

Identidad política y religiosa en torno al símbolo de la virgen de Guadalupe en la zona de conflicto, Chiapas*

Hadlyyn Cuadriello Olivos**

Rodrigo Megchún Rivera**

RESUMEN: *El artículo presenta un análisis de la peregrinación de la virgen de Guadalupe que se lleva a cabo en la cañada de Margaritas-San Quintín en la selva chiapaneca, fue creada a instancias de la diócesis de San Cristóbal como un intento para reducir los conflictos políticos en la zona. Se enfatiza la importancia del manejo de la religión como proceso de reconciliación intercomunitaria en un contexto de importantes transformaciones sociales.*

ABSTRACT: *The article presents an analysis of Guadalupe virgin's pilgrimage in the Margaritas-San Quintín's gorge in the Chiapas' jungle, which was made under San Cristobal diocese's control trying to reduce the politic conflicts in this zone. It's really important the way in which they control the religion as a process of reconciliation among the communities in the social transformation's context.*

En la primavera de 2000 las comunidades priistas y zapatistas de la cañada Ocosingo-San Quintín, de la Selva Lacandona, llevaron a cabo por primera vez la peregrinación de la virgen de Guadalupe.¹ La peregrinación propuesta por la diócesis de San Cristóbal por medio de la parroquia de Ocosingo² tuvo como objetivo

* Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo del equipo Frontera Sur, coordinado por la doctora Margarita Nolasco, del proyecto Atlas Etnográfico del INAH. También se agradecen ampliamente los valiosos aportes de Adriana López Monjardín, Carlos Ramírez, José Andrés García Méndez, Lourdes Báez y Paz Xóchitl Ramírez, maestros de la ENAH; aunque, desde luego, no tienen ninguna responsabilidad sobre lo escrito. También se agradece a Olivia Leal y Nicolás Olivos, así como a René Roquet por sus sugerencias en la redacción.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ Ante la celeridad de los acontecimientos ocurridos en Chiapas, muchos de los acontecimientos presentados en este trabajo, redactado en julio de 2000, no tienen vigencia. No obstante, en las situaciones de fondo —las causas que originaron el conflicto, la intransigencia gubernamental hacia el movimiento zapatista, la problemática agraria en la zona de conflicto y las divisiones intercomunitarias— los problemas poco han cambiado y, lejos de resolverse, se han agudizado. Para la presente publicación no se ha adecuado el texto conforme los nuevos datos obtenidos, pues el interés es rescatar el esfuerzo de las propias comunidades para resarcir las fracturas sociales.

² De acuerdo con información proporcionada por personal de la parroquia, la propuesta que hicieron a las comunidades de su jurisdicción consistió en la realización de peregrinaciones simultáneas, en

explícito la reconciliación entre las comunidades debido a la división política y a la exclusión de la cañada, que sin llegar al grado de violencia que impera en otras áreas de la zona de conflicto, como en el caso de Acteal o del norte de Chiapas, sí evidencia un deterioro del tejido social. Tanto priistas como zapatistas aceptaron la propuesta de la diócesis, acordaron la organización de la festividad y participaron conjuntamente en la celebración de la misma, con lo cual durante la fiesta lograron reforzar vínculos sociales que trascendieron las identidades políticas.³

Sin duda, la cultura es la base sobre la cual se crean las distintas estrategias que permiten enfrentar el conflicto. Las comunidades de la cañada comparten una matriz cultural, una misma historia (por ejemplo, ser tzeltales, con un conjunto de símbolos y valores particulares, y ser campesinos migrantes de la selva) y un conjunto de vínculos sociales (como las relaciones laborales, comerciales y de parentesco), por tanto, la peregrinación de la virgen de Guadalupe constituyó una estrategia de índole cultural, puesto que la violencia generada por las diferencias políticas no fracturó irremediablemente los vínculos intercomunitarios ni impidió el reconocimiento de la matriz cultural compartida.⁴

La virgen de Guadalupe representa un referente simbólico común entre las comunidades de la zona; durante la peregrinación movilizó una serie de significados que apelaron a los vínculos identitarios de los participantes, por ejemplo, ser la madre de todos, la virgen de los pobres, morena e indígena. Así, representó una posibilidad de reconstrucción de los lazos intercomunitarios al actualizar un sentimiento de nostredad,⁵ lo cual implicó el reconocimiento de la similitud religiosa, étnica y de clase, más allá de las diferencias políticas.

Por otra parte, la peregrinación resultó un hecho completamente nuevo en la cañada. A partir de la selección y orden que las propias comunidades hicieron de un conjunto de ritos tradicionales se logró crear una festividad con un sentido de reconciliación sin precedentes en el área. De esta manera, la peregrinación respondió al nuevo contexto social y a la celeridad de los cambios ocurridos en las comunida-

las que cuatro figuras de la virgen de Guadalupe recorrerían la región de la Selva Lacandona. En el presente trabajo sólo se considera la que tuvo lugar en la cañada Ocosingo-San Quintín. Asimismo, este trabajo representa una primera aproximación al fenómeno y no agota su posible explicación, la cual permanece para un trabajo futuro.

³ Gilberto Giménez define así el concepto de identidad: "entidades relacionales que están constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentimiento de pertenencia, lo que implica [...] compartir un núcleo de representaciones sociales y por lo mismo una orientación común a la acción" [Giménez, 1993:11]. En este sentido, las identidades políticas son aquellos grupos de pertenencia que buscan la consecución de metas públicas y que implican estructuras jerarquizadas de poder. Para una definición más amplia de política, ver Swartz [1994].

⁴ A pesar de que la división política de la zona es constante, no llega al grado de violencia de otras regiones del área de conflicto, pues aquí no se encuentran grupos paramilitares, salvo en las cercanías de San Quintín, donde opera el grupo Movimiento Insurgente Revolucionario Antizapatista (MIRA).

⁵ Reconocimiento de una identidad común entre individuos que pertenecen a un grupo y que les permite reconocer un "nosotros", como diferentes de los "otros" (Carlos Ramírez).

des a partir de 1994 a través de valores como: la reconciliación, y comportamientos [Hobsbawn, 1988:3], como el respeto entre priistas y zapatistas en el culto a la virgen de Guadalupe.

El presente artículo se enfoca en la comunidad de La Escalera, cabecera de un municipio autónomo, y en las comunidades con las que compartió la imagen de la virgen en mayo de 2000: San Gabriel, Nuevo Retorno y Altik.⁶ Antes de analizar el desarrollo de la peregrinación y la manera en que participaron las distintas adscripciones políticas de los participantes, será caracterizada la zona de estudio y se hablará del papel de la diócesis de San Cristóbal en la organización institucional de la peregrinación.

LA ZONA DE ESTUDIO

La llamada zona de conflicto en Chiapas comprende regiones histórica y geográficamente definidas: Los Altos, el Norte y la Selva Lacandona (con dos subregiones: Las Cañadas y Marqués de Comillas).⁷ Cada una de las regiones y subregiones tienen características culturales muy distintas. Los grupos étnicos presentes son tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales, sin contar a los lacandones, los refugiados guatemaltecos ni a los inmigrantes de otras partes del país.

La cañada Ocosingo-San Quintín está caracterizada por la presencia mayoritaria de comunidades tzeltales. La religión predominante es el catolicismo, aunque se encuentran algunos grupos protestantes. Todas las comunidades de la cañada son campesinas con economía de subsistencia, basadas en el cultivo de maíz, frijol y café; además de la cría de cerdos, gallinas y algunas cabezas de ganado. La propiedad de la tierra está compuesta por ejidos y fincas ganaderas, pero desde el conflicto armado los ganaderos abandonaron la región y actualmente la situación de estas tierras, ya ocupadas por los campesinos, no está definida jurídicamente.

Las comunidades de la cañada no son homogéneas en cuanto a la adscripción política de sus habitantes, pues existen tres grupos definidos: los priistas, los zapa-

⁶ Debido a la situación de conflicto y mediante previo acuerdo con las comunidades, los nombres de éstas han sido cambiados.

⁷ Sobre la regionalización del estado de Chiapas, véase Viqueira [1995:20-40]. A partir del levantamiento armado de 1994 en Chiapas, la situación de las comunidades indígenas de la zona de conflicto cambió drásticamente, no sólo porque la violencia y las divisiones entre los pueblos se incrementaron sino porque la participación de diversos actores sociales —como sociedad civil, Organizaciones No Gubernamentales (ONG), ejército, gobierno federal, medios de comunicación e Iglesia católica, entre otros— transformaron la relación del mundo indígena con el no indígena. La violencia de esa zona se ha vuelto parte de la vida cotidiana de sus habitantes, producto de las divisiones e intolerancia internas, la instalación permanente del ejército mexicano y la existencia de múltiples grupos armados. Repartir recursos económicos a los no zapatistas para marcar diferencias sociales y financiar grupos paramilitares son algunas de las tácticas que el gobierno priista, tanto en el ámbito federal como en el estatal, utilizó hasta el final de su gestión para combatir al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y generar o exacerbar conflictos y divisiones en las comunidades.

tistas y los de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) independiente; sin embargo, puede afirmarse que los zapatistas son mayoría. Como ejemplo de tal distribución política, de las 70 familias que habitan en La Escalera, cinco son priistas y el resto zapatistas; mientras que en la comunidad vecina de Altik la situación es inversa.

La Escalera, localizada a la mitad del camino entre Ocosingo y San Quintín, es cabecera de un municipio autónomo, por lo cual fueron instalados dos campamentos militares en sus cercanías. Esta comunidad fue fundada en la década de los cuarenta por gente de Altamirano, un municipio vecino. Ante la pobreza de la tierra y la falta de agua del lugar donde la fundaron, los primeros colonos optaron por un terreno con mejores condiciones y se internaron más en la selva. Una década después, desde Altamirano llegaron los nuevos colonos, actuales pobladores de La Escalera. Eran peones acasillados en fincas así como ejidatarios que tenían terrenos no aptos para el cultivo de maíz. Obtuvieron la dotación ejidal en 1956 y en 1970 solicitaron una ampliación de tierras, la cual fue resuelta en 1992. Según algunos informantes de la comunidad, hace menos de 20 años decidieron trasladar el poblado de la cima al pie de la montaña, debido a la escasez de agua y al difícil acceso al lugar. Al principio, la gente de la comunidad tenía miedo de la reacción del finquero y sus guardias blancas, pues el nuevo asentamiento colindaba con sus terrenos, pero finalmente no hubo mayores problemas.

La historia de la participación política de La Escalera es intensa y se remonta a la organización de la propia comunidad para los trámites legales del ejido.⁸ En el decenio de los setenta los habitantes participaron en la organización *Quiptik ta Lecubtesel* (Fuerza y Progreso), cuyo objetivo, entre otros, era la toma de tierras ante la falta de respuesta del gobierno a sus demandas. En los primeros años de la década de los ochenta, esta organización se integró a la Unión de Uniones, que más tarde se fusionó con la ARIC, orientada hacia la apropiación del proceso productivo y la obtención de créditos agrícolas. Con estas organizaciones, La Escalera participó en proyectos de desarrollo, como promoción de la salud, cría de cerdos, panadería y comercialización del cultivo de café, entre otros. Actualmente, la gente de la comunidad asegura que su participación en la ARIC fue sólo “el escudo” para cubrir su verdadera pertenencia al movimiento zapatista.

Según las autoridades de la comunidad, en la cañada la ARIC se fraccionó en 1988 y se formaron tres grupos políticos que existen hasta la fecha: el zapatismo, que optó por la lucha armada —aunque oculto como una organización campesina más—, y otros dos que continuaron con los proyectos productivos de la ARIC: la corriente oficial (priista), con apoyos del gobierno, y la independiente. Estos dos últimos gru-

⁸ La información sobre la participación política de La Escalera fue obtenida en una entrevista a las autoridades de la comunidad en mayo de 2000.

pos están ubicados en una posición intermedia entre los zapatistas y los priistas. La mayoría de la gente de La Escalera decidió formar parte del movimiento zapatista, mientras algunas familias optaron por pertenecer a la ARIC oficial.

En esta comunidad, el ser priista ha significado la constante participación en los proyectos de la ARIC; el rechazo de la vía armada como la solución a sus problemas; el trato preferencial del gobierno, del que reciben despensas; la relación comercial y el contacto directo con el campamento militar aledaño. Lo anterior también ha implicado quedar al margen de la vida de la comunidad, de la participación en las asambleas, del sistema de cargos civiles y religiosos, del trabajo colectivo y de sus obras. Asimismo, salvo en el caso de la clínica, tampoco reciben los apoyos de las ONG's que ahí laboran (con proyectos de educación, salud, instalaciones de agua, tiendas comunitarias, etcétera).

Por otra parte, ser zapatista en esta comunidad se refleja en el rechazo al gobierno y a todo aquel que mantenga un vínculo con éste; en la construcción de un particular sentido de dignidad, que implica la reivindicación de lo étnico y la defensa de la autonomía (que definen como la capacidad de autogobernarse) y en una serie de comportamientos normativos, como la prohibición del consumo de alcohol y la participación de las mujeres en el ámbito político. Pero ser zapatista también implica estar sujeto a la tensión constante, producto del permanente hostigamiento militar.

En noviembre de 1999, la división entre priistas y zapatistas en La Escalera era casi total, pues ya no se realizaba ningún trabajo en común ni se tomaban acuerdos sobre la vida comunitaria. Incluso, tal separación estaba presente en el ámbito religioso, ya que los priistas no participaban en ninguna ceremonia. Esta situación cambió en el año 2000 a partir de la construcción de una nueva iglesia en la comunidad para recibir a la virgen. Priistas y zapatistas acordaron trabajar colectivamente, lo cual representó un primer paso para la reconstrucción de los lazos comunitarios.

Es importante señalar que, si bien las diferencias políticas entre los habitantes de La Escalera y las comunidades vecinas influyen en todas las formas en que éstos interactúan, en el ámbito de los grupos domésticos se establecen otro tipo de relaciones independientes. Hay intercambio de productos, así como relaciones laborales en las que miembros de una comunidad se emplean con otros a cambio de maíz, sin importar la adscripción política. Asimismo, existen algunos casos en que a pesar de la división política se mantienen los vínculos familiares.

EL PAPEL DE LA DIÓCESIS
DE SAN CRISTÓBAL
EN LA PEREGRINACIÓN

La diócesis de San Cristóbal, encabezada por el obispo Samuel Ruiz García, desempeñó un papel fundamental en la peregrinación de la virgen. Por medio de la parroquia de Ocosingo, propuso a las distintas comunidades de su jurisdicción llevar a cabo la fiesta religiosa. La aceptación generalizada de la convocatoria fue, en parte, resultado de la gran autoridad moral de la diócesis, además de la devoción que por sí mismo genera el símbolo de la virgen de Guadalupe. Para los habitantes de la región, su significado es producto de la propia transmisión del mensaje guadalupano que ha inculcado la diócesis y representa a “la virgen indígena, madre de los pobres” [Ruiz, 1996:224], lo cual genera el reconocimiento de las comunidades indígenas en el símbolo y su consiguiente apropiación.

La peregrinación, cuyo objetivo explícito fue la reconciliación entre zapatistas y priistas, obedece a la búsqueda permanente que ha hecho la diócesis de San Cristóbal para alcanzar “la paz con dignidad” en la zona de conflicto. Para tal efecto, la parroquia de Ocosingo propuso a las comunidades de este municipio cuatro peregrinaciones simultáneas de representaciones de la virgen de Guadalupe (esculturas de yeso), durante las cuales se intercambiaron estas figuras y se visitó las comunidades en que se encontraran, sin importar la pertenencia política.⁹

Según información proporcionada por una religiosa de la parroquia de Ocosingo, en noviembre de 1999, la peregrinación fue acordada durante un encuentro realizado entre las autoridades religiosas de la parroquia y de las propias comunidades (representadas por sus diáconos, prediáconos y catequistas). Este tipo de acto contaba con ciertos antecedentes similares en la región que permitían suponer una respuesta positiva. En la visita del papa a México en 1999, se realizó una peregrinación nacional con una representación de la guadalupana que visitó las cabeceras de las diócesis y las parroquias más importantes del país; en esa ocasión la virgen llegó a San Cristóbal de Las Casas y a Ocosingo, donde tuvo recepciones masivas. Asimismo, en algunas comunidades de las cañadas se llevaban a cabo pequeños circuitos de peregrinación similares, en los que tanto priistas como zapatistas intercambiaban imágenes religiosas. En diciembre de 1999, en la cañada Margaritas-San Quintín, siete comunidades, más allá de sus diferencias políticas, compartieron una cruz cuyo principal atributo era la bendición que le dio el *j'tatik* Samuel.¹⁰

⁹ Si bien el término que mejor define a una celebración de este tipo es el de procesión —porque la imagen religiosa recorre las distintas localidades y por la ausencia de santuarios establecidos—, aquí es llamada peregrinación, tal como lo hicieron los participantes.

¹⁰ Forma en que llaman al obispo Ruiz en las comunidades de La Selva y Los Altos; significa “nuestro padre” en *tzotzil* y *tzeltal*.

La informante de Ocosingo también mencionó la importancia de que la peregrinación se instaurara en el Año Internacional del Jubileo 2000, que “precisamente buscó la paz y reconciliación entre los pueblos”. Sin embargo, a pesar de estos antecedentes, en amplias zonas de la región fue la primera vez que se llevaba a cabo tal evento, lo que permite hablar de una innovación ritual.

La forma en que la diócesis hizo su propuesta de peregrinación correspondía plenamente con su singular orientación evangélica, que ha buscado delegar a las propias comunidades un amplio margen de decisión y control sobre su organización religiosa.¹¹ La diócesis no se encargó de verificar el desarrollo de las festividades ni definió los rituales que se celebrarían durante la estancia de la virgen en las comunidades sino que se limitó a establecer las rutas de peregrinación¹² y los tiempos de estancia en cada lugar. Asimismo, la diócesis prometió que donde la reconciliación fuera “verdadera y duradera”, la imagen de la virgen permanecería hasta que iniciara nuevamente la peregrinación.

A pesar de que en cada región las comunidades comparten un conjunto de ritos tradicionales, debido a lo novedoso de la festividad la selección o incluso la invención de rituales para recibir a la virgen fueron particulares de cada comunidad, como señaló un sacerdote de la parroquia de Ocosingo. Con esto, la peregrinación no debe entenderse como una imposición, pues a pesar de que fue propuesta desde un ámbito externo a las comunidades —ante la importancia del símbolo de la virgen de Guadalupe y el hecho de que las autoridades religiosas comunitarias se consideran parte de la estructura eclesíástica—, resulta claro que los participantes asumieron la idea y se apropiaron de ella. Es altamente significativo que la peregrinación constituya uno de los últimos actos de la diócesis con la dirección de Samuel Ruiz, pues pretende ser parte del legado de su proyecto para la región: la reconciliación intercomunitaria, a pesar de las enormes diferencias políticas existentes [cfr. Krauze, 1999].

¹¹ Basta recordar que desde 1962 la diócesis creó “escuelas de formación catequística para indígenas” [Krauze, 1999:15] que, como señala el propio Samuel Ruiz [1996:220], para 1993 contaban con más de 7 500 catequistas en la región, número que aseguró su presencia en la inmensa mayoría de comunidades y rancherías de la jurisdicción de la diócesis. Los catequistas se encargan de la lectura y de la transmisión (en su propia lengua) de la palabra de dios y junto al grueso de la comunidad, de la reflexión sobre su significado y posibles enseñanzas para la vida terrenal. Además de éstos, se encuentra la figura de los diáconos (*tuhuncles*) y prediáconos de las propias comunidades, un sacerdocio adaptado a las condiciones de vida indígena, pues pueden oficiar algunos sacramentos en nombre de la Iglesia (eucaristías, bodas y bautizos); les es permitido formar una familia propia y su función es vitalicia [Krauze, *op. cit.*:86]. Esta estructura religiosa, eje en la construcción de la Iglesia Autóctona, ha permitido, como señala Samuel Ruiz, el surgimiento en las comunidades de la conciencia de “ser sujetos de su propio destino” y “ha llegado a formar parte de la tradición” y de la organización social de las comunidades [*ibid.*:225].

¹² Estas rutas fueron definidas con base en las distintas zonas administrativas de la parroquia, de tal forma que las peregrinaciones no corresponden con la distribución geográfica de las cañadas que conforman la región.

LA PEREGRINACIÓN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE

Aquí se describirá y analizará la organización de los preparativos para la visita de la virgen, así como las actividades rituales en la comunidad de La Escalera a partir de las relaciones que establecieron los distintos actores sociales (priistas, zapatistas y la diócesis de San Cristóbal). Asimismo, se enfatizará en la construcción de un sentimiento de nostredad en el que se reconocieron una serie de elementos comunes entre los participantes y se señalará la apropiación diferenciada del símbolo de la virgen por parte de los propios actores.

La peregrinación que fue presenciada para este estudio ocurrió del 30 de abril al 5 de mayo de 2000 y comprendió cuatro localidades. La observación comenzó con el traslado de la virgen desde la comunidad de San Gabriel, con mayoría zapatista, hasta la pequeña ranchería Nuevo Retorno, que a pesar de sus reducidas dimensiones (sólo hay siete familias, zapatistas) cuenta con iglesia y catequista. La virgen permaneció ahí un par de días antes de ser trasladada a la comunidad de La Escalera (donde se llevó a cabo el trabajo de campo) y por último fue presenciada la entrega de la virgen al poblado aldeaño de Altik, de mayoría priista. De acuerdo con la administración de la diócesis, La Escalera fue la última comunidad visitada de la zona San Gabriel, que comprende parte de la cañada vecina de Monte Líbano, mientras que la comunidad de Altik marcó el inicio de la peregrinación a través de una nueva zona administrativa.

Desde noviembre de 1999, cuando la diócesis y las autoridades religiosas de las comunidades acordaron realizar la peregrinación, en La Escalera comenzaron los preparativos para la festividad. En primera instancia, los zapatistas y los priistas de la comunidad decidieron participar conjuntamente, lo cual fue relevante ya que la división política en múltiples ámbitos de la vida comunitaria, incluyendo las celebraciones religiosas y el trabajo colectivo, no fue un obstáculo para abrir este espacio de participación comunitaria en la toma de decisiones respecto a la festividad.

El primer acuerdo común para recibir a la virgen fue la construcción de un nuevo edificio para la iglesia, con el argumento de "tener una iglesia en la que quepamos todos". Para la construcción, iniciada a principios de 2000, todos los hombres de la comunidad participaron por igual en la rotación de labores y en la cooperación económica; esto permite suponer que la minoría priista de la comunidad pudo ser nuevamente incluida en las celebraciones religiosas, al menos mientras no surgieran nuevos factores de polarización entre los grupos políticos. En este sentido, la construcción de la iglesia alude tanto a su edificación material como al intento de reconstrucción de los lazos comunitarios en el ámbito religioso, producto del acercamiento entre zapatistas y priistas en torno a la visita de la virgen. De ahí que el "que

quepamos todos” adquiere un significado doble: como aspecto físico y como metáfora de la tolerancia.

En los días anteriores a la fiesta y durante la celebración, la comunidad definió otros trabajos y cooperaciones para recibir a la guadalupana a partir de ciertos principios de organización comunitaria: la asamblea, la rotación del trabajo colectivo y la distinción de género, edad y categorías de personas. La gente con cargos religiosos coordinó las labores antes y durante el ritual, según sus funciones específicas.¹³ Esta forma de organización es importante porque durante la celebración representó una alternativa válida de relación comunitaria reconocida por todos, la cual se remitió a la costumbre y no dio importancia a las diferencias políticas de los participantes.

Como parte de las actividades previas a la llegada de la virgen, todos los hombres de la comunidad desmontaron el camino que conduce a la rancharía Nuevo Retorno. En ese momento, se le preguntó a un joven zapatista quiénes eran los priistas que estaban trabajando y él respondió: “no importa si somos priistas o zapatistas; todos somos iguales”. Esta respuesta permite hablar del proceso de construcción de una idea de pertenencia en la que resaltan los elementos comunes (la religión católica, la adscripción comunitaria, la realización de las mismas actividades, el ser tzeltales, pobres y campesinos) y evita explicitar los aspectos de diferenciación política [Turner, 1999:42-45].

Asimismo, manifiesta el ideal de unidad planteado por la diócesis. Es significativo que tal expresión haya surgido en el contexto del trabajo colectivo previo a la celebración, pues fue a partir del trabajo conjunto como se generó un clima de concordia que posibilitó la relación entre los miembros de ambos grupos.

Para la recepción de la virgen, los hombres decoraron la iglesia y el centro de la comunidad, recolectaron leña para la cocina comunitaria y construyeron dos techos de lámina (uno en el pórtico de la iglesia para resguardar a los peregrinos y el otro para el tecladista de la comunidad priista de Altik que contrataron). Todos estos trabajos estuvieron bajo la dirección del presidente de la iglesia. Por su parte, las mujeres desempeñaron un papel secundario durante los preparativos de la celebra-

¹³ En la comunidad de La Escalera los cargos religiosos son los siguientes: el presidente de la iglesia, encargado del edificio en su aspecto material; la presidenta de la iglesia, quien cuida las imágenes y el recinto y alimenta el copal durante los rituales (símbolo de purificación); los cuatro principales, hombres de edad avanzada que la gente define como “los que saben la costumbre” y que en general dirigen las ceremonias; los capitanes, encargados de acompañar con banderas las imágenes durante las celebraciones y, junto a sus esposas, preparar los alimentos para las fiestas; finalmente, los catequistas y los prediáconos, descritos anteriormente. Estos cargos representan una estructura paralela a la de los cargos civiles que rigen la vida secular y sólo adquieren relevancia en las celebraciones religiosas. A diferencia de otras regiones, el tener un cargo no es sinónimo de prestigio ni implica costo económico. Debido a que las familias priistas de La Escalera dejaron de participar en la vida comunitaria, en el momento de la peregrinación no ocupaban ningún cargo religioso.

ción; las jóvenes solteras encargadas de la tienda cooperativa femenil y la esposa del principal del *tuhunel* bordaron un par de vestidos para la virgen, sin embargo, el resto de las mujeres no participó en los preparativos.

En asambleas comunitarias se decidieron aspectos relacionados con el comportamiento, la participación y la cooperación económica durante el desarrollo de la fiesta. Así, se establecieron guardias para cuidar la imagen y las ofrendas que la acompañarían a lo largo de su recorrido, con lo cual aseguraron que la virgen “nunca estuviera sola”, pues siempre habría gente “que la acompañaría”. Asimismo, la asamblea estipuló que todos, sin excepción, debían bailar para expresar su alegría a la virgen mientras ésta permaneciera en la comunidad; no se trataba de “encontrar pareja”, los hombres bailarían por una parte y las mujeres por otra, con la amenaza de castigo si así no lo hicieran. Igualmente, “quedó prohibido” burlarse de la forma de bailar de los demás.

Respecto a la organización previa a la llegada de la virgen, conforme el ámbito religioso cobró mayor relevancia, las autoridades civiles les cedieron la coordinación de las actividades; las autoridades religiosas realizaron sus funciones a partir de ciertos principios de organización comunitaria. Esta sustitución de órdenes permitió que la adscripción política no fuera el principio regulador de la participación en la fiesta. La colaboración conjunta de priistas y zapatistas en el trabajo colectivo y en las asambleas permitió el reconocimiento de elementos de identidad compartidos conforme se aproximaba la celebración de la virgen hasta diluir al máximo las diferencias políticas, aunque, como se verá más adelante, sin llegar a desaparecerlas. Este sentimiento de nostredad estuvo presente durante los preparativos y en la celebración ritual y, posiblemente, permaneció después de ésta al menos en el ámbito religioso debido al esfuerzo que representó la construcción de la nueva iglesia.

El 30 de abril de 2000 la gente de La Escalera se encontró por fin con la virgen itinerante en el descanso que la peregrinación hizo en su comunidad, antes de llegar a Nuevo Retorno. Durante la estancia en La Escalera (del 2 al 5 de mayo) se realizaron un conjunto de actividades rituales donde la virgen siempre fue el foco de atención. La mayoría de los ritos se presentaron de forma alternada en el transcurso de la festividad, aunque otros fueron momentos muy particulares y no se repitieron. En este artículo se describirán los distintos rituales sin seguir un orden cronológico.

La ceremonia de “entrega de la Virgen” cambió muy poco de una comunidad a otra en las distintas ocasiones en que se presenció. Las comunidades de La Escalera y Nuevo Retorno esperaron ansiosas alrededor del arco de palmas y flores a la gente de San Gabriel para recibir a la virgen. La peregrinación fue recibida con vítores a la guadalupana y a la Iglesia católica, además, hubo “vivas” para Samuel Ruiz, Raúl Vera, el papa, la parroquia de Ocosingo, la virgen de Guadalupe y “Juan Die-

guito". Una voz exclamaba: "¿Qué somos?" y el resto respondía: "Milicia de Cristo". Al llegar al arco, las autoridades de las tres comunidades se saludaron ritualmente: los capitanes juntaron en lo alto las puntas de sus banderas, mientras los principales entablaron un diálogo. Ese momento enfatizó las jerarquías dentro del ritual, por medio de las alabanzas se reconoció la superioridad del orden divino y de la diócesis de San Cristóbal, frente a los milicianos de Cristo situados en un mismo plano. De igual manera se hizo presente la autoridad de los cargos religiosos que mantenían el orden de las ceremonias al distinguirse del resto de los fieles.

Los que cargaban a la virgen la colocaron debajo del arco de palma y la gente se agrupó alrededor de éste. Entonces, los participante se arrodillaron y escucharon las oraciones en tzeltal que hicieron los prediáconos de La Escalera y de San Gabriel para agradecer la visita de la virgen. Inmediatamente después, los músicos de la iglesia de cada comunidad interpretaron, por turnos, canciones religiosas, tanto en tzeltal como en español. Poco a poco y sin excepción, todos los presentes, incluidos ancianos y niños, comenzaron a bailar entre vítores, cohetes y copal. Al terminar el baile, algunas personas hicieron una fila para tocar la imagen. En ese momento la catarsis se desbordó, pues varios comenzaron a llorar. Cuando la virgen cruzó el arco, la celebración fue responsabilidad de los de La Escalera y Nuevo Retorno y a partir de ese momento la gente de San Gabriel participó como visitante.

Durante la peregrinación, el arco marcó la entrega de la virgen entre las distintas comunidades; asimismo, representó el umbral entre el interior y el exterior de cada comunidad, como se pudo interpretar a partir de la procesión en La Escalera, la cual se llevó a cabo el último día de estancia de la virgen en la comunidad. Ahí, cuatro arcos de palma representaron los puntos cardinales y en cada uno de éstos la peregrinación hizo una oración en tzeltal para la reconciliación entre las comunidades, con la intención, según informó el prediácono, de "extender el mensaje de reconciliación a todo el mundo". El arco, como umbral, fue un vínculo de la comunidad con el exterior.

El símbolo del arco fue recurrente en el transcurso de la peregrinación, pues acompañó a la virgen en todos los lugares en que fue colocada: el ojo de agua, los cuatro puntos cardinales, el interior de la iglesia, la entrada y el centro de la comunidad. Así, el arco definió el espacio sagrado en torno al cual se realizaron las actividades rituales y, por lo tanto, fue un espacio abierto a la participación colectiva, no de una comunidad específica sino de la comunidad de los peregrinos.

Otro elemento ritual constante fue el baile ofrecido a la virgen, acompañando tanto por canciones religiosas que interpretaron los músicos de la iglesia de cada comunidad (con guitarras, violines y acordeón), como por cumbias que se escuchan en la radio local, interpretadas por el tecladista de Altik. Durante el baile las autoridades religiosas se diluyeron con el resto de los fieles y desaparecieron las diferen-

cias de edad y la pertenencia a una comunidad particular, no así la identidad de género, que fue el principio organizador, pues los hombres bailaron en un lado y las mujeres en otro.

El orden de la peregrinación estuvo definido con base en las jerarquías del sistema de cargos religiosos y mediante el principio de división por sexo y edad, como pudo apreciarse en la descripción del trayecto de La Escalera hacia Nuevo Retorno. Debido a las condiciones del ascenso a la ranchería, los hombres de aquellas dos comunidades que se ofrecieron para llevar a la virgen utilizaron un mecacapal. La peregrinación, compuesta por gente de las dos comunidades y por los visitantes de San Gabriel, reunió aproximadamente a 600 peregrinos integrados en un sólo cuerpo ordenado: al frente iban las autoridades religiosas de cada comunidad junto con los músicos, quienes llevaban tambores y flauta para marcar el ritmo de la marcha; luego seguían los hombres que se turnaron para cargar a la imagen; después, el resto de los fieles —separados hombres y mujeres—, entre los que estaban el cohetero, los encargados de filmar la celebración y los niños, cuyas alabanzas se escuchaban desde lejos.

Durante el trayecto se cruzaron un par de rancherías priistas, que por no tener iglesia no recibieron a la virgen; sin embargo, sus habitantes se incorporaron a la peregrinación y ocuparon el lugar que les correspondía. Cuando se les preguntó a los participantes cómo habían establecido el orden de ésta, señalaron que lo habían hecho porque así era la costumbre. Una peregrinación de este tipo, en la cual las comunidades comparten una imagen, era completamente nueva para la zona. En el ámbito local las comunidades siempre había realizado procesiones internas con un ordenamiento similar. Esto explica que cada participante supiera de antemano el lugar que le correspondía en la misma, como autoridades, músicos o fieles.

La participación generalizada de priistas y zapatistas significó la distensión del orden político y se reconoció así una relativa igualdad entre los peregrinos mediante la realización conjunta de actividades y su devoción compartida. De esta manera, la organización durante la festividad, propia del ámbito ritual, representó un principio estructural reconocido por todos, preexistente a la división política, en el que se apeló a las tradiciones que los identifican como tzeltales. Esta organización se transformó en un modelo de interacción distinto al orden secular de las comunidades (de ahí la sustitución de las autoridades del municipio autónomo por las autoridades religiosas). Aparentemente, mediante el rito se pretendió inculcar a los peregrinos que las diferencias que los separan no son relevantes, pues a final de cuentas “para la virgen todos somos iguales”.¹⁴

La figura de los principales, definidos como “los que saben la costumbre”, repre-

¹⁴ Tal como lo señalaron distintos participantes en la peregrinación, entre ellos el prediácono de la comunidad.

sentó la tradición comunitaria. Esta autoridad desempeñó un papel fundamental en la realización de las actividades rituales, ya que se encargó del cambio y lavado de las ropas de la imagen, lo que efectivamente forma parte de la tradición tzeltal [Basauri, 1998:108-111]. La esposa del principal del *tuhumel* y la del prediácono cambiaron la ropa a la virgen. Con gran cuidado, envueltas en el humo del copal que purificaba las prendas, seguían las instrucciones de los principales. El vestido blanco que le pusieron en Nuevo Retorno lo depositaron con el resto de sus ofrendas y le colocaron uno de los vestidos que le bordaron las mujeres de la cooperativa femenil. Según los habitantes, durante la estancia de la guadalupana en San Gabriel una mujer soñó que la virgen le pedía que “ya no la vistieran de blanco, pues quería ser igual que las mujeres de las comunidades”. El sueño fue interpretado como un mensaje y las mujeres de La Escalera le bordaron un par de vestidos de gran colorido, adornados con listones. Esta acción representa tanto la apropiación del símbolo de la Virgen —mediante lo cual la gente se identificó aún más con ella—, como la posibilidad de creación simbólica dentro del contexto de invención ritual. Es decir, durante la peregrinación no sólo se construyó el sentido del ritual —la reconciliación— sino también los atributos del símbolo de la virgen de Guadalupe que movilizaron la identidad.

La estancia de la virgen en la comunidad de La Escalera coincidió con la celebración de la Santa Cruz (3 de mayo), una ceremonia de gran importancia en el calendario ritual de las comunidades tzeltales, pues además de marcar el inicio de la siembra del maíz, se agradece a la “Santa Madre Tierra” los bienes otorgados y se celebra el cambio de capitanes. Representa una ceremonia particular de cada comunidad que tradicionalmente ocurre en los ojos de agua, donde se encuentran las cruces en las que depositan ofrendas, rezan y piden buenas cosechas.

En esa ocasión, la virgen fue trasladada al ojo de agua, donde la colocaron en un arco de palma. Entonces, se celebró la ceremonia del lavado de sus ropas, realizada por la esposa del principal del *tuhumel*, bajo la figura de su esposo. Primero remojó las ropas en una amplia cubeta, cuya agua fue apartada; después lavó las prendas en una batea y luego las puso a secar en el tendedero que los principales instalaron. Por su parte, el grupo de mujeres solteras se encargó de sahumar las prendas con copal. Mientras las ropas se secaban, éstas fueron resguardadas por las banderas que los capitanes colocaron junto al tendedero. Posteriormente, el presidente de la iglesia dio de beber a los presentes el agua que apartaron cuando remojaron las prendas y todos por igual la bebieron con gran alivio. El foco de atención se trasladó entonces hacia la cruz del lugar, frente a la cual los principales cavaron un agujero. Ahí, el principal del *tuhumel* dijo la oración en tzeltal y al concluir se arrodilló junto con otro principal. En voz baja le “hablaron a la cruz” y “le dieron de comer a la tierra”, con gran parsimonia fueron depositando en el agujero cada una de las

ofrendas que llevaron para la Santa Madre Tierra: caldo de gallina, tortillas, pollo, pozol (bebida de maíz), coca cola, galletas marías y cigarros. Posteriormente, cubrieron el agujero y con todos los presentes besaron la tierra. Para concluir, el prediácono hizo una oración en la que pidió que no faltara el agua y que hubiera una buena cosecha en las comunidades de la zona.

De esta manera, durante la celebración de la Santa Cruz se incorporaron tanto el símbolo de la virgen como los visitantes de otras comunidades, cuya importancia radica en que esta ceremonia es propia de cada comunidad. Por otra parte, la fiesta del 3 de mayo tiene un sentido claramente agrícola y en el contexto de la peregrinación permitió que los participantes enfatizaran dos elementos que los identifican: su ser campesino y su vínculo con la tierra, a partir de los cuales los hombres establecen una relación recíproca con ésta, al devolverle los alimentos y reconocerle un carácter sagrado.

De hecho, antes de iniciar la ceremonia llegaron nuevos visitantes a La Escalera, provenientes de Monte Líbano, la cañada vecina de la comunidad zapatista Poblado Nuevo. Señalaron que venían a “despedirse de la virgen”, pues terminaba su recorrido por la zona administrativa de San Gabriel. La gente de La Escalera fue a la carretera para recibir a los visitantes y las autoridades religiosas les dieron la bienvenida mediante el saludo ritual; a su vez, las mujeres formaron una valla que guió a los peregrinos al centro de la comunidad. Cuando la gente de Poblado Nuevo llegó frente a la iglesia, hicieron la vuelta de caracol (caminar en círculo) un par de ocasiones, marcando así su entrada al tiempo y espacio ritual; después colocaron flores y velas en los pies de la virgen y sus principales hicieron una oración, después de la cual todos bailaron. La relación de las comunidades establecida en torno a la propia organización de la diócesis evidencia el grado de influencia que ha tenido la institución, así, la distribución de sus zonas administrativas ha adquirido un sentido de pertenencia para sus feligreses, ya que éstos se piensan como parte de una estructura mayor e incluidos en un territorio.¹⁵

El último día en que estuvo la virgen en la comunidad de La Escalera, los cuatro prediáconos presentes (de La Escalera, San Gabriel, Nuevo Poblado y Altik) oficiaron una misa para despedirla. Cada uno de ellos ratificó en tzeltal su compromiso de buscar la reconciliación “entre las comunidades hermanas” y agradeció la visita de la virgen. Al concluir la misa, todos los presentes comulgaron. Ese día llegó la

¹⁵ Al retomar lo que Benedict Anderson denomina las “comunidades imaginarias” [1993:22-25], se deduce que en la relación entre las comunidades y la diócesis se cumplen algunos elementos que caracterizan a este modelo, como la adscripción territorial, el sentido de pertenencia y una pretendida soberanía, pues, durante la peregrinación, la diócesis buscó que ninguno de los grupos políticos presentes en la región estuviera por encima de su organización. Sin embargo, no se cuenta con los datos suficientes para saber hasta dónde la presencia de la diócesis ha generado una identidad en el ámbito regional.

madre religiosa de la parroquia de Ocosingo para ver el desarrollo de la peregrinación, pues la diócesis prometió que la imagen de la virgen permanecería en aquella comunidad donde hubiera una verdadera reconciliación. Es importante señalar que sólo en esta ceremonia los ministros de la diócesis estuvieron presentes, aunque como observadores, sin asumir alguna autoridad. De acuerdo con el proyecto evangelizador de la diócesis para la construcción de una iglesia autóctona, la independencia de las comunidades en la celebración ritual fue muy marcada.

Por otra parte, como se ha señalado, el objetivo explícito de la peregrinación fue la reconciliación de las comunidades mediante el reconocimiento de la identidad compartida en torno al culto a la virgen de Guadalupe y la desaparición, al menos durante el ritual, de la adscripción política de los participantes. No obstante, algunos habitantes tuvieron sueños que expresaron la participación de los actores en el ritual desde una determinada posición social, a partir de la cual interpretan los símbolos [Turner, 1999:29 y ss]. Los tzeltales interpretan los sueños como mensajes divinos, en ocasiones relacionados con las decisiones importantes. Algunas personas manifestaron al resto de los peregrinos haber soñado con la virgen, con lo que se interpretó que ella “se había dado a soñar” o que “había pedido” algo. Este tipo de mensajes incluyeron tanto la petición de vestidos y flores, como ocurrió entre las mujeres de las comunidades, así como aquél que tuvieron las dos mayores autoridades del municipio autónomo: la virgen “les pidió que continuaran en la lucha, pues era lo que dios esperaba de ellos”. Tal revelación fue difundida ampliamente entre los peregrinos.

De esta manera, con base en Turner, se puede apreciar que la interpretación de los símbolos rituales se realiza a partir de su posición estructural en la organización social.¹⁶ Asimismo, a pesar de la recreación de la identidad compartida, llevada a cabo durante la peregrinación, los elementos de diferenciación política no desaparecieron del todo ni siquiera durante el ritual. Tal vez esto se deba a que el mecanismo necesario para resaltar la identidad común, mediante ciertos principios estructurales de las comunidades y de símbolos compartidos, representó el ocultamiento de otros principios de organización igualmente válidos.

En la madrugada, la gente continuaba bailando y un rumor animó el ambiente, pues un grupo de personas aseguró haber visto una paloma blanca volar y dar tres vueltas por el centro, lo que fue interpretado como el espíritu de la virgen que llegó a la comunidad para agradecer la celebración.

¹⁶ Tarea pendiente para un trabajo posterior es interpretar cómo se apropiaron del símbolo los priistas de la comunidad o de otras comunidades.

EPÍLOGO

Durante la peregrinación disminuyeron en buena medida el conflicto y las diferencias políticas entre los habitantes de las comunidades (que se ha vuelto el eje en la interacción comunitaria), sustituyendo la clasificación habitual de priistas y zapatistas por la construcción de un sentimiento de nostredad sustentado en la interpretación de un conjunto de elementos identitarios en torno al símbolo de la virgen de Guadalupe, en la celebración compartida y en la exaltación a la organización tradicional. No obstante, durante la festividad los grupos políticos no desaparecieron del todo, pues también a partir de su pertenencia política, en tanto principio de organización legítimo para los participantes, los sujetos participaron en la celebración.

La peregrinación de la virgen representa la búsqueda por parte de la diócesis y las propias comunidades de la resolución de los conflictos locales. La celebración pretende extrapolar el sentimiento de pertenencia construido en las relaciones cotidianas, generando un sentido de acción en el que destaquen los vínculos que los identifican, por encima de las diferencias que los separan. Es decir, que ante el conflicto se reconozca primordialmente la pertenencia religiosa, étnica y de clase y no la pertenencia política. Sin duda, la solución del conflicto es de gran complejidad porque involucra al Estado, a la sociedad civil y, primordialmente, a los actores priistas y zapatistas locales; sin embargo, la importancia de esta celebración radica en que constituye un intento regional de las propias comunidades de resarcir sus relaciones más próximas ante la división y el conflicto político que se han vuelto parte de su cotidianidad.

BIBLIOGRAFÍA

Basauri, Carlos

1998 *Tojolabales, tzeltales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística* México, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, colección Facsímil, reedición de 1931.

Benedict, Anderson

1993 *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.

Giménez, Gilberto (coord.)

1993 *Formas subjetivas de la Cultura*, México, UNAM.

1996 *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Hobsbawm, Eric

1988 "La invención de tradiciones", en *Historias, revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*, México, num. 19, octubre-marzo, pp. 3-15.

Krauze, Enrique

1999 "El profeta de los indios", en *Letras Libres*, México, año 1, núm. 1, enero, pp. 12-18, 86-95.

Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascencio Franco

1996 *Lacandonia al filo del agua*, México, CIESAS, CIHMECH, UNAM, FCE.

Melucci, Alberto

s/f *L'invenzione del presente movimenti, identità, bisogni individuali*, Italia, Boloña II, traducción y mecanografiado de Mónica Mansour.

Ruíz García, Samuel

1996 "El protestantismo en Chiapas: una experiencia pastoral", en Giménez, Gilberto (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.

Shadow D., Robert y María J. Rodríguez Valdez

1994 "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Garma Navarro, Carlos y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM-I.

Swartz J., Marc; Victor W. Turner y Arthur Tuden

1994 "Antropología política: una introducción", en *Alteridades*, México, UAM, año 4, núm. 8, traducción de Cecilia García Robles y Guadalupe Gonzalez Aragón.

Turner, Victor

1980 *El proceso ritual*, España, Taurus.

1999 *La Selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo XXI.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz

1995 *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM.