

Rocío Ortiz Herrera, 2003, *Pueblos Indios, Iglesia Católica y Élités Políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparativa*, CONECULTA-El Colegio de Michoacán, Tuxtla Gutiérrez.

La historia de Chiapas se puede caracterizar más por lo que se ha imaginado de ella, que por un conocimiento exhaustivo de las fuentes documentales; sustento inequívoco éstas de la labor de los historiadores. Los lugares comunes, las referencias sin sustento en fuentes escritas u orales, en definitiva, la reiteración hasta el hartazgo de clichés que, por manidos, no dejan de circular en medios de comunicación, en trabajos supuestamente académicos y, lo que resulta más preocupante para las futuras generaciones, en las aulas del territorio nacional.

Desde esta perspectiva estereotipada, Chiapas es guerra sin tregua histórica entre sus pobladores, y remanso de paz en su idealización ecológica; es confrontación de culturas, como si el hecho cultural, de reciente denominación en las ciencias sociales, fuera una realidad catalogable, cual muestrario comercial, y refugio del hombre primordial, en el estado de naturaleza que visualizaron los iusnaturalistas; es, en definitiva, utópica presencia como desdén de pasado y presente, realidad inconmensurable como anhelo de futuro.

En este panorama, donde Chiapas y los chiapanecos adquieren su carta de naturaleza en una especie de explicación irreconciliable de su ser en el mundo, es de agradecer la aparición de un libro donde los actores de la historia, los pobladores de este territorio, son sujetos

de su destino. Un destino que no se mueve en parámetros maniqueos, sino en la complejidad de cualquier sociedad, ligada por intereses individuales o grupales, por relaciones de cooperación y alianza; por aquellos valores que, desde la antigüedad clásica, parecen ser nuestros referentes en las reflexiones filosóficas y literarias y que son, por mucho que nos pese, también políticas.

La obra de Rocío Ortiz profundiza en un siglo especialmente conflictivo para la historia mexicana y, por ende, chiapaneca desde su anexión. También es un siglo del cual la historiografía sobre Chiapas ha dado pocas luces, y éstas se refieren básicamente a aspectos de carácter institucional en el periodo porfiriano, o a la controvertida consolidación, o construcción, de la gran propiedad privada, en demérito de las posesiones eclesiásticas o de los pueblos de indios, como se nombraron en la Colonia. La apuesta por el siglo XIX es un primer mérito de la obra y lo es, también, que desde un principio señale los errores que han caracterizado la visión histórica del periodo por parte de aquellos profesionales, o advenedizos, que han querido relegar su interpretación a la actuación de las élites gobernantes, y también pensantes con la insistencia en el positivismo en boga, sin tomar en cuenta el papel que el resto de la sociedad jugó. De esta manera, la autora se posiciona en lo que será el sustento de su interpretación, la presencia de los sujetos de estudio,

como individuos o como grupo, dependiendo de las circunstancias y los ejemplos mostrados, en la construcción decimonónica de Chiapas. Para ello tomará como ejemplo los antiguos pueblos de indios de las tierras altas chiapanecas y comparará su actuación con lo ocurrido en los pueblos de las tierras bajas, en lo que sería el Departamento de Chiapa durante varias décadas. Comparación que tiene como hilo conductor las relaciones que los distintos pueblos, o grupos de interés que los componían, tuvieron con la Iglesia católica y con los gobiernos que se alternaron durante el siglo de análisis.

Respecto a este marco comparativo, lo primero que llama la atención, no como demérito puesto que los historiadores se ciñen a las fuentes disponibles más que a territorios definidos, es la amplitud que la autora otorga a los municipios de las tierras altas, es decir, no sólo se ajusta a lo que en la actualidad es la región administrativa Altos, sino que expande su comparación y, en su caso el nexo, a municipios habitados por pobladores mayances de distinta variante idiomática. De tal suerte que tsotsiles, tseltales y choles conforman un marco de referencia histórica, para el caso estudiado, que tiene similitudes en las acciones que emprenden, sin por ello caer en los simplismos culturalistas que tanto atractivo ejercen en el presente.

Otro de los méritos iniciales es desmontar, con la fuerza de la documentación exhibida, la idea, que ella misma expresa, “de que los campesinos sin tierra constituían sectores naturalmente revolucionarios y la de que el principal móvil de sus acciones violentas fuera la búsqueda de satisfactores inmediatos como un pedazo de tierra o alguna otra ventaja económica” (p. 13). Esta interpretación, tan cara a los presupuestos funcionalistas, que causaron mella en la antropología sobre Chiapas, tuvo en la dialéctica marxista un soporte para su exégesis clasista, de indudable valor para ciertas circunstancias históricas, pero no necesariamente aplicable a cualquier momento de la historia. Este reclamo, que la autora hace a este tipo de interpretaciones, se encuadra en un proceso

de revisionismo historiográfico que para el caso chiapaneco tiene en Jan Rus a su principal paladín, especialmente en lo que se refiere al municipio de Chamula y la llamada guerra de castas.

Rocío Ortiz, después de ofrecer el contexto nacional y local en el que se desarrollan los hechos de su interés, se adentra en una copiosa y muy valiosa información documental que permite apuntalar los ejes de discusión historiográfica mencionados hasta ahora: la dudosa hegemonía de las élites políticas, sin contar con otros actores del momento, en este caso los indígenas; y la acción más allá de un estímulo utilitario, es decir, la obtención de tierras o beneficios derivados de las mismas. Como resultado de estos ejes de crítica emergen los datos obtenidos de las fuentes consultadas en distintos archivos locales y nacionales, aunque el peso de la información recaiga en el Archivo Histórico de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

La densa documentación pondrá sobre el tapete aquello que la autora pretende destacar, y que se resume en cuatro puntos primordiales. El primero la presencia de los indígenas en los derroteros políticos de la entidad federal; segundo, y como corolario del anterior, la negociación que dichos indígenas, a través de sus autoridades en unas ocasiones, o a través de grupos de opinión o de interés, en otras, sostuvieron con los gobernantes o funcionarios del momento, ya sea para establecer alianzas, ya para rechazar sus propuestas; el tercero profundiza en la debacle de la Iglesia católica en el estado, hecho sustentado en las leyes decimonónicas que acorralaron a la institución religiosa en su poder económico, a la vez que se desmoronaba, debido a lo señalado en los dos anteriores puntos, su influencia en los municipios indígenas de las tierras altas y, por último, las diferencias que se aprecian, por una parte, entre pobladores indígenas del mismo territorio y, por otra, las divergencias que cada momento histórico proporciona a los actores involucrados en su comprensión de la realidad y la acción que le sucede;

es decir, los desencuentros que aparecieron, hacia finales del siglo XIX, entre los indígenas y las autoridades políticas que habían mantenido hasta entonces una nítida alianza frente a la institución eclesial.

Los ejemplos que en cualquiera de estos puntos aparecen en el texto son extensos y reiterados, aunque quisiera centrarme, por interés personal, en dos de ellos. Uno es la confrontación que se establece entre las dos instituciones que se han convertido en antagónicas en el estado de Chiapas: el Estado y la Iglesia católica; el otro las formas que esta confrontación adquiere. Tanto en uno como en otro, y creo que no por casualidad, los indígenas se convierten ora en protagonistas, ora en árbitros, ora en verdugos o víctimas.

Desde la perspectiva política imperante en Occidente en el siglo XIX, aunque en muchos países ya era tradición el liberalismo (véase el caso de Estados Unidos de Norteamérica, Inglaterra u Holanda), mientras que en otros sólo anhelo o temor, la Iglesia, y muy especialmente la católica, se había convertido en un impedimento para la realización de los proyectos de modernización institucional, de progreso social, de evolución, en cualquiera de las corrientes positivistas. México no se quedó a la zaga de tales corrientes de pensamiento y el estado de Chiapas, por derivación, tampoco. Las políticas sólo liberales en algunos aspectos, tuvieron en la entidad federativa del sureste un impacto fehaciente que hacía responsable a la Iglesia católica de buena parte de los males que afectaban al desarrollo económico y social de los habitantes por ella adoctrinados. Esta realidad, que se observa en el libro a través de las leyes que progresivamente maniataban la libertad con la que había actuado la institución eclesiástica hasta entonces, tiene dos lecturas en la documentación, apuntadas por Rocío Ortiz, aunque no profundizadas por la naturaleza de la obra. La primera es la evidente tensión que se deriva de la incipiente, puesto que no se puede llamar de otra manera, institucionalización estatal en Chiapas. Tensión que

enfrentaba a las dos únicas entidades que podían ejercer un control sobre la población del estado, la Iglesia católica y el Estado. La segunda, los mecanismos para demostrar y, también, ejecutar el predominio del Estado nacional sobre la otra institución. En ambas los indígenas, población con un peso cuantitativo real en el Chiapas del periodo, se convierten en ejes de la política anticlerical; aspecto que de manera similar, aunque con distintos matices, ocurrirá en los años de la Revolución y Postrevolución.

Cualquier estudio que desde la historia o desde el presente pretenda conocer la realidad chiapaneca habrá de tomar en cuenta, de alguna manera, esta tensión entre las instituciones mencionadas. Sin embargo, lo que la documentación de Rocío Ortiz aporta es la intervención de los lugareños, los indígenas estudiados por ella, en esta fractura que ya era secular si se conoce el periodo colonial. Un ejemplo de esta disfunción vivida entre los lugareños y la autoridad eclesiástica se encuentra en una carta del sacerdote de Tila al provisor del gobierno eclesiástico en el año 1856:

Y es que este pueblo siempre se ha alzado contra su cura, y ahora lleva esos semblantes porque vienen de noche algunos de ellos armados y rodean el convento y me tienen a mí como dos en un zapato. Eso me hizo poner el informe que he puesto a usted, digno prelado, y se lo recomiendo mucho y si es posible que se me remueva de acá. Me sería sensible por una parte, pero al menos me libraría del peligro de morir de hambre o de manos de mis feligreses sin que parezca esto exageración... (p. 153).

Este tipo de información, que se repite en la obra, también puede seguirse en otras partes del estado habitadas por indígenas, no necesariamente mayances. Los casos de la zona zoque son reiterados, como se observa en el reporte escrito en 1887 por el cura Rosales de Tapilula:

...la negativa al cervicio de la gente y la falta de sustento diario que han havido días que me han dejado sin tortillas. Sustento dan cuando se les da la gana uno o dos pollos, tres vorcelanas de frigol ceis huevos para una semana (...). Me es bastante penoso manifestar estas cosas pero es preciso hacerlo precente, porque los indios a boca llena dicen que estan manteniendo a su Cura, y yo quiero que por favor les madara una comunicasion de esa Secretaria asiendoles alguna amenasa para que por medio de esto obedescan y cumplan sus deveres de costumbre.¹

La reacción de los gobiernos estatales ante los poderes eclesiásticos es similar a la actitud de los antiguos pueblos de indios, reacios a ceder el control religioso a los sacerdotes. Ahí existe una coincidencia de objetivos que permitió la alianza estatal reflejada por Rocío Ortiz en su libro, sin embargo, los intereses coincidentes no tienen por qué ser con los mismos fines. Así, mientras que el Estado pugñó por el control de la población alejada de la Iglesia Católica, esta población asumió las directrices religiosas de sus poblados, salvo las excepciones mencionadas en el texto a través de los ejemplos, en clave de comparación, vividos en el antiguo territorio chiapaneca, y que pudieran encontrarse también en otros lugares de la Depresión Central. Es decir, intereses coincidentes no implicaron objetivos similares. En este punto me detendré para recalcar que lo que en un momento fue alianza entre el Estado y los indígenas después, en pleno periodo porfiriano, fue ruptura y una vuelta al *statu quo* precedente.

La documentación, en este sentido, muestra los vaivenes históricos y abre al lector su capacidad de análisis, aquella que no debería descuidar otro de los aspectos que pretendía destacar, el papel de los indígenas como actores o receptores de las políticas estatales y eclesiásticas

¹ Archivo Histórico Diocesano, Correspondencia, sin clasificar, Tapilula, 8 de enero de 1887, Mariano M. Rosales informa al secretario de la Sagrada Mitra del Obispado sobre la situación de la parroquia.

y la disímil interpretación que ambas instituciones darán a las prácticas indígenas dependiendo de los momentos históricos. Si a principios del siglo XIX fue el Estado un soporte para la liberación religiosa y económica de los indígenas en su relación con el clero; en los años que cierran el siglo de nuevo Iglesia y Estado emprenderán una tarea conjunta, aquella de civilizar al indígena, de liberarlo de los yugos ritualistas que los ataban a supersticiones indignas de una sociedad en evolución, en los términos de la época. Aquí, en este punto, se debe reflexionar sobre lo que está más allá de los datos históricos, lo que permite enlazar, aunque casi siempre resulta dificultoso, la tarea histórica y la antropológica. ¿Por qué esta mención si estamos hablando de un libro histórico?, porque en muchos casos ambas ciencias van de la mano, o al menos así ocurre en ciertos trabajos. La autora lo expresa con claridad cuando afirma que desde la Colonia “los indios habían decidido mantener vigentes aquellas creencias religiosas, rituales y prácticas culturales que les permitían diferenciarse de los españoles, de quienes sólo habían recibido abusos y explotación” (p. 19).

Más allá de la precisión o no de la frase, lo que muestra es una certidumbre en que las creencias religiosas y práctica rituales, ambas como hechos culturales, mostraban una diferenciación entre indígenas y españoles, aunque la misma comparación que establece la autora con lo ocurrido entre los chiapanecas aporta serias dudas hacia la unidad de todos los indígenas. Qué pretendo insinuar, simplemente que los datos históricos nos permiten acercarnos, como de forma abundante aparece en el libro, a los hechos, pero no siempre contamos con las herramientas necesarias para interpretarlos. El caso de la unión estratégica, puesto que no parece tener otro sentido, entre el Estado y la Iglesia a fines del periodo decimonónico no significó una restitución de los poderes eclesiales perdidos en más de cincuenta años, sino que desplegó, con todo el poder que las dos instituciones tenían, el furor que la Iglesia había manifestado contra

las prácticas ajenas a las directrices otorgadas desde el Concilio de Trento, aspecto coincidente, por unos pocos años, con el afán regenerador, civilizatorio, en definitiva, abocado al progreso social entendido por los gobiernos influenciados por el positivismo. Este punto, que se intuye en el texto, pero que se aleja de su delimitación cronológica, permite esa discusión entre la colaboración entre la antropología y la historia.

Si la historia ofrece los datos, que entrecruzados y sometidos a una crítica textual facilitan la exposición de hipótesis, más o menos certeras; en ciertos aspectos existen limitaciones para interpretarlos, especialmente cuando son tratados como realidades cerradas. Me refiero a las prácticas que se demarcan con el concepto “cultura”, entendida esta última como un ente asible y delimitado.

Hablar de cultura indígena o de prácticas religiosas indígenas, dada la variedad de posibilidades que ella ofrece según la documentación de éste y otros libros, puede convertirse en una apostilla si no contamos con elementos interpretativos más variados para hacerlo. Los experimentos de colaboración entre la antropología y la historia no siempre resultan satisfactorios, y tampoco su existencia otorga el sello de calidad requerido en un trabajo de investigación, pero la problematización de los temas de interés académico, cuando se inserta el vocablo cultura, no debería ser ajena a las obras históricas.

Esta circunstancia, que no es la pretensión del libro de Rocío Ortiz, aunque he aprovechado la ocasión para mostrar una inquietud que es un acicate para los lectores, podría profundizar en las diferencias sacramentales de las prácticas de los indígenas de las tierras altas y de las tierras bajas, aspecto que a lo mejor permitiría otras comparaciones con otros pueblos chiapanecos e, incluso, de fuera de la demarcación estatal.

Por lo tanto, y para finalizar, considero que estamos ante un libro de impecable factura histórica por la aportación documental presentada y, también, por su misma construcción, que entrelaza los hechos concretos territorialmente localizados, con el contexto estatal y nacional en el que se producen los mismos. La obra es una bocanada de aire fresco en un periodo sumamente estéril para el conocimiento de la entidad y, en lo personal, me provoca reflexionar, no con las respuestas necesarias en mi haber, sobre cómo entrelazar las dinámicas políticas y económicas, los ejes de reflexión histórica desde hace muchas décadas en Chiapas, con los hechos culturales que parecen rodear cualquier argumentación sobre este territorio. No son nuevas las preguntas para la historiografía contemporánea, pero en la entidad chiapaneca sería el momento de abordarlas con mayor conocimiento, despojados de prejuicios y, por encima de todo, ajenos a cualquier pretensión ideológica. El libro de Rocío es el paso más reciente en esta dirección.

Miguel Lisbona Guillén

PROIMMSE-IIA-UNAM