

LOS CHOLES DE CHIAPAS

Y SU CAMINO A UTOPIA

Ezequiel Maldonado¹

Y entonces los hombres y mujeres de maíz se estuvieron de acuerdo en cumplir con los siete trabajos para que el mundo fuera bueno y miraron al lugar donde el sol y la luna se turnan su duerme vela... desde esa tarde de alegría y saber... se pasan la vida haciendo puentes, y en la muerte también se hacen puentes. Puentes siempre de colores de nubes y de luz... para hacer los trabajos que nacen al mundo nuevo...²

En un universo que se desea uniforme y con un pensamiento único, no es gratuita la definición de utopía impregnada de connotaciones despectivas: algo irrealizable, una fantasía, el no lugar, lo imposible; a sus seguidores, fantasiosos, milenaristas, soñadores. El Diccionario³, producto cultural inserto en una condición histórica e ideológica concreta, refleja y reproduce las ideas dominantes de una época, como en el caso de utopía: "Proyecto de sistema social halagüeño, pero irrealizable"⁴. De ahí, cualquier propuesta de cambio social que favorezca a una parte de la humanidad está condenada irremediabilmente

al fracaso, permanece en los buenos deseos. Dice el refrán paralizante: de buenas intenciones está empedrado el camino a utopía; o la consigna dinámica: con sangre y sudor se riega el sendero al *sí lugar*.

En este ensayo pretendo demostrar que las comunidades choles de la zona norte de Chiapas, municipios de Tila y Sabanilla, principalmente, en su proyecto de vivir en armonía con sus semejantes y con la naturaleza, caminan por senderos que conducen a formas de convivencia no muy lejanas del *sí lugar*. Los choles comulgan con la tierra y, entre otros beneficios, promueven la germinación del maíz, sustento de dioses y mortales. Mediante un breve repaso, reviso dos utopías latinoamericanas: Vasco de Quiroga y su Utopía mexicana y el proyecto utópico de los jesuitas en Paraguay, y una nota sobre la organización política qheswaymara. En la parte medular del trabajo, analizo el vínculo de varias comunidades choles y su reto por alcanzar ese *sí lugar* o, como bien dice el epígrafe, cumplir con las tareas para que el mundo (sea) bueno y hacer puentes de luz y de color que nacen el mundo nuevo.

¹Departamento de Humanidades, UAM-A.

²S. I. Marcos. *Relatos de El Viejo Antonio*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1998. p. 84-86

³Raúl Reissner. "El indio de los diccionarios" *Comunicación y cultura*. (México DF) UAM-X, julio de 1985, núm. 14. pp. 3-34.

⁴Carlos Gispert (Dirección) *Océano uno Color. Diccionario enciclopédico*. Océano, Barcelona, 1996. p. 1650.

Utopías Latinoamericanas

En sus primeros escritos sobre México y donde se vislumbran atisbos de su posterior proyecto utópico, Vasco de Quiroga describe fascinado el fértil campo mexicano con sus variados árboles y sus “frutas muy sustanciosas y muy extrañas, y de extraño sabor... unas que abiertas lo de adentro es como manjar blanco, que se llaman anonas, y otras que parecen en sabor y color mantequillas y manteca de vaca fresca”⁵. Es una descripción que evidencia el extrañamiento europeo ante un mundo que desconoce y compensa mediante un ánimo fabulador en sus variados testimonios. Sacerdotes, improvisados en el oficio de cronistas, adoptan un lenguaje específico y trasladan mecánicamente conceptos afines al mundo europeo.

Es el cronista desconcertado ante un mundo que no logra aprehender y recurre arbitrariamente a esquemas, vocablos, modelos propios de su cultura: “Héroes tan célebres (los españoles) que no sólo vencieron a las espadas y máquinas de guerra de los bárbaros... seres bárbaros que vivían casi bestialmente... (y) se daba culto a Astaroth, Bel, Baal, Dagón...”⁶ Son conceptos ajustados con el calzador europeo para que el destinatario, más ajeno a esta realidad, comprenda o racionalice fragmentos del universo indígena. Las cartas, testimonios y demás comunicados que dirigen frailes y misioneros —en empresa utópica y conversión de naturales en la Nueva España— a sus Reales Majestades españolas, son denuncias y peticiones *contaminadas* de una especial dificultad para transmitir asuntos del Nuevo Mundo y que algunos sacerdotes *resuelven*, en la ley del menor esfuerzo, mediante “sinónimos” o comparaciones que facilitarán la comprensión del mensaje a los interlocutores europeos.

En 1530 Vasco de Quiroga admira arrobado la sencilla forma en que vivían los antiguos mexicanos y la considera plenamente apta para incorporar normas y sistemas de otras culturas. Atributos como la

simplicidad, obediencia, humildad y la posibilidad de moldear, cual si fuesen de cera, a los indios, en comparación con la malicia y soberbia de los *viejos* españoles, lo guía a vincularlos con la nobleza y sencillez de los cristianos de la primera edad, ya que “en esta primitiva nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los apóstoles...”⁷. Sin embargo, para que estas condiciones arriben a puerto seguro se requiere de proyectar la verdadera fe y “saber las cosas de la instrucción cristiana para ser perfectos y verdaderos cristianos”. Es la mentalidad renacentista que anheló un mundo libre de impurezas y los indios colmaron ese anhelo: “Los descubrimientos geográficos proporcionaron a la tendencia naturalista y depuradora del Renacimiento una ocasión de ejercicio: Europa, por su vejez, se estimulaba difícilmente corregible; pero la humanidad descubierta, desnuda, sencilla, ingenua, podría vivir de acuerdo con la anhelada perfección...”⁸. No es gratuito nombre y apellido a lo que fue el Anáhuac, la Nueva España y la formidable empresa de corregir disipación y desenfreno de naturales ante la pródiga fertilidad de la tierra: “les nace tanta ociosidad, flojedad y descuido, lo cual conviene que se les quite con alguna buena orden de república y policía...”⁹. El Edén, sin correctivos, puede resultar contraproducente.

En lo que fue el pueblo de los purépechas, se convirtió por gracia española en Michoacán y ahí Don Vasco de Quiroga experimentó rasgos del modelo que Tomás Moro propuso en su Utopía: la fe en un sistema de elección universal, directa y secreta en cargos de elevada responsabilidad, indios capaces de elegir a sus propias autoridades y de gobernarse por sí mismos, la abolición de la esclavitud indígena, jornadas de seis horas de trabajo. Quiroga plantea ordenar la vida de los naturales, reduciéndolos en poblaciones o comunidades a las que otorgó el nombre de Colegios y, en

⁵ Vasco de Quiroga, “Parecer de Vasco de Quiroga acerca de la forma de vida de los indios” en *Historia documental de México*. t. 1 3a. edición. UNAM, México, 1984. p. 191

⁶ Vasco de Quiroga. “Misión civilizadora de España” en *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. UNAM, México 1994, pp. 49-53. Negritas del autor.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ Silvio Zavala, “La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España” en *La Utopía mexicana del siglo XVI. Lo bello, lo verdadero y lo bueno*, Roma, Acciones y Valores de México S.A., 1992. p. 69.

⁹ *Loc. cit.* El sentido que Quiroga da al concepto policía está vinculado a la politeía aristotélica.

otros casos, Hospitales. Señala Don Vasco: “lo que así, de las dichas seis horas del trabajo en común... se reparta entre vosotros todos, y cada uno de vos en particular, con equidad, cómoda y honestamente, según que cada uno, según su calidad y necesidad, manera y condición, lo haya menester para sí y para su familia... Guardando estas Ordenanzas y concierto, nunca os podrá faltar lo necesario y honesto, en abundancia... con toda quietud y sosiego y sin mucho trabajo y muy moderado, y con mucho servicio de Dios Nuestro Señor..”¹⁰ Es relevante, ya con la presencia jesuita en 1572, cómo la Compañía reconoce la labor realizada años atrás, iglesia y hospital aledaños, y el que se les facilitase la obra misericordiosa por la buena disposición y orden¹¹ que dejó Don Vasco.

En 1585 los jesuitas penetran al Paraguay y crean cimientos de las futuras reducciones de indios o Misiones. Así, la Compañía de Jesús emprendía los designios de su Santa Majestad, Felipe III, y preparaba lo que sería el experimento más original de la Segunda Conquista, la espiritual. La extrema violencia de los españoles, la crueldad de los bandeirantes portugueses, enfermedades desconocidas entre los indios como la viruela diezman poblaciones guaraníes lo que significaba, en la perspectiva religiosa, un campo abonado y fértil para la cosecha jesuítica. Entre 1609 y 1610 las condiciones objetivas y subjetivas se empatan y los padres fundadores bendicen las primeras reducciones indígenas, por supuesto, organizadas, administradas y centralizadas por la Orden. La cortada para encauzar a indios o que éstos acudieran por *su* voluntad era satisfactoria: refugio de guaraníes, violentados, asesinados o cazados por españoles o portugueses.

Para los jesuitas, estas reducciones constituían el paraíso celestial en la tierra. Lograron en un breve lapso –en menos de 20 años, 13 reducciones con 100 mil almas– cristianizar a miles de guaraníes rebeldes y organizar un poder económico y militar que se apoyó en los indios sometidos. En 1611 Felipe III legaliza la

creación de las Misiones a cargo de la Compañía de Jesús. La Orden de Loyola tenía tres encomiendas reales en el Paraguay: 1) “reducir y cristianizar las tribus guaraníes rebeldes que las armas de los conquistadores no habían logrado someter. 2) Organizar un poder económico y militar sobre la base de los indígenas reducidos, con suficiente fuerza de persuasión para contrapesar el poder de los colonos encomenderos y de las propias autoridades civiles y militares... 3) Levantar un muro de contención contra las invasiones de los bandeirantes paulistas, feroces depredadores y cazadores de esclavos...”¹² Estas tres misiones, en esta época y circunstancias, se apegaban a los designios imperiales y ni por asomo prefiguraban las contradicciones que más tarde surgieron. Es clave para entender la resistencia de más de siglo y medio de estas reducciones la organización jesuita conforme a una estructura castrense similar a un ejército disciplinado, rígido y con funciones específicas.

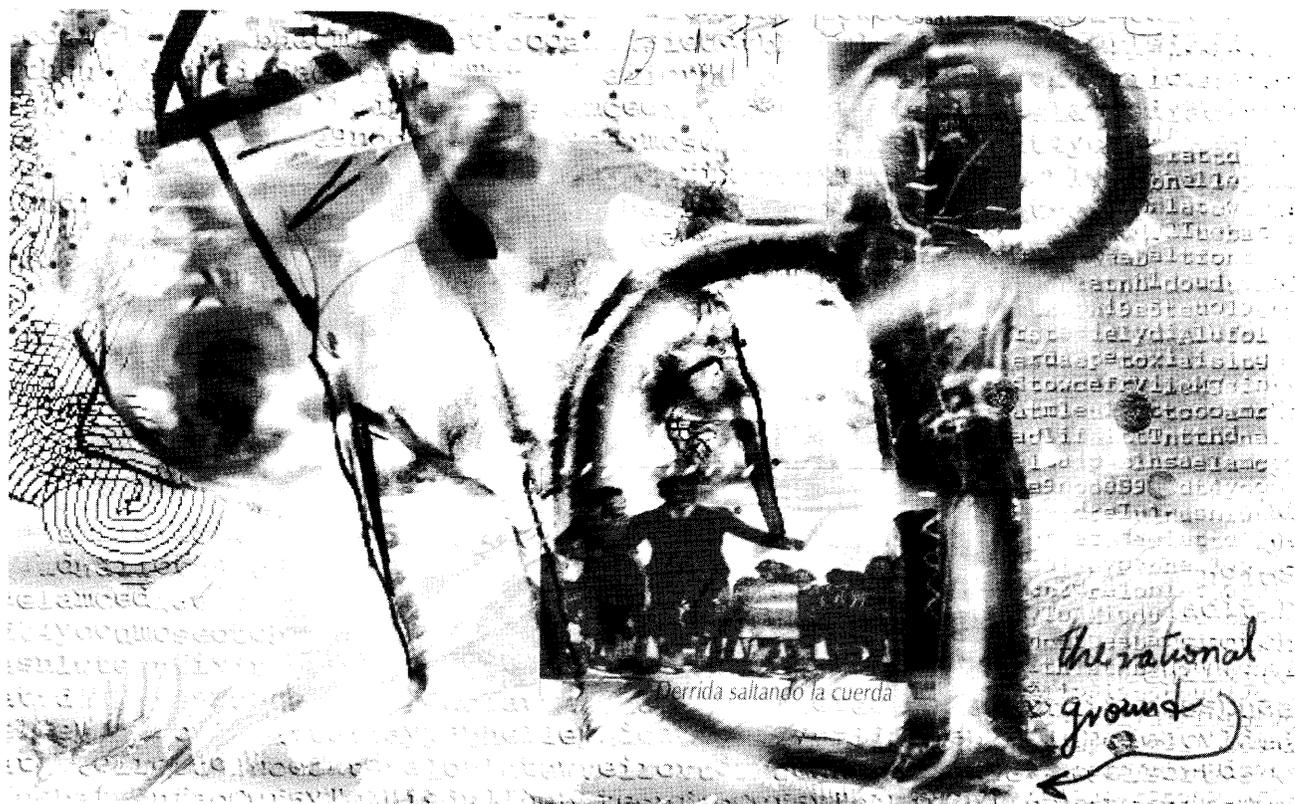
Las reducciones seguían una traza similar a las ciudades españolas, rectangulares y con la iglesia en el centro, símbolo del nuevo poder no sólo espiritual, a los lados la escuela y el hospital. Pretendían, con ello, impactar el simbolismo del espacio circular indio, menos saturado y más amplio. Los indios conservaron su organización socioeconómica comunitaria y pudieron disponer de la tierra como ancestralmente lo hacían. En esas reducciones, contaron con determinada libertad pero con la obligación de trabajar unas horas al día alternadas con el aprendizaje y el ocio. Este último se amplió con la novedosa presencia del hierro en la agricultura. El sueño jesuita era la construcción de una *república* teocrática con un gran aparato litúrgico, cantos y ceremonias, que ya en el siglo XVII alcanzaba un elevado nivel de desarrollo en donde el progreso agrícola y técnico junto con el autoabastecimiento¹³ y un gobierno con autonomía relativa era la envidia de

¹⁰ Vasco de Quiroga “Misión civilizadora de España” en *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. Ob. cit. p. 56.

¹¹ Véase P. Juan Sánchez Baquero, “Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España” en *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, UNAM, México, 1979. pp. 86-87.

¹² Augusto Roa Bastos, “Entre lo temporal y lo eterno” en *Tentación de la Utopía. La república de los jesuitas en El Paraguay*. Barcelona, España, Tusquets Editores, 1991. pp. 18-19.

¹³ Véase Gonzalo Zaragoza. “La iglesia, las órdenes religiosas y la cultura” en *América Latina. Época colonial*. Rei, México, 1990. pp. 46-53.



diversas congregaciones y, por otro lado, el principio del fin de contradicciones irresolubles.

A diferencia de los primeros misioneros españoles que se servían de intérpretes nativos para adoctrinar a los indios, los jesuitas desarrollan una estrategia novedosa: aprenden las lenguas autóctonas, se transforman en *buenas lenguas* guaraníes, como se decían a sí mismos, gracias a la mediación de “Nuestro Señor (que nos) dotó de gran facilidad en aprender otras lenguas de estas bárbaras, y de gran celo en la ayuda de estos pobres indios”¹⁴. Pero no sólo eso sino que, en el caso mexicano y suponemos similar al paraguay, el P. Juan de Tovar ya en 1572 tradujo el catecismo de la lengua española a la mexicana “y... redujo a forma de breves diálogos con tanta elegancia que incitó no sólo a los nobles mexicanos, mas también a los más viles macehuales, a que los deprendiesen. Y después de haberlo declarado y preguntado a los niños, hacía sobre

él pláticas tan provechosas que confesaban los indios no haber entendido hasta entonces los misterios de nuestra Fe, ni aun haber sido cristianos más que en el nombre”¹⁵. Tal declaración seguramente sorprendió y molestó a otras Congregaciones, pues los jesuitas evidencian ante Su Majestad la ausencia de una estrategia lingüista, al *reducir* la frase mexicana a *doctrina grave* que, según los propios nativos, no los jesuitas, empezaba a redituar frutos cristianos. En esa primera difusión de catecismos, resulta fundamental el aporte del Inquisidor Don Pedro Moya de Contreras, pues a *su costa*¹⁶ corrió la impresión de los textos.

Violentado el tesoro de la lengua indígena, al *apostento del Espíritu*, siguieron en cascada las recopilaciones de vocabularios y las primeras gramáticas en lenguas indígenas. Esta nueva victoria a través de la lengua resultó fundamental en los móviles de la Orden, pues “los padres habían conquistado la mitad de su alma.

¹⁴ Anónimo, “De los motivos que hubo para enviar a los de la Compañía y viaje de la misión fundadora” en *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. Ob cit. p. 22

¹⁵ *Ibid*, p. 23.

¹⁶ *Ibid*, p. 24.

Ahora sólo les quedaba por conquistar la parte en sombras de esos seres errantes en la oscuridad del universo... Los jesuitas se esforzaron en adiestrar a sus neófitos en la suspensión de toda duda (temporal o eterna) y en infundirles y educar en ellos el instinto profético de la verdad de Cristo. Ciertas condiciones míticas y mesiánicas que los jesuitas habían venido a encontrar entre la religión cristiana y la de los guaraníes iban a facilitar aún más la conquista espiritual¹⁷. Efectivamente, el proyecto jesuita coincidía con la religiosidad ceremonial de los guaraníes, el verbo profético de sus antepasados, el uso de plegarias vinculadas al canto y la danza y las eventuales peregrinaciones a la *tierra-sin-males*¹⁸, mito intemporal afín al paraíso cristiano.

Varios movimientos indios reivindican una etapa de bienestar general en sus pueblos, basada en la vida comunitaria. Mantienen una profunda fe en la restauración de una época dorada que sucumbe temporalmente ante la invasión española, y consideran viable la revitalización de su cultura ancestral. Un ejemplo viviente lo representan sectores quechuas del Perú, los qheswaymara, que a través del Tawantinsuyu diseñan la reconstrucción del antiguo esplendor indígena: “la vida comunal, cuando llegó a la cumbre de su organización con el Tawantinsuyu, se dedicó a crear belleza. La abundancia material no corrompió su esqueleto moral. En nuestro mundo comunal todo estaba ordenado en su tiempo y lugar. Las festividades en días fijos, la música y el baile gustaban al máximo, pues el mucho dulce empalaga. La energía sobrante florecía en competencias de velocidad, destreza y fuerza... Hoy los ayllus esperan ansiosamente ese día...¹⁹”. La visión de esta utopía andina pudiese pecar de fundamentalismo, con grandes dosis de romanticismo y sin ninguna base real. Sin embargo, hoy representa un desafío al modelo hegemónico que excluye aún más a los excluidos y es el otro rostro de una globalización que fragmenta y destruye vínculos solidarios.

¹⁷ Roa Bastos. *Ob. cit.* pp. 23-25.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ Wankar, *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra qheswaymara contra España*, Nueva Imagen, México 1981. pp. 18-29.

Tiempo y espacio, categorías utópicas indígenas

El tiempo y el espacio entre los antiguos mayas constituyeron motivos de reflexión a través de códices, estelas y monumentos. Fue una obsesión por conocer el pasado, remitirse al presente y predecir el futuro. El espacio, creación de los dioses, es la bóveda celeste y el inframundo, los parajes y caminos, posee connotaciones divinas y no es estático sino parte complementaria, marco de colores y espléndido escenario donde actúa el concepto *Kinh* –sol, día, tiempo– que abarca todos los ciclos y las edades cósmicas, viaja por las zonas oscuras y asciende a las regiones de los diversos colores con sus cargas temporales y sus múltiples rostros: el sol, la luna, las deidades de la lluvia, la tierra, el maíz. Estos rostros se orientan por los puntos cardinales del universo y determinan el destino y la vida de cuanto existe, al través de sinos buenos y funestos²⁰.

El tiempo, *kinh*, vida y raíz de todas las cosas, “como las reglas de un juego o de un drama que se desarrolla por ciclos, sucesivamente va mostrando sus distintos rostros y máscaras, vivifica y destruye y mantiene sin término la realidad en que se mueven y piensan los hombres”²¹ Sobre la relación de tiempo y espacio señala un texto de la tradición maya: “los pisos celestes, la tierra y el inframundo existen en virtud de la aparición del mes y los días, o dicho de otra forma, hay vida y realidad por obra de *kinh* que es sol, día, tiempo divinos”²² Dicha cosmovisión, o mejor dicho cronovisión, les permitió a los antiguos mayas conocer historia, medida y predicción de su compleja realidad.

Señala León-Portilla que aún en las etapas adversas o fatales de los pueblos mayas, como el quiebre de su cultura ante la presencia hispana, la arraigada cronovisión permitió a sus sabios encontrar el sentido a su existencia: “Tal vez por esto, con la esperanza de recobrar el antiguo sentido de su existencia o de encontrarle uno nuevo, no pocos grupos mayances sobrevivientes a la conquista rehicieron y continuaron,

²⁰ Miguel León. Portilla. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. 3a. ed. México, UNAM, 1994. pp. 65-90

²¹ *Ibid.* p. 91

²² *Ibid.* p. 93

lo mejor que pudieron, sus ruedas de los katunes y sus libros de profecías. Aferrados al tema del tiempo para salvarse a sí mismos, legaron también un postrer testimonio de la antigua cronovisión que, con todas sus variantes, fue alma de una cultura cerca de dos veces milenaria”²³ Un legado que, aun hoy, con los más de 500 años de resistencia de estos pueblos, se ejemplifica en sus rituales y festividades, sus mitos y relatos pero también con proclamas, manifiestos y novedosas rebeliones en donde la categoría crono-espacial desempeña un relevante papel en sus luchas étnicas.

A la interrogante sobre los afanes cronológicos de los mayas, León Portilla señala cómo el arte y la ciencia de medir el tiempo son parte íntegra de un patrón cultural que les permitió normar la economía de la vida cotidiana, el saber astrológico, los ciclos de fiesta y cosecha, sus ritos y sacrificios y, sobre todo, “la cronovisión de los sabios, la concepción integral de un universo en que lo espacial, lo viviente y lo humano derivan su ser de la atmósfera siempre cambiante de *kinh*, el tiempo cíclico, suma de rostros de la divinidad”²⁴ La preocupación por el tiempo se convirtió en los mayas en una obsesión que aún hoy entre los grupos contemporáneos es una referencia que los distingue del pensamiento occidental:

Fue el suyo afán de comprender pero también saber de salvación. Así concibió sus mitos, creó símbolos, se valió del cero, inventó nuevos cómputos, afinó fórmulas de ajuste y corrección. Llegó a ser adorador de la realidad primordial, omnipresente y sin límites. Ponerse a tono con ella era el mayor interés de su vida. La sabiduría de sus sacerdotes y sabios precisamente lo lleva a entrever su lugar en la tierra, a atisbar el misterio y a continuar siempre en busca del ritmo divino del universo²⁵.

Hoy, entre los grupos mayas subsisten esas categorías inmersas en su tradición oral y presentes en cuentos y relatos. Es parte dinámica de una cosmovisión cultural en donde esas categorías tempoespaciales reconocen

²³ *Ibid*, p. 109

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid*, p. 110

que su “subalternidad política y cultural, corresponde a un tiempo invertido, ajeno y hostil, así como a un cambio de posición espacial entre centro y entorno, arriba y abajo”²⁶. Como ejemplo de estas últimas, el discurso del subcomandante zapatista Pedro, muerto en combate en los albores de 1994: “A miedo huele el aire que viene de arriba (en referencia a helicópteros federales). El de abajo no. El aire de abajo huele bonito, como a que las cosas cambian, como que todo mejora y se hace más bueno. A esperanza, a eso huelo el aire de abajo. Nosotros somos de abajo”²⁷. También estas categorías, en boca del Viejo Antonio, cobran relevancia en etapas insurreccionales en que se define el destino de un pueblo: “Cuando todo está en calma abajo, en la montaña hay tormenta, los arroyos empiezan a tomar fuerza y toman rumbo hacia la cañada... En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo... Los arroyos cuando bajan, ya no tienen regreso... más que bajo tierra”²⁸.

Los choles y su proyecto de mundo nuevo

A más de dieciocho años que da inicio en México el llamado cambio estructural o la modernización del aparato productivo, punta de lanza de práctica y discurso neoliberales y que incide en ámbitos sociales e ideológicos, es mayor la brecha entre lo que se piensa y lo que se hace o, más bien, entre las palabras y los hechos. Un psicólogo diría esquizofrenia, un ciudadano dice incongruencia. Una moralidad social reiterativa no ejerce, o es la primera en violentar, los valores que proclama defender. Dice bienestar y es miseria, habla de paz y desata la guerra.

La moralidad social predica, por ejemplo, la caridad y practica la indiferencia, cuando no el

²⁶ Ricardo Melgar Bao. “Las categorías utópicas de la resistencia étnica en América Latina” *Cuicuilco*, ENAH, (México, DF) julio-septiembre de 1991. núm. 27

²⁷ Gloria Muñoz Ramírez. *EZLN 20 y 10 el fuego y la palabra*. México, Rebeldía y *La Jornada*, 2003. p. 39

²⁸ Marcos. *Relatos de El Viejo Antonio*. México, CIACH, 1998. pp. 23-26.

desdén hacia el otro; proclama la libertad y ejerce la represión; disfraza la codicia, de servicio a la sociedad, la envidia, de sana competitividad. La moralidad existente puede revelarse el reino de la hipocresía. Sus reglas y costumbres permiten mantener la buena conciencia, sin condenar el engaño. Las virtudes propias de cada capa social ocultan, a menudo, defectos contrarios. La virtud militar no es sólo valentía y honor, es también prepotencia y crueldad...²⁹.

¿Qué hacer frente a tendencias que se acentúan e impactan alma y corazón de las personas? ¿Qué educación ofrecer a jóvenes, prematuramente envejecidos, que alzan hombros y dicen que siempre ha sido así?

En lo que Guillermo Bonfil llamó el México profundo hoy se genera, como en el pasado colonial, un *anacrónico* tipo de pensamiento, el disruptivo. Aquél que cuestiona las prácticas convencionales de la moralidad social. Múltiples comunidades indias, sobre todo de Chiapas, toman distancia y no confían en los valores socialmente proclamados. Lo prudente sería la elección hacia la marginalidad y la actitud de cinismo cuando no de ironía o sarcasmo. Los zapatistas toman distancia de las prédicas y acciones oficiales: “No te angustie lo que mucho dice el que mucho habla. Es ruido nomás, música desentonada. Nada nos será dado. Nada que no sea luchado por nosotros. Nada será para nosotros regalado. Nada que no arranquemos vendrá a ser de nuestra casa. Nada que no luchemos vivirá entre nosotros...”³⁰

Los choles no se muestran prudentes y buscan una moralidad superior. De cara a la charlatanería y promesas incumplidas, la autenticidad; frente a la falsedad e hipocresía del régimen, la recuperación de valores como dignidad y justicia; frente al pensamiento único y totalitario, la diversidad y el pluralismo. En suma: la autenticidad, el ser lo que se proclama. Villoro, sin nombrarlos, recrea imágenes que nos hablan de choles y tojolabales en su obsesión por la autenticidad frente a la falsedad, en su búsqueda de autonomía frente

a la fe ciega: “Ya no me identifico con las diferentes imágenes que la sociedad me atribuye... Dejo de verme reflejado en lo que ella espera de mí, según la posición que ocupo. Establezco una distancia; juzgo. Entre la multiplicidad de rostros que la sociedad me atribuye, forjo una unidad en la que pueda reconocerme...”³¹. Diría el chol: el costo ha sido tremendo, pues el poder establecido me satura de infamia y sarcasmo, me trata como a una bestia, pretende degradar y envilecerme. Sin embargo, asumo los riesgos que igualmente asumieron mis antepasados, no soy un ser excepcional. No es un camino asfaltado, sabemos de choles que han traicionado y que hoy pertenecen a Paz y Justicia o se integran a la corriente mestiza, ellos se lo buscan. El tránsito de la comunidad chol, los milperos, aún es por senderos sinuosos.

Ante el emerger de un universo en que predomina la idea de un mercado donde milagrosamente la oferta y la demanda conviven en armonía, redes que atrapan cual moscas a seres humanos, el impulso al individualismo desenfrenado y el auge de organizaciones estratégicas, parafernalia aparentemente gobernada por modelos de “expectativas racionales”³², los grupos étnicos latinoamericanos se resguardan en comunidad y se niegan al exterminio que pronostican flujos globales e individualismo radical en boga. Castells habla de Comunidades en resistencia, aquellas que ignoran olímpicamente al Estado y sus dádivas paternalistas pero que luchan y negocian en nombre de sus intereses/valores específicos, como es costumbre en choles y tojolabales en tzeltales y tzotziles.

Las comunidades de resistencia defienden su espacio, sus lugares, contra la lógica sin lugares del espacio de los flujos que caracteriza el dominio social en la era de la información. Reclaman su memoria histórica y afirman la permanencia de sus valores contra la disolución de la historia en el tiempo atemporal y la cele-

²⁹Luis Villoro. *Ob. cit.*, p. 199.

³⁰ Marcos “Vamos por el reconocimiento a nuestros derechos como indios y como mexicanos: EZLN” *La Caravana de la Dignidad Indígena. El otro jugador*. México, *La Jornada*, 2001. p. 161.

³¹*Ibidem*, p. 201.

³² Manuel Castells. *La era de la información*. t. II, México, Siglo XXI, 1999. p. 349. *Expectativas racionales* se nombra a la novedosa teoría económica que pretende convencer a los millones de desheredados de sus bondades; es decirles: ¿qué prefieren, la antigua horca o el actual cuchillo?

bración de lo efímero en la cultura de la virtualidad real. Utilizan la tecnología de la información para la comunicación horizontal de la gente y la plegaria comunal, mientras rechazan la nueva idolatría de la tecnología y conservan los valores trascendentales contra la lógica destructora de las redes informáticas autorreguladoras³³.

Estas comunidades o identidades de resistencia hoy trascienden a identidades proyecto, un verdadero freno a la lógica mercantil globalizadora. Es el caso del pueblo chol que recibió de los mayas, sus ancestros y maestros –en el bien y el mal, en la vida y la muerte–, la tradicional sabiduría en el conocimiento astronómico, el tiempo adecuado de siembra y cosecha, los rituales cosmogónicos y religiosos. Ellos recogieron y hoy transmiten la Antigua palabra: “la palabra verdadera, la palabra que se dice entre nosotros, la que da vida, la que da condición de pueblo y sobrevivencia”³⁴. Antigua palabra que invoca a dioses y mortales, a tiempos inmemoriales y a noches sin días, a concepción del universo maya. Antigua palabra que recrea el origen de los primeros choles. Antigua palabra que nombra el maíz como el sustento primordial y alimento divino de este pueblo, llamado los milperos: “maíz que da alegría a nuestro corazón, y nos da fuerza a nuestro cuerpo”³⁵. Pueblo chol que ha resistido la larga noche de la colonia y los días y noches de un neocolonialismo depredador que pretende homogeneizar lo diverso y plural, y exterminar rebeldía y dignidad indias.

La conquista espiritual impuso sincronía en dominio y adoctrinamiento de las etnias latinoamericanas, pues es un lapso corto el que separa al adelantado Don Vasco (1530) y los retrasados jesuitas (1585) en relación a los dominicos en Chiapas. Fray Pedro Lorenzo de la Nada emerge alrededor de 1559 y se le conoce como “especialista en la pacificación de la Selva Lacandona”. Este fraile convence y reubica a los pueblos habitantes de la selva a vivir en sus márgenes. Estos nuevos pueblos o reducciones, con diferencias

notables pero con similitudes en la conquista espiritual de purépechas y guaraníes, posiblemente estaban ubicados en espacios distintos a los actuales.

En el actual panorama mexicano, las comunidades choles de la zona norte de Chiapas, Tila y Tumbalá, Palenque y Sabanilla, Salto de Agua³⁶, padecen aún los estragos que les impuso el acoso policiaco, militar y paramilitar. Parajes y caminos bajo vigilancia castrense, incursiones nocturnas de paramilitares como Paz y justicia, son escenarios inherentes del paisaje cholano. El gran pecado de estas comunidades indias: simpatizar con el proyecto zapatista. Las mujeres indias han sido la base fundamental para la continuidad y permanencia cultural a través de la lengua chol. Pero también son las más asediadas y golpeadas en la huida a los montes y en el acoso paramilitar. Ellas reflejan el sentimiento de la desgracia, pero también de valentía y dignidad.

Ante esta amenaza latente, las comunidades choles no sólo resisten sino impulsan un proyecto alternativo al dominante. Al poder del Estado mexicano oponen pequeños poderes atentatorios al orden establecido: no se expende alcohol, ni bebidas de moderación en sus tendajones, no existe prostitución. En mis estancias nunca vi pequeños inhalando thinner o cemento, común entre los niños marginados de nuestra urbe. Los medios masivos, televisión y radio, no atrapan en sus redes a pequeños que aún se entusiasman con anacrónicos juegos como lotería y serpientes y escaleras; que se arrebatan de emoción con una piñata y que la naturaleza entera es un campo de experimentación a sus audaces juegos. ¿Por qué representan un peligro estas comunidades para el Estado mexicano? Son pésimos ejemplos para una economía de mercado sustentada en la ganancia con ciudadanos compradores-consumidores o los desechables: hombres y mujeres sobrantes del mercado mundial, los sin poder de compra.

³³ *Ibid.*, t. II, p. 399.

³⁴ Jesús Morales Bermúdez. *On O T'ian. Antigua Palabra. Narrativa indígena chol*. México, UAM-A, 1984. p. 24

³⁵ *Ibid.*, p. 116.

³⁶ La región chol colinda al norte y noreste con Tabasco y al sur con los municipios de Simojovel, Yajalón y Chilón. Esta etnia habita en una superficie de 6 142 km² con una población total de 193,198, según el censo de INEGI de 1990. Véase “Los choles” Ma. Cristina Manca Cerisey. *Sureste. Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México*. México, INI, 1995. p. 10.

El vínculo con la tierra es permanente y trasciende la vida toda de los choles.

El maíz es, igualmente, esencia y vida de los indios. Esta visión se expresa en el *Popol Vuh*, el maíz en el origen del universo, con presencia en las vidas cotidianas. Si la historia, desde la invasión española, ha estado signada por el despojo, éste no ha logrado borrar el significado cultural de la tierra y su fruto máspreciado: el maíz. De ahí su tendencia a poseer la tierra y la permanencia o el gusto, deseo insaciable, por desplazarse a nuevas tierras, así lo comenta Morales Bermúdez: “Comienza la carencia, el ansia por buscar nuevas tierras, marchar una vez más; en el fondo de ellos, en el confín, se encuentra la verdadera entraña: el principio”³⁷

En esta lectura de la cultura chol se hace evidente la permanencia de una visión del mundo que, resistiendo ante la misma carencia de la tierra, no ha renunciado nunca al sentido que le da contenido cultural a su actitud ante la vida, su ritualidad y sostiene esa lucha perenne por alcanzar la plenitud en la fusión con la tierra y el maíz, esencia humana que ha permanecido en ese deseo no cumplido de acercarse a lo inédito posible. Ese inédito posible de insurgencia y resistencia choles en su caminar confronta antiutopías que ofertan “vocho, changarro y TV” y la plena integración a un mercado con Protectores sociales, Grandes hermanos y Ojos vigilantes al mejor estilo de Orwell, con *1984*, Huxley y *Un mundo feliz*, y *Nosotros* de Zamiatin. Anti-utopías con efectos desmovilizadores que inducen al escepticismo y a la inmolación de los sueños. Bien señala Hopenhayn sobre la aspiración utópica de nuestros pueblos: “Utopía que no sea necesariamente universalista, racionalista, occidentalista. Pero que tampoco se reduzca a un purismo bucólico que en muy poco refleja la heterogeneidad de nuestro continente. Utopía que reduzca mezclando, y que luego potencie mezclando. Utopía que recombine la escasez del presente para sugerir la plenitud del futuro. Utopía que es imposibilidad fáctica; pero también necesidad



cultural, reto político, sueños para burlar tanto a los apocalípticos como a los integrados”³⁸

La tierra para los choles es la aspiración que se vuelve utopía y ethos y se expresa en el ritual. El *Popol Vuh* menciona a Paxil, el *sí lugar*, espacio donde crece el maíz en abundancia, es el sitio en donde el indio ubicó el paraíso terrenal del cristianismo, pero éste existe aquí, tiene espacio dentro de la selva, se vive como anhelo por disfrutar de ella y de todas las cosas sabrosas que ofrece en abundancia, se hace conversación cotidiana. Morales Bermúdez encuentra esta visión coincidente con la noción católica del advenimiento del reino en este mundo, con la utopía neozapatista de una nueva nación, de un nuevo Estado. Hoy los choles consideran llegado el tiempo de la restauración o renovación del mundo y suman su militancia en el levantamiento que

³⁷ Jesús Morales Bermúdez. “Un viaje a la tierra de los choles” en *Simbólicas*. México, Conacyt-Plaza y Valdés, 1997. p. 87.

³⁸ Martín Hopenhayn, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, edición 2a. FCE, México, 1995. pp. 280-281.

marca el rumbo hacia el *st lugar* del tercer milenio. La cronovisión heredada, el ritmo perenne del universo, resultan saberes de salvación.

Este rumbo emprendido por choles y tojolabales, tzeltales y tzotziles tuvo un escenario principal en la Marcha del color de la tierra de los comandantes zapatistas por doce entidades y su arribo a la ciudad de México, del 24 de febrero al 2 de abril de 2001, con la encomienda de los pueblos indios de defender la propuesta de Ley Indígena elaborada por la Cocopa con base en los Acuerdos de San Andrés. En abril de 2001, posterior a la Marcha india, los senadores de las tres principales fuerzas políticas del país (PAN, PRI y PRD) votaron por una ley que desconoció los Acuerdos de San Andrés. El Congreso mexicano ratificó la contrarreforma y el presidente Fox avaló todo este andamiaje institucional contra los pueblos indios. La ley votada remitía al paternalismo y autoritarismo que antaño impusieron a purépechas y guaraníes, cual menores de edad, incapaces de forjar su propio destino. El comandante Tacho señaló: “Los tres poderes de la Unión: el Ejecutivo, el Legislativo y el Judicial se negaron a la solución política y pacífica de las demandas de los pueblos indios de México”³⁹.

Ante lo que consideraron una traición de la clase política mexicana, los zapatistas suspenden todo vínculo con gobierno y partidos y ratifican hacer de la resistencia su principal arma de lucha⁴⁰. Sin embargo, en agosto de 2003, anuncian su reorganización interna, a través de la creación de Juntas de Buen Gobierno y el nacimiento de cinco caracoles, en las comunidades llamadas “Aguscalientes”. Estas Juntas de Buen Gobierno intentan contrarrestar el desequilibrio en el desarrollo de los municipios autónomos y de las comunidades, y mediar en sus diversos conflictos. En los hechos, esta reorganización india avanza en su proyecto autonómico original e ignora la Reforma indígena instrumentada por el Estado mexicano.

La aspiración a la utopía es válida en las formas de resistencia cultural, que en la realidad práctica pareciera inviable su concreción. Samir Amín señala que el

predominio del caos no debe impedir buscar y pensar escenarios alternativos hacia un nuevo orden mundial⁴¹; es en este sentido que la utopía cholana se expresa hoy en una propuesta alternativa al poder del mercado y del capital. En su momento, los indios mexicanos con Don Vasco fueron útiles a la grandeza del imperio y no alcanzaron el *st lugar*, mientras que el experimento guaraní, con su carga corporativa y paternalista, igualmente no arribó a la añorada por los indios *Tierra sin males*. Ambas expresiones fueron atisbos de lo inédito posible en estas culturas indias con una sensibilidad de ver al otro como sujeto de cultura y con una noción de solidaridad, lo que dista en el actual panorama.

No afirmaré que el camino emprendido por choles y tojolabales, tzeltales y tzotziles, y diversas comunidades indias latinoamericanas, es lo mejor ni lo único, pero sí es una opción distinta al futuro devastador que el capitalismo nos impone, éste sí con un proyecto único y con una utopía reaccionaria. La perspectiva de nuestros pueblos es el impulso de proyectos humanistas, genuinas alternativas a la globalización reduccionista; bien dicen los zapatistas: crear mundos donde quepan otros mundos donde el “baile, la música, el placer y conciencia del otro, sean banderas por la humanidad y contra el liberalismo.” En estos futuros escenarios se ubica esta utopía, no como el ideal inalcanzable sino como lo inédito posible y lo humanamente deseable.

Bibliografía

- Bonfil, Guillermo. *México, Profundo. Una civilización negada*. México, SEP, 1987.
- Castells, Manuel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. t. I, II y III. México, Siglo XXI, 1999.
- De Quiroga, Vasco. “Misión civilizadora de España” en *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. México, UNAM, 1994.
- . “Parecer de Vasco de Quiroga acerca de la forma de vida de los indios” en *Historia Documental de México*. t. I. México, UNAM, 1984.

³⁹ Gloria Muñoz Ramírez. *Ob. cit.* p. 233.

⁴⁰ *Ibid*, p. 243.

⁴¹ Véase Samir Amín, “El futuro de la polarización global”, en *El mundo actual: situación y alternativas*, Siglo XXI-UNAM, México, 1996. p. 8.

- García Cantú, Gastón, *Utopías mexicanas*. 2a. Edición. México, FCE, 1986.
- García de León, Antonio, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. t. I y II. Tercera reimpresión. México, ERA, 1994.
- Gelman, Juan, "Che Guevara: la utopía como trinchera" (México DF) *La Jornada*, 17 de septiembre de 1997.
- González de Cossío, Francisco (Prol. y selección) *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. México, UNAM, 1979.
- González Casanova, Pablo, "La formación de los conceptos en los pueblos indios (El caso de Chiapas)" *Para una historia de América. II Los nudos*. México, Colmes-FCE, 1999.
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México, Siglo XXI, 1997.
- Leyva Solano, Xóchitl, "Hacia el Aklan K'inál. Lengua, espacio y tenencia de la tierra" en *Chiapas, una radiografía*. México, FCE, 1994.
- León-Portilla, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. 3a. Edición México, UNAM, 1994.
- Marcos (Sub comandante) *Relatos de El Viejo Antonio*. México, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1998.
- Martínez Moya, Armando, *Los jesuitas en la colonia. ¿Avanzada ideológica o defensores de la tradición?*. México, Universidad de Guadalajara, 1981.
- Melgar Bao, Ricardo, "Las categorías utópicas de la resistencia en América Latina" en *Cuicuilco*. (México DF) julio/septiembre de 1991, núm. 27.
- Morales Bermúdez, Jesús, *On o T'ian. Antigua Palabra. Narrativa Indígena Chol*. México, UAM-A, 1984.
- *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*. México, INBA-Katún, 1987.
- "Un viaje a la tierra de los Ch'oles" *Simbólicas*. México, Plaza y Valdés, 1997.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Madrid, Edimat Libros, 1999.
- Muñoz Ramírez, Gloria, *EZLN. 20 y 10 el fuego y la palabra*. México, Rev. Rebeldía-La Jornada, 2003.
- Roa Bastos, Augusto, "Entre lo temporal y lo eterno" (Prólogo a) *Tentación de la Utopía. La república de los jesuitas en el Paraguay*. Barcelona, España, Tusquets Editores, 1991.
- Reissner, Raúl Alcides, *El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo*. México, INI, 1983.
- Roitman Rosenman, Marcos. "América Latina: entre los mitos y la utopía" (México, DF) *La Jornada*, 7 de mayo de 2001.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México, El Colegio Nacional-FCE, 1997.
- Zaragoza, Gonzalo, *América Latina. Epoca colonial*. México, Rei, 1990.
- Zavala, Silvio, "La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España" en *La Utopía mexicana del siglo XVI. Lo bello, lo verdadero y lo bueno*, Italia, Acciones y Valores de México, 1992.
- Wankar, *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*, Editorial Nueva Imagen, México, 1981.

