerra: las rebeliones y tumultos indios de otras latitudes del país, como el conato de motín de Ixmiquilpan en 1850, las rebeldías de yaquis y mayos, y hasta el movimiento zapatista de 1911-1919, fueron señalados en su momento como “guerra de castas”, por extensión a la rebelión de los mayas yucatecos de 1846-1906. Pero la de los mayenses chiapanecos parecía tener una línea de continuidad. Nuevamente, una vena religiosa

alimentó los sistemas de comunicación capilares de los indígenas entre sí y con el invisible entorno de los santos y los espíritus. Tras las prácticas y las propuestas de transformación del mundo real, las creencias que ubicaban poderes y sancionaban decisiones. Un “mesías propio”, niño crucificado, una profetiza, santos encarnados, estaban detrás de la organización del espacio con fines bélicos. Estos “anarquistas místicos en rebeldía”, como los calificó García de León, buscaron la abolición del dinero y de los intermediarios comerciales en favor de un mercado “igualitario”: establecieron un “cuaderno de cuentas” que fijaba precios justos en relación con el trabajo invertido. Al respecto, García de León explicó que ésa fue “una forma campesina de resistencia económica, recubierta de las máscaras ideológicas tradicionales, y quizá la más elaborada en este aspecto de toda la historia de México, contra la expoliación mercantil de los ladinos ‘poseedores de dinero’, en ese centro rector de la producción indígena regional: el mercado de San Cristóbal de Las Casas, que aparece todavía en la narrativa tzeltal-tzotzil de nuestros días como el centro de una telaraña de la que nadie puede escapar (‘los comerciantes son como las arañas y los indios como las moscas’)” (p. 94). Pero esta rebelión chamula tuvo inclinaciones agraristas, a diferencia de la de Cancuc y su república indígena: los inconformes solicitaron la devolución de tierras, se ajustició a algunos finqueros de las novedosas haciendas de los Altos, se liberó a los mozos sujetos por deudas a las fincas. Como represalia, a los rebeldes y sus cómplices se les envió a las plantaciones cafetaleras del Soconusco como trabajadores asalariados. El discurso de los dominadores se actualizó, con las palabras de moda en el orbe “civilizado”: ya no apeló al demonio que envenenaba las frágiles almas de los indios, por sí débiles cristianos, como lo había hecho durante las revueltas vi-reinales. Esta vez fue el demonio moderno, enemigo del progreso, el que sirvió para explicar: la raíz de la rebeldía, se argumentó, era la pereza, antitesis del trabajo y de las medidas de la productividad y la ganancia.

El destierro, en fin, fue el castigo a los renuentes al trabajo como antes a los herejes; la cárcel sin muros, el infierno verde del Soconusco sería la prisión; los invisibles verdugos de las enfermedades tropicales cobrarían las vidas de los rebeldes.

Enfrente, el discurso indígena también usó vocabularios del siglo, igualmente ajenos a la región pero que se entrelazaron al reiterado sueño de equilibrar el cosmos. La influencia llegó de fuera: con un profesor anarquista y su esposa, nayaritas, además de la indirecta filiación con los activistas del incipiente movimiento obrero y otros descontentos del centro del país. Aquí cabe una reflexión rápida, personal, a modo de paréntesis: el maestro y su esposa eran paisanos y contemporáneos de Manuel Lozada, otro indio rebelde que buscó a través del discurso agrarista

deslindar la realidad indígena cora y huichola del devenir político de la historia nacional. ¿Podría ser este agrarismo chiapaneco un eco distante del ya añoso movimiento que encabezó Lozada contra el liberalismo intolerante de la comunidad indígena? Sin embargo, García de León no menciona esta posible relación, sino que ve en ellos otras inclinaciones y otras raíces ideológicas: la de los anarquistas de Rodakhanaty y Zalacosta en el Estado de México.

El profesor, Ignacio Fernández Galindo, y su mujer Luisa Quevedo, se incorporaron a los rebeldes chamulas cuando el movimiento rebelde parecía declinar. Entonces, afirma García de León, el vocabulario anarquista —contra el dinero, contra el mercado, contra la propiedad de la tierra en manos no indias— asumió los ropajes culturales locales que antes habían probado su eficacia: ya replegados, en mayo de 1869, piedras parlantes, santas de voz profética y caudillos indios aceptaron a los fue-reños. La descripción de García de León es magistral:

En ese momento, tres ladinos aparecieron en Tzajaljemel, en donde los disidentes seguían manteniendo vivo el culto oracular y el mercado igualitario. Descendieron del cerro vestidos a la usanza indígena. Estaban allí las *santas* vestales ayudantes de la madre Agustina, madre de los dioses y reencarnación de la ya mitológica María Candelaria. En la noche del mundo, los profetas fueron recibidos [...] Galindo se convirtió en San Mateo, advocación del Cristo-Sol perseguido por los “judíos” en un tiempo inmemorial; su esposa en Santa María y Trejo en San Bartolomé uniendo sus esfuerzos —y los prodigios de la prestidigitación que hoy se atribuyen al profeta— a los de todo un cortejo de santos y santas que salieron de la oscuridad de las reuniones nocturnas a la luz del día, recorriendo los parajes y recreando con sus hazañas y consejos la antigua creación del mundo. Entonces San Mateo habló a los sublevados de la eterna guerra de castas yucateca, de la forma como los mayas rebeldes habían logrado casi extirpar a los ladinos y criollos de la península, de “que todas las tierras que existían en el estado y fuera de él les pertenecían”, de la posibilidad de un reino igualitario sobre la tierra [p. 97].

Es la figura del Cristo-Sol crucificado el punto de cohesión. También la reinención del universo como palabra y acto político. Los nombres bíblicos de los dirigentes rebeldes, así como los portentos de piedras venidas de las estrellas y las voces de santos y profetas, se repetían en 1869 como lo habían hecho en el paso del siglo XVII al XVIII; regresarían, nuevamente, y no como coincidencia valdría agregar, en 1911, en 1918, en 1974 y en 1994. Durante el mediodía del liberalismo mexicano, los “anarquistas místicos” que eliminaron el dinero en los tratos comerciales y manifestaron con claridad sus objetivos agrarios fueron también iguales

a sus ancestros apocalípticos del virreinato y muy probablemente a sus descendientes del siglo XX. Esta filiación, de cualquier manera, devela su ubicación histórica exacta: para ellos, los de 1867-1869, los enemigos eran, ya sin dudas, los finqueros.

El efecto en la memoria fue la única ganancia india. García de León afirma, no sin razón, que aunque

los indios fueron de nuevo militarmente derrotados, esta guerra —una de las más feroces que recuerda la historia local— influyó en el extraño respeto, mezcla de temor y desprecio, que hasta hoy los ladinos alteños demuestran por los nativos, por San Juan Chamula. La organización religiosa de la comunidad se fortaleció desde entonces: el cura católico nunca recuperó su débil influencia, los ladinos fueron expulsados del municipio y todo el desarrollo de ésta y otras manifestaciones de resistencia continúa oculto tras de máscaras y estandartes en la fiesta del carnaval que evoca el nacimiento cíclico del sol y el culto de la pasión y muerte del salvador [p. 98].

Y es en este punto de inflexión de la historia chiapaneca donde se descubre una de las curiosidades de esta obra de García de León: entre sus fuentes para recrear los sucesos, además de la extensa bibliografía de historiadores posteriores y de los papeles del Archivo Histórico del Estado, se cita un extraño escrito novelístico que nuestro autor califica de testamento político de Fernández Galindo. En este caso, es este libelo novelado el que da el particular tono al drama cósmico y político de Chamula, al elevarlo a discurso historiográfico formal. En otros libros de historia, ese documento, publicado dos décadas después del acontecimiento, sería apenas una fuente curiosa y de importancia secundaria, tangencial por el carácter fugitivo de obras como ésa. No aquí: los sucesos posteriores lo alejan de su naturaleza coyuntural y tal vez ficticia para permitir su lectura como fuente de argumentación confiable, factual: lo convierten en texto razonable, disección de motivos sociales, reflejo de una realidad que desdobra sus singularidades para mostrárnoslas como complejos modelos de conducta que se apegan a construcciones simbólicas de significados similares. Los acontecimientos fluyen, pero parecieran siempre esperar el momento liberador de las infamias del universo, que se vivían en la forma de injusticias humanas. De ahí el color mesiánico que, desde el periodo virreinal hasta los umbrales del siglo XXI, han revestido y revisten cuando menos algunas de las manifestaciones liberadoras de los rebeldes mayenses. Y también las formas que asume su memoria histórica; García de León escribió sobre la huella presente en el movimiento que se desarrolló en las circunstancias del liberalismo triunfante en México:

Otro es también el tiempo histórico en la representación de los dominados, otra la medida de su relato. Cuando con los ojos brillantes los ancianos rememoran las guerras de castas y su arsenal de agravios, el relato vuelve a caminar entre la realidad del sometimiento y la fantasía del origen. Si un principal de los de Cancuc es decapitado por los soldados del rey, reaparecerá en la plaza mayor de Ciudad Real bajo la apariencia de un rebaño de pavos blancos. Entonces Pedro Díaz Cuscat hablará por boca de Sebastián Gómez de la Gloria, y *el Pajarito* en el doble animal del mismísimo Cristo-Sol [p. 100].

Pero en este libro las rebeldías son, como en toda historia, la cumbre de un drama. Del otro lado, como el doble rostro de Jano, está la “pacífica” cotidianidad de una explotación que toca todas las esquinas de la geografía chiapaneca, y que determina las vidas en pueblos y fincas, que atraviesa generaciones de indios y ladinos, cotidianidad que sólo deja marcas en las relaciones catastrales, cuadernos de deudas y pagos, huellas de una historia aceptada cuando se amarra a los destinos del reino y de la nación. Esa cotidianidad es el anticlímax del *memorial*. No podía ser de otro modo: es lo cotidiano, alargado por siglos, lo que suma agravios, lo que da posibilidad de explicación al descontento y a la revuelta. Con el segundo capítulo, amplio, García de León da cuenta del paso de la servidumbre al trabajo asalariado, de las relaciones antiguas a las de un régimen señorial arcaico y hasta las más modernas dominadas por los mecanismos del capitalismo. El espectro temporal es vasto: los dos siglos que van de 1718 —al final del primer ciclo de revueltas— a 1911, cuando llegan las noticias de la Revolución.

Desfilan, con detalle, los perfiles de los dueños de las tierras, religiosos y laicos, los repartimientos, los conflictos por el uso de los recursos naturales como el agua corriente, las carencias de caminos y el estancamiento del comercio, las haciendas que tachonaban, hacia el último tramo virreinal, el mapa del actual Chiapas, el nacimiento y la consolidación de las fincas, esas microfísicas que dentro de sus peculiares límites reproducen la geografía regional, de la relación con los pueblos y los polos comerciales de las ciudades, de la situación de indios libres, negros primero deseados y luego repudiados tanto por su inaceptable soberbia y aun sus conductas delincuentes, como porque llegó a considerarse antieconómica a la esclavitud. Cuadros que explican gráficamente la complejidad de las relaciones sociales al comenzar el siglo XIX. La Sociedad Económica de Amigos del País y su relación con el movimiento independentista, los intentos de erradicación del “mal del pinto” por un médico ilustrado, afanado en experimentos, viejas preocupaciones por hacer que el indio dejara de serlo y las protestas de los criollos frente a un sistema que los excluía de los puestos de gobierno. La influencia externa en el rostro

político regional y la destrucción del sistema colonial; el contexto nacional: los sistemas políticos, las luchas entre liberales y conservadores, el progreso porfiriano medible en cuadros de producción, mercado, caminos. Doble historia que disimuló la dureza de las relaciones sociales nacidas de la colonización —occidentalización— de un territorio y de una raza.

Ir y venir

En ningún momento de la lectura se olvida que el teatro de los acontecimientos es una geografía paradisiaca: zonas de altos rendimientos de la producción y por ello de la codicia, que García de León señala como puntos claramente ubicados en el mapa. Chiapas es paraíso lleno de peligros. Región de pocas ciudades que han sido verdaderos corazones en los que se decidían los futuros políticos y los flujos comerciales pero que asimismo han sido reflejo de las realidades sociales de los alrededores, de las haciendas y de las comunidades, fuente de discordias y último refugio de la población rural que se arrojó a sus calles huyendo de la violencia de los tiempos de guerra. Hábitat de sumisos indios tributarios, agresivos propietarios de tierras, de políticos que peleaban en su física regional pero que miraban al entorno de la nación, de rebeldes astutos y predadores, como aquellos de la segunda década del siglo XX, bien llamados “mapaches”, dirigidos por un terrateniente. Otros más apenas asoman sus rostros, en el libro y en la historia —pero exigen ser escuchados, como los negros y mulatos cimarrones que durante los siglos XVII y XVIII asolaron a los pueblos indios tanto como a los comerciantes que se atrevían a pasar por sus ingobernados territorios.

La buena pluma de García de León es su aliada frente a los lectores. Los análisis de las rebeliones se leen rápida, violentamente, como lo fueron las rupturas mismas. García de León se demora un poco más en el ajuste de valores culturales de cada grupo indio o ladino y de su ubicación histórica, en tiempo y espacio. Sin complacencias, el libro obliga al lector a asumir que su distancia respecto de la realidad indígena chiapaneca no es objetiva, sino que está cargada de prejuicios ideológicos claramente identificados. El primitivismo y la degradación del indio actual, características superficiales que los descalifican tanto como ciudadanos como portadores de “otredad” social y cultural, son sólo vehículos de un “extrañamiento”, creadores de una dolorosa e imaginaria desemejanza respecto de los admirados mayas antiguos, sus ancestros, magníficos pero que se adivinan terribles. De manera implícita, lo sabemos todos como legado decimonónico, a los mayas colonizados se les separa de su herencia prehispánica, que se ha presupuesto muerta y para ellos olvidada.

No todo el tiempo. De cuando en cuando, casi siempre para atacarlos o para denostarlos, se recuerdan abusivamente aquellos dioses viejos que a partir del siglo XVI hablan con voces bajas, apenas audibles para sus devotos —y para sus perseguidores enemigos—; desde hace cuatrocientos años los indígenas usan máscaras de santos cristianos: se ha dicho que son ejemplo de intolerado arcaísmo, de continuidad que disgusta. En este sentido, es imposible hacer de lado la ruda imagen propuesta por Luis Cardoza y Aragón, buen conocedor de las realidades mayenses; nos cimbra. No sin agudeza escribió en los años treinta del siglo XX:

La raza que se dejó vencer mereció su destino. La Historia no se arrepiente. Toda la literatura dolorida a favor de ella es literatura de blancos, de latinoamericanos con nueva conciencia. El nombre de América es una conquista... El indio sigue allí casi igual al indio de ayer, sólo que más doliente y desvalido, sin memoria de su poderío, con nublada nostalgia de dioses remotos. La brutal caridad cristiana no pudo destruir este mundo que encontró hecho; lo transformó hacia una fase de cultura indecisa.

Es obvia la paradoja: en esta provincia atractiva y potencialmente rica, cuna de la civilización maya, hay humillaciones que no pueden esconderse, como la de la eterna disparidad social, en la que los indios son siempre los perdedores. Se ha querido explicar su pobreza material como parte del misterio de un cristianismo asumido a medias, por una suerte de infantilismo que los “hace” ineficaces para progresar. Palabras que nos deben avergonzar, por indecorosas. *Resistencia y utopía* nos ajusta las cuentas.

Chiapas, y podríamos pensar que toda la región maya mexicana y guatemalteca, es sitio propicio tanto para las deformidades como para los portentos. Deformidad en el desequilibrio económico y social, de la que los indios son víctimas, no culpables; portentoso, en la fuerza que disimula la flaqueza de las rebeldías que descubren, con una pasmosa frecuencia, que la degradación supuesta en el indio es forzado ropaje de una dignidad que no se ha dejado vencer.

Genealogía de la resistencia

El razonamiento de García de León es siempre genésico. Cualquiera de las explicaciones comporta antecedentes que regresan o adelantan al lector a cualquier capítulo del libro. Encadena los procesos: en los tiempos remotos, cuya historia es más conjetura que lectura firme, la presumiblemente dura explotación de la naturaleza humana ha propiciado gran-

diosidad civilizatoria, a despecho de las carencias tecnológicas —civilización maya, cuya vida material se sustentó por milenios en el maíz y el frijol, en el bastón plantador y el fuego para la roza—. Las ciudades y centros ceremoniales cuidadosamente contruidos como réplicas de orden celeste y luego abandonados sin explicación —preludio, quizá, de una de las formas permanentes de la rebeldía de campesinos proclives a emigrar—, los monumentos, la precisión de los diseños de trazos y fachadas, la memoria de sus linajes gustosos de la guerra, todo ello se creó y se destruyó aun antes de la llegada de los colonizadores blancos. Aquí no hay agravio que sumar. Como *Memorial*, el libro inicia propiamente en el choque de dos maneras muy distintas de ver al mundo, a los hombres y a las cosas, con la llegada de los europeos y la conducta social —cultura, costumbres, protocolos de relación social— de sus descendientes. Conquistadores y explotadores occidentalizados son el espíritu negativo, negro, de una larguísima y admirable historia.

En el centro, se reitera una y otra vez en el desfile de sucesos que razona García de León, está la persistencia india, impermeable a pesar de las transformaciones más profundas de su ser social —como la del paso del ser pueblerino al de ser naborío, o la del ser habitante de los espacios naturales a los “gallineros” de los trabajadores del Soconusco, o ser vecino, empleado o sirviente en Ciudad Real (luego San Cristóbal de Las Casas). Dicha persistencia pareciera tomar el carácter del alma de la civilización maya desde la antigüedad: el equilibrio del universo que se manifiesta casi como una obsesión, del principio de los tiempos que se repite, de los días finales de un mundo que luego se recreará. Equilibrio imposible y costoso en sacrificios de vidas, que ha puesto a prueba el espíritu de los hombres y las mujeres de generación en generación. No es casual que, como continuidad histórica, siempre haya quienes se sienten orgullosos de las tareas emprendidas por sus ancestros, que retoman y ajustan elementos culturales que se desdoblán en identidades propias. Podría imaginarse que tal es el secreto de las rebeliones mayenses, su singularidad respecto de las de otros indígenas los últimos quinientos años.

Per las persistencias no son sólo indígenas, podríamos agregar. No es excepcional que se haya denominado “desierto” a la selva lacandona, lugar no de soledades estériles sino refugio de hombres terribles e inciviles; todavía en el liberal año de 1856 se le llamaba, en los mapas, “el desierto incógnito poseído por los lacandones”. La denominación es de origen medieval, cristiano, sinónimo de frontera de la civilización, del orden humano, como lo han demostrado, entre otros Jacques Le Goff y Roger Bartra. Topografía de la guerra en la que la “civilización” es la apuesta, frente al salvaje —que para la historia nacional se traduce también en bárbaro— que gusta de vivir en un entorno silvestre, indócil.

García de León deja clara una de sus filiaciones, de sus ligas genéticas intelectuales: la del argumento inconforme, la del debate jurídico en favor del derecho de gentes, de la persona humana, el *Memorial* que hace recuento de agravios y elabora los discursos de la justicia. “Escuchando la letanía de denuncias, cuyos detalles se mezclan al oído, y la angustiada búsqueda de libertad de los tzotziles de Chamula o de San Bartolomé de los Llanos; los recuerdos y visiones se sitúan entonces entre las guerras de castas de los siglos precedentes, la encarnizada lucha agraria y sindical de los años treinta, y un proyecto subterráneo y ancestral de futuro que las explicaciones fáciles colocarían al lado del anarquismo, de la “organización libre de productores y del comunismo libertario” (p. 14). Se miraron las acciones rebeldes como construcciones de utopías y movimientos mesiánicos coloniales. El vocabulario historiográfico cubre con palabras de uso contemporáneo los calificativos de los estallidos sociales, calificativos que les imprimen la sensación de secuencia cronológica progresiva, dando la ilusión de que el modelo interpretativo es límpido, sin contaminaciones ideológicas. Referir a las utopías y a los movimientos mesiánicos coloniales, de acuerdo con la lógica que construye este *Memorial*, se sigue a las rebeldías con fachada liberal en las que los adjetivos —como el de “guerra de castas” y su contenido racista— aparecen con la rara claridad de un *lapsus*. Su contraparte “moderna”, porfiriana y revolucionaria, así como sus herederos del siglo XX, muestran también el vocabulario que se volvió sinónimo de antagonismos existentes en fechas remotas —como demuestra el uso de señalamientos como “luchas agrarias”, “identidad india”—. García de León propone la interpretación de una historia que no ha tenido resolución, que se continúa; los rebeldes saben por qué lo son y por qué hacen guerra, mientras que sus enemigos y victimarios desconocen la explicación profunda: en su mentalidad no cabe la idea de “otra” historia que no sea la secular, llana. Y hasta hace pocos años, hay que reconocerlo, han sido estos últimos los que habían dejado documentos escritos, con su visión unilineal, materia prima a la que recurría el historiador.

Las persistencias culturales están, podría decirse, diluidas entre otros elementos de la costumbre imposibles de fijar en cronograma alguno. El sino de los habitantes de Chiapas es y ha sido la guerra difusa:

a veces [escribe García de León], también, oyendo hablar a los sobrevivientes de las luchas armadas que fueron acá reflejo de la Revolución Mexicana, no sabemos si nos recitan de memoria a Bernal Díaz del Castillo, las guerras de Independencia, las aventuras militares del liberal sargento Montesinos, o simplemente anécdotas recientes de guardias blancos retirados [p. 14; véanse p. 215 y *passim*].

Pasado y presente que se trenzan para conjugarse. El atento García de León mira a su alrededor y describe la contradictoria presencia de la modernidad en un espacio que sigue siendo antiguo. Lo que vio es la ambigüedad, semilla y manifestación de conflicto profundo, hecha de la coexistencia de elementos que no debieran ser sincrónicos. Es por eso que escribe, no sin perplejidad, que una “aparentemente absurda mezcla de situaciones aparece ante nuestros ojos: peones acasillados pagados todavía con fichas de cartón y litros de aguardiente, aparceros de las haciendas que cubren su arriendo en trabajo manejando tractores; comuneros lacandones subvencionados y protegidos por el gobierno y las agencias de turismo (a cambio de llevarse la madera de sus selvas)” (p. 13; véanse también, como ejemplo de estas raras coexistencias, los pasajes que relatan la historia de Jacinto Pérez, alias *el Pajarito*, cabeza de clan en Chamula, y sus enemigos “Los Gavilanes” (p. 215 y s., o la del hacendado zapatista, p. 305 y s., o el obrerismo y comunismo en el Soconusco, p. 370 y s. y 391 y s.). Sorpresa en el orden del tiempo que hace imposible la uniformidad de la historia y la linealidad del relato historiográfico. También es parte del desorden social: “Viendo este territorio nos podríamos imaginar una larguísima historia, en donde el tiempo único coexiste con el pasado inmediato y remoto; y que iría desde el amanecer incierto del Clásico Maya hasta el capitalismo petrolero más descarnado” (p. 13). Con ello, el lector se sumerge en uno de los problemas implícitos en *Resistencia y utopía*: el del historiador frente al tiempo.

Cronologías: las historias y sus ritmos

“Nada equivale en historia a una buena periodización”, afirmó alguna vez Emmanuel Le Roy Ladurie. El tiempo, no tratar de manejarlo sino entender y obedecer sus leyes —a la manera de San Agustín—, era consejo ancestral. El tiempo es casi obsesión de García de León en este libro. En su nota de septiembre de 1996, cuando definió los límites cronológicos del siglo XX, propone las fechas exactas: inició la centuria en 1910, en Puebla, con el significativo enfrentamiento de la familia Serdán con la policía el 18 de noviembre; concluyó el 31 de diciembre de 1993, antes de que los indígenas chiapanecos marcaran el punto final de un sistema político nacional que, de cualquier modo, había renunciado abiertamente al beneficio general como sustento ideológico del intrincado ejercicio del poder, herencia de la Revolución que comenzó en aquel 1910. Cuando este *Memorial* de García de León parecía dormir ya en las bibliotecas, en Chiapas principió el siglo XXI.

García de León vio que la historia de México es una suerte de acomodo de lo muy antiguo con lo que lo es menos y con lo nuevo, sin trastocar tan fácil ni mecánicamente sus estructuras (p. 17 y 338-358). Formalmente, por lo pronto. Es posible hacer precisiones que, sin embargo, comportan una suerte de inexactitud. Las fechas de la llamada historia nacional poco o nada significan en el ritmo histórico local, “pues el *tempo* histórico es otro”: la constante tentación de comparar hechos presentes con los del pasado inspiró —según confiesa García de León— el extenso ensayo que da cuerpo a este libro. Descubrió en principio que las efemérides nacionales apenas tocan la región; no así los sucesos y los procesos, ajenos y lejanos geográficamente pero que definen los rumbos de esa generalidad convencional llamada nación, acontecimientos que modelan los destinos de cada una de las regiones que componen al país. El problema de la suma de tiempos dispares —o mejor, de ritmos históricos dispares— de la sociedad chiapaneca queda al desnudo tanto en el análisis de la vida cotidiana como en el de las rupturas y sus actores. Por ello, los desniveles temporales de Chiapas en relación con México fueron entretejidos por García de León precisamente en la medida que quebrantaron desde fuera las historias propias: ambos ritmos, de manera magistral, fueron conjuntados para armar el *Memorial*: “Terminamos por plantear esta historia como un tríptico cuyas unidades se empalman o pueden cambiarse de orden: una narración colectiva que se remite a un remoto pasado acuático y que se repite con rupturas sociales telúricas” (p. 19).

Mundo de dicotomías: por un lado, Chiapas visto como “una inmensa finca”, pero también, como lo muestra con todo su peso de saberes el conjunto de este libro, como lugar de haciendas disfrazadas de emporios modernos y de rebeldías indias enquistadas en una geografía que pretendía sólo aceptar vasallos sujetos de tributo primero, y después como “ciudadanos” iguales ante la ley. Esta realidad se abre potencialmente: faculta a sustraerse del resto del universo político nacional para ensayar la interpretación microscópica que física, jurídica, moral y espiritualmente se devela como posibilidad de acceder a una historia singular. Esta “gramática de la historia local”, como la define García de León (p. 20), tiene dos caras: la de los indígenas rebeldes que practicaron sus propias maneras de ser con frecuencia secular y la de sus enemigos, quienes también interpretaron el “progreso” a su voluntad.

Buen historiador, García de León no pretende exagerar para que sus argumentos ganen fuerza. Busca la verdad para explicar esta historia que se resiste a ser enmarcada en el tiempo rígido de la secuencia, en las cronologías absolutas de los calendarios, en una historia que no termina sino que gira, que recorre sus heridas siempre feroces, vivas y dolientes, de “esta letanía intermitente de símbolos y sueños hechos realidad, de re-

cuerdos del porvenir encerrados en el fondo oscuro de las cajas habladoras" (p. 21). Con corrección, comprendió a los hombres que hacen parte de esta historia y el total del *Memorial*:

tenemos ante nosotros lo esencial del mundo indígena; un universo híbrido surgido del choque de la conquista, naufrago de un terrible hundimiento demográfico y producto de un fallido reacomodo colonial. Sus mitos de origen, sus expresiones de identidad y sus formas de resistencia son una sola cosa: características sempiternas de la terca oposición de los indios —muchas veces violenta— contra las dominaciones de todo tipo. El universo de las viejas deidades, que sobrevivió a la conquista en boca de profetas y pitonisas, generó en la subversión sus propias utopías (y aquí la *utopía* sería el más claro sincretismo entre el mito y la historia) y surgió recurrente en forma de un violento mesianismo milenarista que podría a su vez ser descrito como una forma de transición entre lo mítico y lo utópico, ligado al paso de la sociedad arcaica (fundada en lo intemporal) a una sociedad que descubre, en la opresión y la lucha contra ella, el verdadero sentido de su historia [p. 19].

Las formas de una leyenda

La primera edición de *Resistencia y utopía*, en 1985, tuvo eficacia académica. Cuatro años después se le reimprimió. Le han seguido una segunda edición (1997) y seis reimpresiones hasta 1999. Reflejo de lectores ávidos de saber sobre la realidad social chiapaneca, pero también de leer a Antonio García de León, conocido ya por sus estudios sobre el movimiento inquilinario veracruzano y por multitud de artículos y ensayos de corte antropológico. Pero *Resistencia y utopía* cumplía desde la primera edición su propósito de fundamentada denuncia contra aquella equívoca imagen de "museo vivo", que abusivamente ha mirado a los "eternamente arcaicos" indios como eternamente pueriles.

Por eso, recordar agravios, hechos y profecías, evocar las hazañas culturales de héroes y víctimas, machacar las mezquindades de los victimarios y desmontar los mecanismos profundos, las arterias básicas de una historia regional multiforme, plagada de tormentas, retrocesos y volcanes, nos serviría probablemente de mucho. El evocar de nuevo los acontecimientos (en su mayor parte desconocidos fuera de allí), el conjurarlos puede ayudar a ver a quiénes —como los campesinos y jornaleros de ese país— son capaces de leer los sucedidos entre líneas, y sacar de ellos lecciones de futuro que permanecen ocultas para una gran parte de los mortales [p. 14-15].

Es el espíritu de Bartolomé de Las Casas, repetido por el ansia constante de mirar el desequilibrio social como un atentado contra el mundo, no sólo contra el hombre y su dignidad personal. Antonio García de León escribió un libro espléndido, urdió el relato de una historia de desequilibradas maravillas. Desequilibrio que nunca pierde su carácter atroz.