



UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN Y POLÍTICA

**MEMORIA COLECTIVA Y RELATO AUDIOVISUAL. CONFLICTO RELIGIOSO Y
EXPULSIONES EN LOS ALTOS DE CHIAPAS (1970-2001)**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN COMUNICACIÓN Y POLÍTICA

PRESENTA

LIC. DELMAR ULISES MÉNDEZ GÓMEZ

DIRECTOR DE TESIS: **DR. JERÓNIMO REPOLL**

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE 2016

Agradecimientos

Quiero agradecer al cuerpo académico de la maestría en Comunicación y Política: Eduardo Andión, Raymundo Mier, Silvia Gutiérrez, Margarita Reyna, Lourdes Berruecos, Yissel Arce, Silvia Tabachnik y Margarita Zires quienes, por medio de sus seminarios, me permitieron reflexionar no sólo mi tema de estudio, sino mi condición en la sociedad de la que soy parte.

A mis maestros de la línea *Discurso y medios*: Silvia Gutiérrez, Lourdes Berruecos y Jerónimo Repoll, quienes me acompañaron durante el proceso de redacción de la tesis. Agradezco la paciencia, las atenciones, los comentarios y consejos que me dieron y permitieron culminar el trabajo.

Agradezco a mis lectores y sinodales la Dra. Guiomar Rovira y el Mtro. Alfonso Díaz por compartirme sus observaciones y comentarios, los cuales me permitieron obtener esta tesis.

Al Dr. Jerónimo Repoll por ser un gran director de tesis y consejero en los tiempos de crisis. Gracias por confiar y creer en mí en cada uno de los varios proyectos que trabajamos juntos hasta sacar adelante éste que nos pertenece. Quedo infinitamente agradecido contigo.

A mi familia y amigos de la vida, a quienes les pido una sincera disculpa por el tiempo irrecuperable, los momentos que me ausenté debido al posgrado y a mi compromiso con la tesis. Agradezco a mi compañera, quien en el último tramo de la maestría llegó para impulsarme y mostrarme otros sabores de la vida, gracias Raysa.

A cada una de las familias que confiaron en mi y en el proyecto. Agradezco infinitamente las tardes y noches que me invitaron a escuchar sus recuerdos y a viajar juntos al pasado. El trabajo, más que mío, es por y para ustedes, infinitas gracias.

Finalmente, agradezco a la vida misma por permitirme coincidir con mis amigos del posgrado, con los maestros y maestras que nos acompañaron durante los dos años maravillosos de la maestría. Hoy puedo decir que, en este momento en que termino la tesis, esto es lo que soy gracias a cada uno y una de ustedes. Ahora me componen, me habitan.

Ich'a sp'atobil a wo'tanik.

En memoria de la bisabuela que amamos: Venancia.

Buen viaje meme', ya habrá tiempo de reencuentro.

ÍNDICE

A modo de advertencia	8
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I. ANTECEDENTES DE LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS EN CHIAPAS	23
1.1 Sincretismo religioso y rezeliones de los pueblos originarios de Chiapas	24
1.2 El protestantismo en Chiapas	26
1.3 Periodos del conflicto religioso. El caso de San Juan Chamula, Chiapas	30
1.4 Estado de la cuestión	40
1.5 A modo de cierre del primer capítulo	46
CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO	48
2.1 Marco teórico	49
2.1.1 Memoria colectiva	49
2.1.2 Los marcos sociales de la memoria	52
2.1.3 El acto de hacer memoria	55
2.1.4 La memoria y el olvido	59
2.1.5 Los audiovisuales y la memoria	62
2.2 Marco metodológico	67
2.2.1 Selección de los audiovisuales y <i>découpage</i>	68
2.2.1.1 <i>Chamula. Tierra de sangre</i> (del Toro, 1997)	72
2.2.1.2 <i>Manuel San Juan. El hijo predilecto de San Juan Chamula</i> (Alonso, 2010)	74
2.2.1.3 <i>Asesinato en Ic'alumtic</i> (CEDECH, 1994)	76
2.2.2 Los relatos de vida	78
2.2.2.1 Selección de informantes	79
2.2.2.2 Sistematización de la información	83
2.2.2.3 Clasificación de los relatos de vida	83
2.2.2.4 Campos temáticos: <i>acontecimientos y actores</i>	86

CAPÍTULO III. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA

DEL PRIMER PERIODO DEL CONFLICTO RELIGIOSO (1970-1986)	90
3.1 Memoria de la conversión religiosa	91
3.1.1 La desconfianza en los curanderos y santos	92
3.1.2 La creencia en la palabra de Dios y el papel de los pastores	95
3.1.3 Las casas de oración y la reunión de las familias evangélicas	101
3.1.4 Las experiencias oníricas: <i>¡Dios me sanó por eso creí en la religión!</i>	102
3.2 Memoria de las expulsiones	104
3.2.1 La noche del encarcelamiento y el exilio	105
3.2.2 <i>¡Me soltaron y mejor me vine!</i> El exilio “voluntario”	108
3.2.3 Morir, revivir y sentir el exilio en el recuerdo de otros	111
3.2.4 Memoria del despojo de bienes	113
3.2.5 <i>¡La noche que fuimos por los borregos!</i>	
El intento de recuperación de las pertenencias	114
3.3. Memoria del desplazamiento	117
3.3.1 Memoria del refugio y del trabajo en la ciudad	121
3.4. Memoria de la lucha por la libertad religiosa y el retorno	126
3.4.1 El asesinato del pastor Miguel Gómez Hernández	127
3.5 <i>¡Ya no pienso volver!</i>	
Memoria del asentamiento permanente en la ciudad	133
3.5.1 La recuperación de las pertenencias	135
3.6 Los medios de transmisión de la memoria	140

CAPÍTULO IV. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA

DEL SEGUNDO PERIODO DEL CONFLICTO RELIGIOSO (1987-2001)

4.1 Memoria de la conversión religiosa	143
4.1.1 La sanación por medio de la palabra de Dios	143
4.1.2 <i>¡Yo no escucho la palabra de Dios hasta que mataron a mi esposo!</i>	
La conversión como interpelación “al costumbre”	147

4.2 Memoria de las expulsiones	151
4.2.1 El exilio “voluntario”	152
4.2.2 El exilio violento	154
4.3 Memoria del desplazamiento y los lugares de refugio	155
4.3.1 <i>¡Mejor nos vamos... porque dicen que somos evangélicos!</i>	
La trayectoria hacia la ciudad de San Cristóbal de Las Casas	160
4.3.2 El intento de recuperación de las pertenencias	162
4.3.3 El asesinato de personas acusadas de evangélicos	163
4.4 Memoria de la lucha por la libertad religiosa y de los enfrentamientos	166
4.5 Memoria del retorno	172
4.5.1 Los enfrentamientos derivados del retorno	175
4.5.2 El asentamiento permanente en la ciudad	182
4.5.3 <i>¡Tomen su arma para que peguen!</i>	
Los evangélicos y el uso de las armas de fuego	183
4.5.4 <i>¡Por la sangre es que hay iglesias!</i>	
La libertad de culto y la construcción de iglesias en los parajes	187
4.6 El recuerdo y el olvido. Los medios de transmisión de la memoria	192
4.7 El relato audiovisual y la memoria colectiva	193

A MODO DE CONCLUSIÓN

• Continuidades y cambios en la memoria del conflicto religioso	196
• Los marcos de la memoria familiar	205
• Los audiovisuales ¿memoria o archivo?	211

EPÍLOGO

• El exilio religioso es parte del pasado... y del presente.	216
El tercer periodo del conflicto religioso (2002-2016)	

BIBLIOGRAFÍA	221
---------------------	-----

ANEXOS

Fotografía 1. Marcha en memoria del pastor Vicente Méndez	228
---	-----

Fotografía 2. Marcha fúnebre en memoria del pastor Vicente Méndez	229
Fotografía 3. Carta redactada por el CEDECH para el EZLN	230
Fotografía 4. Nota de la respuesta del EZLN publicada en el diario “El Tiempo”	231
Fotografía 5. Nota sobre el asesinato del señor Agustín Pérez López Segundo	232
Fotografía 6. Foto del señor Agustín Pérez López Segundo	233
Fotografía 7. Foto del enfrentamiento entre evangélicos y católicos tradicionales	234
Fotografía 8. Sala prestada por el señor Juan Pérez para la oración	235
Fotografía 9. Bodega del señor Juan Pérez donde se reunían los evangélicos	235
Fotografía 10. La primera iglesia evangélica construida en San Juan Chamula	236
Fotografía 11. Retrato del señor Salvador Pérez	226
Disco. Transcripción de los relatos de vida y fuentes periodística	

A modo de advertencia

La decisión de realizar el presente trabajo como tesis de maestría no se dio de manera gratuita o espontánea, fueron varios los hechos que me encaminaron a tomar la decisión. En primer lugar, al ingresar al posgrado en Comunicación y Política había presentado como proyecto el tema del cine documental de los pueblos originarios de Chiapas, en el que buscaba reflexionar sobre la “auto-representación” y lo político de sus prácticas audiovisuales.

Durante el avance del proyecto, la comunidad con la que contemplaba desarrollar el estudio me negó la oportunidad de trabajar con ella debido a ciertos conflictos internos que sufría, situación que me llevó a buscar otro caso de estudio. Al principio traté de seguir por la misma línea temática, sin embargo, la otra comunidad que había contemplado también cruzaba por problemas internos, y no iba a permitirme desarrollar la investigación como la esperaba.

Después de indagar sobre mis intereses y de buscar algún nuevo objeto de estudio, asumí la decisión de hacer a un lado mi objetivo inicial, para abordar el tema de la memoria colectiva y de los audiovisuales como posibilidades de memoria. Fue así que recuperé el caso del conflicto religioso y las expulsiones de evangélicos originadas en Los Altos de Chiapas, tema que me parecía importante abordar desde el enfoque que visualizaba.

Al plantear el nuevo proyecto, también tuve varios problemas porque partía de presupuestos que fueron refutados al ir a campo y enfrentarme con una fracción de la comunidad evangélica expulsada. Al principio, mi objetivo era retomar dos videos documentales que refieren al conflicto religioso, para exhibirlos en algunas colonias de la zona norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, habitadas en su mayoría por familias expulsadas de varias comunidades por diferencias religiosas, con la idea de generar un diálogo después de la exhibición y reconstruir la memoria colectiva a partir de lo visto.

El planteamiento no resultaba malo, el problema fue que al desarrollar las proyecciones, las familias que asistieron no quisieron hablar de su pasado, guardaron silencio y, por lo tanto, el proyecto no fructificó. La experiencia de llevar los videos

documentales a las colonias fue buena para darme cuenta de la manera en que las familias disfrutaban ver cine de manera colectiva (ya tendré el tiempo para escribir sobre eso).

Después del primer encuentro con las familias exiliadas y de no obtener el resultado esperado tras la exhibición de los videos documentales, tomé otra decisión que me llevó a adecuar el marco teórico y metodológico y me condujo a la construcción de un objeto de estudio completamente distinto. Decidí recuperar los relatos de vida de familias que localicé de la investigación con ayuda de los pastores Esdras Alonso y Abdías Tovilla, quienes me dieron información para encontrarlas.

La integración de los audiovisuales al nuevo proyecto tomó otro sentido distinto al que le adjudicaba al principio, no tanto como detonador de la memoria, sino como textos que ofrecen otras posibilidades de reconstrucción de la misma, y que al contrastarlos con los relatos de vida de las familias expulsadas, podía dar cuenta de los matices y las formas de recordar el pasado. Esta decisión fue la última que tomé para encaminar el estudio.

Las imprecisiones y las decisiones de las comunidades con las que contemplaba trabajar, y al final no pude, me condujeron a realizar este trabajo. Una cosa me llevó a otra. A veces me pregunto si todo lo anterior tenía que darse, si eran necesarias las crisis e incertidumbres que atravesé para poder escribir esta tesis.

Al final, pienso que retomar el tema del conflicto religioso y las expulsiones, que ya mucho se ha estudiado, fue importante y necesario sobre todo por el enfoque que le di, por medio de la reconstrucción del pasado a partir de los audiovisuales y las voces de familias expulsadas que no tuvieron en su momento el espacio ni el lugar para enunciarse, demandar, interpelar y exigir.

Considero que este trabajo colectivo adquiere el sentido de expresión y visibilización de las experiencias y vivencias de las familias. Ahora el reto es tratar de impulsar el escrito como una posibilidad de memoria, interactuar con él, para no correr con la misma suerte que una mayoría, si no es que todos, de volverse un documento de archivo que se desgasta en algún baúl o en algún librero, que se vuelve mudo y huérfano como afirma Ricoeur.

INTRODUCCIÓN

Anteriormente a la llegada de los españoles al territorio que hoy conocemos con el nombre de América Latina, éste era habitado por varias civilizaciones que creían en sus propios dioses, a quienes se les edificaban pirámides, templos sagrados, murales y monumentos. Con la conquista ibérica iniciada en el siglo XVI, dichas manifestaciones y seres sagrados fueron sustituidos por las creencias de la Iglesia católica romana que configuró a América Latina en una tierra de “neocristianidad católica”. Durante cuatro siglos y medio la Iglesia católica romana fue la hegemónica (Bastian, 1997).

A principios de la década de los cincuenta del siglo XX, decenas de nuevos movimientos religiosos arribaron en una mayoría de los países de América Latina, quienes ganaron poco a poco y de manera creciente “un espacio hasta entonces monopolio absoluto de la Iglesia católica romana” (Bastian, 1997: 9-10), pero con la irrupción de diferentes acontecimientos como las independencias, el surgimiento de los Estados-naciones, la separación entre la iglesia y el Estado, y la progresiva libertad de cultos, ponía en riesgo su monopolio.

Estos cambios dieron paso a una modernidad religiosa en América Latina que se expresó con la llegada de diferentes grupos no católicos romanos que provocaron una serie de cambios locales e internacionales. La evangelización “entre un norte protestante y un sur católico [...] configuró un cierto tipo de modernidad económica, política y religiosa” (Bastian, 1997: 30). En menos de 20 años se dio un movimiento general de pluralización de las creencias y de las organizaciones religiosas en toda América Latina y el Caribe¹.

Se ha planteado que el éxito de los nuevos movimientos religiosos se debe, en primer lugar, “a la posibilidad que han ofrecido a los sectores marginales de la población de reestructurarse. El segundo lugar, a la oportunidad que frecen a los sectores subalternos de

¹ En la década de los sesenta los países con mayor número de protestantes en relación con la población nacional por países en América Latina eran: Brasil 7.8%, Chile 10.8%, Nicaragua 4.5%, Panamá 7.6% y Puerto Rico 6.9%. Y durante los ochenta creció el número de protestantes en países como Belice 25.8%, Guatemala 20.4 % y Jamaica 38.6% (Bastian, 1997).

asumir un liderazgo que les niega la sociedad global, ofrecen al subalterno la posibilidad de transformarse en actor social” (Bastian, 1997: 208-210).

Además, las nuevas religiones han permitido combatir a la autoridad tradicional de los caciques que han distorsionado el sentido de la fiesta católica popular para sus fines propios. Se plantea que “la diferenciación religiosa es una expresión de los conflictos sociales y un medio de romper el principal instrumento de coerción intraétnico, la fiesta político-religiosa, en una región donde, desde la Colonia, se estructuró una sociedad racista, de castas” (Bastian, 1997: 103).

Este agenciamiento que, de acuerdo a Bastián, producen los nuevos movimientos religiosos no católicos romanos ha generado en diferentes sectores de la sociedad, sobre todo en las áreas rurales y en los pueblos originarios, variadas tensiones y enfrentamientos que han culminado con la persecución y el exilio de cientos de familias, el despojo de sus tierras y pertenencias, la masacre y la desaparición de creyentes, que se han llevado a cabo no por la defensa del credo sino por los intereses económicos y políticos. En este contexto, como apunta Bastian (1997: 115) “la diferenciación religiosa no es ante todo una guerra religiosa sino política”.

Con lo anterior, ubicamos nuestro estudio en el sureste de la República de México – que no está de más decir que es el país más secularizado de toda América Latina– donde se localiza la experiencia más viva y emblemática de diversidad religiosa: Chiapas. Lugar en donde, a lo largo de su historia, se han librado diversas guerras y batallas desde la colonia hasta la actualidad; estado donde viven mestizos, ladinos e indígenas, quienes han configurado una compleja y profunda diversidad cultura, social, política y religiosa.

En la historia reciente de Chiapas se han gestado y expresado diferentes movimientos subalternos, organizados por mujeres y hombres campesinos, obreros, indígenas, entre otros, quienes se han manifestado en defensa de la tierra y el territorio, de sus derechos humanos, por la exigencia de servicios básicos de educación, salud y alimentación, por mencionar algunos. Uno de los movimiento más emblemáticos refiere a la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994, ejército constituido por hombres y mujeres de pueblos originarios, quienes se revelaron contra el olvido, la pobreza, la marginación, la exclusión y la negación de su existencia por parte del Estado.

El EZLN ha sido uno de los movimientos más importantes que se ha dado no sólo en Chiapas, sino en el mundo, el cual devolvió la mirada y la atención nacional e internacional sobre los graves problemas sociales que han afectado durante siglos a los pueblos originarios de Chiapas (tseltales, tsotsiles, ch'oles, tojolabales, mames, mochos, chujes, kakchiqueles, q'anjobales, lacandones, tekos y zoques), que a pesar de ser un estado con una gran riqueza cultural, se nota, todavía, un profundo rezago y una marginalidad por los siglos de abandono y de extractivismo.

Por otra parte, también se han generado diferentes movimientos a causa de las tensiones y disputas entre pueblos que han dejado cientos de heridos, muertos y desaparecidos, que han provocado el éxodo de comunidades enteras, principalmente por diferencias políticas, económicas y religiosas. Una de éstas corresponde a los enfrentamientos por cuestiones religiosas que, sin pretender ser fundacionalistas, comenzaron a darse con mayor intensidad en los inicios de la colonia, cuando representantes de la Iglesia Católica iniciaron su proceso de evangelización como una estrategia de exterminio de las religiosidades de las civilizaciones prehispánicas, proceso que comenzó desde el siglo XVI y que persiste en nuestro presente, el cual les ha permitido ser la religión hegemónica en la tierra que hoy lleva el nombre de México (Florescano, 1999; García 2008). En el proceso de evangelización los pueblos interpelaron y reaccionaron ante la imposición del dogma, el cual tomaron y al mismo tiempo integraron sus propias ritualidades y creencias, que dio como resultado lo que varios nombran como “la región católica tradicional”.

Con la llegada de las Iglesias cristianas evangélicas en los albores del siglo XX se inició una nueva reconfiguración y redistribución de las creencias religiosas en distintos puntos de México y Chiapas. En las primeras cinco décadas del siglo pasado, hubo varias misiones evangélicas que llegaron a los pueblos para invitarlos a aceptar el credo protestante. Fue hasta la década de los sesenta cuando los misioneros comenzaron su labor con mayor incidencia, acto que generó diferentes tensiones entre las comunidades de

familias evangélicas con las que se consideraban católicas tradicionales² o “de costumbre”, como suelen nombrarla en las comunidades de Los Altos de Chiapas.

Varios municipios se opusieron a la llegada del protestantismo porque consideraban que transgredían las creencias y el orden social del pueblo. Las disputas provocaron que las familias evangélicas fueran exiliadas y desplazadas de sus comunidades de origen. San Juan Chamula fue el municipio más ortodoxo en relación con sus creencias, por lo que al ver amenazado su sistema religioso-político decidió desterrar a los miembros de su comunidad.

Fue durante la década de los setenta que los desplazamientos forzados y “voluntarios” de evangélicos se dieron de manera masiva, acontecimiento que hasta la actualidad sigue vigente. Hay una realidad religiosa compleja y diversa que se ha configurado por las diferentes disputas que se han librado en el estado de Chiapas, estado con la tasa más elevada de no católicos romanos (Bastian, 1997), principalmente en los municipios indígenas, que se encuentran en las regiones con mayor conflictividad social, como en Los Altos de Chiapas.

En este contexto, recuperamos el caso de la conflictividad religiosa del municipio de San Juan Chamula para conocer el éxodo vivido y experimentado por las familias cristianas evangélicas que fueron forzadas a salir de sus comunidades de origen a causa de las diferencias religiosas, y conocer su devenir social y evangélico a los más de 40 años de haberse iniciado el exilio de protestantes, mediante la reconstrucción de la memoria colectiva del conflicto religioso y las expulsiones llevadas a cabo en dicho municipio.

Las familias expulsadas, en el primer periodo del conflicto (1970-1986), no asumieron una posición militante que interpelara a las autoridades de San Juan Chamula ni al gobierno de Chiapas ante la falta de atención al conflicto. Fueron grupos de familias las que intentaron establecer comunicación directa con el presidente de la República para

² Siguiendo la propuesta de Uribe y Martínez (2012: 146), entendemos por catolicismo tradicional “el sistema de organización social, político y religioso al que se suscriben los integrantes de las comunidades indígenas, caracterizados por su proximidad a las prácticas vinculadas con el sistema de cargos y fiestas las cuales consisten en el ritual de celebración a los santos de las comunidades respectivas”.

buscar soluciones. Sin embargo, al ver omisas sus peticiones decidieron cortar comunicación con el Estado y sus instituciones. Las familias se resignaron al destierro y comenzaron a construir una nueva vida en la ciudad, apaciguando la posibilidad de ejercer acciones colectivas entre familias expulsadas.

En este primer periodo de expulsiones, específicamente de la década de los setenta, las acciones promovidas por las familias fueron registradas de manera mínima por algunos periodistas y líderes religiosos; en ese entonces, las tecnologías audiovisuales no se encontraban todavía al alcance de las sociedades marginadas.

A principios de la década de los ochenta, en respuesta a las expulsiones que se daban de manera constante, surgieron las primeras organizaciones evangélicas en defensa de los desplazados. Algunas de éstas fueron: Comité de Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula (CDAPEECH, 1982), fundado por Domingo López Ángel en conjunto con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; el Consejo Regional Independiente de Los Altos de Chiapas (CRIACH, 1984), creado por Domingo López Ángel cuando se separó de la diócesis; y el Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas (CEDECH, 1984), encabezado por el pastor y abogado Abdías Tovilla Jaime (Uribe, 2014).

Estas organizaciones, junto con las familias desplazadas, emprendieron varias acciones colectivas en búsqueda de justicia: las huelgas de hambre, la toma de instituciones del gobierno, los enfrentamientos entre caciques y expulsados, las marchas en defensa de la libertad de credo, en la búsqueda de justicia ante los destierros, por los asesinatos y las desapariciones de familias y líderes religiosos, y por el retorno de las familias expulsadas a sus comunidades de origen.

Las familias desplazadas, en el segundo periodo (1987-2001), se caracterizan por tener una vida activa y militante, con una fuerte intervención en la escena social y política del momento. Varias de las acciones emprendidas a partir de la segunda mitad de la década de los ochenta, fueron registradas y objetivadas en imágenes fijas y en movimiento por diversos actores sociales, en tanto que las tecnologías audiovisuales eran apropiadas por las sociedades marginadas, y también los medios de comunicación tenían una mayor cobertura en zonas de conflicto, los cuales construían la noticia de los diferentes acontecimientos.

Precisamente, la irrupción del EZLN en 1994 brinda una oportunidad política al movimiento de los evangélicos de tener cobertura mediática. Distintos medios y periodistas pusieron atención a las manifestaciones y acciones que éstos llevaron a cabo en las calles, plazas y mercados. El tema de las expulsiones pasó a no poderse ocultar y por tanto se establecen algunas mesas de negociación para encontrar soluciones. En el primer capítulo abordaremos acerca de este punto.

Las fotografías tomadas por los líderes religiosos, periodistas, organizaciones religiosas, académicos, instituciones del gobierno y, en menor medida, por las familias desplazadas, pueden encontrarse en los diarios impresos, en los comunicados, en los libros académicos y en las recomendaciones hechas por la Comisión Nacional de Derechos Humanos. Además de las imágenes fijas, se produjeron varios materiales audiovisuales que dan cuenta de las diferentes miradas y formas de narrar las expulsiones religiosas y los motivos que las originaron.

Estos registros audiovisuales pueden ser nombrados como “visualidades” (Mitchell, 2009) que refieren a los modos de mirar, de construir y objetivar la realidad social en imágenes fijas y en movimiento por medio de las tecnologías audiovisuales. Es un proceso que envuelve la mirada, la imagen y el texto visual. Las visualidades sobre el conflicto religioso permiten dar cuenta de qué y cómo fueron registrados y contruidos en imágenes fijas y en movimiento dichos acontecimientos, que pueden ser ficticias o grabaciones de la realidad social; incluyen la fotografía, el video, el cine documental y de ficción.

Entre los materiales que documentan el conflicto se pueden ubicar dos videos documentales: *Asesinato en Ic'alumtic* (Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas, 1994), y *Me vine a San Cristóbal* (Martiniano Hernández, 2009). El primero fue producido por una organización evangélica y el segundo por un documentalista independiente víctima de las expulsiones.

También se realizaron dos filmes de ficción: *Chamula. Tierra de sangre* (Paco del Toro, 1997) y *Manuel San Juan. El hijo predilecto de San Juan Chamula* (Esdras Alonso, 2010). Ambas películas fueron producidas por organizaciones e iglesias, con la participación y actuación de familias expulsadas de San Juan Chamula. No es casual el tiempo y el momento histórico, social y político en que se construyeron dichas

visualidades. Hay un conjunto de actores que impulsaron la emergencia de espacios de enunciación, de expresión, de interpelación y de acción colectiva y política.

Con los antecedentes anteriores, recuperamos para los fines de nuestra investigación las dos audiovisuales de ficción: *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997) y *Manuel San Juan. El hijo predilecto de San Juan Chamula* (Alonso, 2010), y el video documental: *Asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH, 1994), puesto que por medio de dichos materiales se intentan reconstruir los acontecimientos derivados del primer y segundo periodo del conflicto religioso, los cuales permiten conocer qué se presenta, cómo se presenta y cuáles son los contrastes entre éstos en su intento de presentar su versión del pasado.

Los audiovisuales están compuestos por testimonios, personajes, temas y contextos que refieren al conflicto religioso: el desplazamiento y asentamiento de las familias en la ciudad, a los asesinatos y desapariciones de familias y líderes religiosos, a los movimientos sociales, al retorno de las familias a sus comunidades de origen y al reconocimiento de la diversidad religiosa. El audiovisual, por su propia condición tecnológica y formato de grabación, no puede dar cuenta de una memoria colectiva en su totalidad, no puede registrar todo lo que acontece, únicamente expresa determinados momentos del conflicto.

Estos momentos del conflicto son capturados audiovisualmente de acuerdo a los intereses y fines de quienes graban los relatos. Las formas de estructurar los relatos audiovisuales (testimonios, personajes, temas y contextos) nos permiten preguntar qué es lo visible, lo presentable y lo expresable y lo que no. Estas interrogantes serán respondidas a partir del análisis y del contraste de la memoria de las familias expulsadas que serán recuperadas de sus relatos de vida, para reconocer cuáles son los relatos en común expresados en los audiovisuales con los que las familias relatan.

Buscamos conocer mediante los relatos de su pasado, sus silencios y ausencias del recuerdo, lo decible y lo indecible, lo visible y lo no visible, qué y cómo recuerdan el pasado. Además, intentamos conocer cómo se transmiten y se expresan los recuerdos, conocer los medios que las familias disponen para mantener presente lo ocurrido. Reconstruir la memoria es fundamental para conocer aquellas “imágenes ausentes” que cobran vida y sentido por medio de la oralidad, de sus relatos de vida como la vía posible de “imaginar” aquello que no se pudo materializar por medio de algún soporte audiovisual.

A partir de la reconstrucción de la memoria colectiva, por medio de los relatos de vida, contrastada con los relatos que componen los videos documentales, no buscamos comparar las diferentes versiones del pasado ni fijar una memoria oficial, puesto que los hechos se viven y se recuerdan de distintas maneras, más bien intentamos recuperar las múltiples voces que tienen algo que decir, testimonios que nos permiten conocer las experiencias de las familias, las transformaciones de la memoria y las vivencias del conflicto.

Además de los relatos del conflicto expresados en los audiovisuales y de las familias expulsadas se recuperan archivos fotográficos, documentos escritos y portadas de diarios para enfatizar y complementar los relatos que refieren a ciertos momentos del conflicto. Dichos documentos audiovisuales han sido recuperados de los acervos personales de los pastores Esdras Alonso Gonzáles y Abdías Tovilla Jaime.

Nuestro objetivo general es reconstruir la memoria colectiva de los dos primeros periodos del conflicto religioso a partir del análisis de los relatos de vida de las familias expulsadas y de los relatos audiovisuales: *Asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH, 1994), *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997), y *Manuel San Juan. El hijo predilecto de San Juan Chamula* (Alonso, 2010), para dar cuenta de las transformaciones de las vivencias y el sentido de la memoria en el proceso de reconfiguración de la vida de las familias evangélicas exiliadas y retornadas.

Los objetivos específicos son: 1) reconstruir la memoria colectiva, por medio de los relatos de vida de las familias, de los diferentes eventos del conflicto religioso: la conversión religiosa; las expulsiones; el desplazamiento; la lucha por la libertad religiosa; y el retorno. 2) Analizar los temas, los testimonios y contextos que componen los audiovisuales seleccionados para identificar qué es lo que se construye audiovisualmente sobre el conflicto y cómo se relata. 3) Contrastar los relatos conseguidos de primera mano con aquellos expresados en los audiovisuales para identificar los matices de la memoria del conflicto religioso y las expulsiones. 4) Exponer la situación actual de las familias y la presencia del conflicto religioso por medio de sus memorias y conocer el papel de los audiovisuales como posibilidades de memoria.

Si bien se han realizado diversos estudios que refieren al conflicto religioso en Chiapas, en los cuales recuperan los testimonios de líderes religiosos y de familias, consideramos necesario retomar los trabajos audiovisuales que dan cuenta del problema, para contrastarlos con los relatos de vida de las familias y reconstruir la memoria colectiva de las expulsiones y los cambios de las vivencias.

Existen varios acercamientos al estudio de la memoria, como por medio de los lugares de memoria: las fotografías, el cine, la literatura, los monumentos, etc., que se recuperan para detonar los relatos de las personas vinculadas a esos lugares. Los estudios son para analizar la memoria como creadora de “comunidades emocionales” (Jimeno, 2011), como “mecanismo de soportabilidad social” (Cervio, 2010), como “configuración de identidades” (Mendoza, 2004), como “acción social” (Meckesheimer, 2011), etcétera.

Con el estudio buscamos, en primer lugar, conocer qué del conflicto religioso se expone en las dos película de ficción y en el video documental, qué relatos se presentan y cómo se exponen. Con esto pretendemos recuperar las visualidades como fuente de estudio. En segundo lugar, buscamos urdir los relatos de vida de las familias expulsadas para contrastarlos con los que se expresan en los audiovisuales, con el fin de comprender las transformaciones de la memoria del conflicto y la condición actual de las familias.

Consideramos que este trabajo permite complementar estudios planteados en relación con las expulsiones, con los conflictos religiosos, la diversidad religiosa y la constitución de comunidades de migrantes y expulsados. Es importante aclarar que nuestro estudio no busca conocer las significaciones de la religión para las familias, sino analizar la reconfiguración de la vida de las familias después de su conversión religiosa con la reconstrucción de su memoria colectiva.

El trabajo que presentamos, a continuación, es el resultado de un compromiso colectivo entre los maestros que guiaron el camino de la investigación con las familias que decidieron abrirnos las puertas de su vida quienes, por medio de los relatos de su pasado, tejimos sus memorias, las cuales nos posibilitan comprender la problemática en cuestión desde otra perspectiva.

Abordar un fenómeno complejo pero al mismo tiempo apasionante como lo es la memoria colectiva anudada al conflicto religioso, nos llevó a plantear una ruta de

investigación que nos permitiera integrar varios elementos para la recaudación de la información empírica, la interpretación y el análisis de la misma.

Dicha planeación y diseño de nuestro estudio se presenta en un apartado introductorio y en cinco apartados generales. En el apartado introductorio contextualizamos el problema derivado de las diferencias religiosas en Los Altos de Chiapas a principios de la década de los setenta, para explicar el planteamiento del problema, el objetivo general y los objetivos específicos, y la justificación de nuestro estudio.

Este primer apartado se relaciona con el primer capítulo de nuestro estudio, en donde desarrollamos de manera general el por qué los pueblos originarios, principalmente el de la comunidad tsotsil de San Juan Chamula, han sido ortodoxos con sus creencias religiosas, y cómo la llegada del protestantismo a principios del siglo XX fue tomada como una amenaza y transgresión a las costumbres del pueblo de Chamula, situación que desencadenó una serie de conflictos denominados religiosos, que tienen un trasfondo político y económico, que culminó con una gran cantidad de evangélicos exiliados de sus parajes.

El proceso de expulsión se divide en dos grandes periodos, los cuales exponemos de manera esquemática en este primer capítulo antes de desarrollarlos con la reconstrucción de la memoria colectiva que más adelante se esboza y presenta. Es importante aclarar que si bien nuestro estudio toca el tema de la religión no lo problematizamos, porque nuestro interés no fue conocer el sentido o lo simbólico de la religión ni de la religiosidad durante el destierro, sino urdir las experiencias de lo que devino tras la conversión religiosa, el exilio y el retorno en algunos casos. Existen varios estudios que se han centrado en el concepto de religión, mismos que integramos en nuestro estado de la cuestión.

Otra aclaración que es pertinente hacer desde ahora es que en todo el trabajo hablamos de familias cristianas “evangélicas” de manera genérica, decisión que asumimos por dos razones. La primera, porque las primeras religiones que llegaron a Los Altos de Chiapas pertenecían a las evangélicas bíblicas evangélicas como los presbiterianos y pentecostales, las cuales fueron aceptadas por las familias. La segunda, porque resultaba demasiado complejo caracterizar a cada familia con el credo religioso que profesaban y actualmente profesan. Estamos conscientes de la diversidad de religiones que existen en

Chiapas y se pueden agrupar, siguiendo a García (2008) y a Rivera *et al.* (2011), en cristianas evangélicas, pentecostales, paracristanas, judaicas y otras.

Además, en este primer capítulo desarrollamos nuestro estado de la cuestión sobre los estudios realizados referente a la diversidad religiosa, el conflicto religioso y las expulsiones en Los Altos de Chiapas.

En el segundo capítulo integramos el marco teórico que nos permitió sustentar la interpretación y el análisis de los relatos de vida y de los audiovisuales seleccionados, y reconstruir la memoria colectiva del caso propuesto. Desarrollamos los planteamientos sobre la memoria colectiva, el deber de memoria, el recuerdo y el olvido, y también aquellas reflexiones sobre los audiovisuales como posibilidades, artefactos y lugares de memoria.

También, anexamos el marco metodológico donde explicamos cómo decidimos analizar y segmentar los audiovisuales seleccionados, cómo elegimos a nuestro informantes potenciales, las características de cada uno de ellos, las técnicas empleadas para recuperar los relatos de vida, la sistematización y la formulación de los campos temáticos que nos permitieron diseñar el análisis de los relatos y la reconstrucción de la memoria colectiva.

En el tercer capítulo tejimos las memorias de las familias entrevistadas con los relatos audiovisuales. Estas dos fuentes de información y de análisis las contrastamos para hacer la reconstrucción del primer periodo del conflicto religioso (1970-1986) a partir de las regularidades identificadas en ambas fuentes, aunque también recuperamos algunas vivencias particulares. El capítulo está compuesto por cinco campos temáticos, conformados también por subtemas: la conversión religiosa, las expulsiones, el desplazamiento, la lucha por la libertad religiosa y el retorno. Temas y acontecimientos que fueron transversales para la reconstrucción del pasado.

El cuarto capítulo tiene la misma estructura y diseño que el tercero, la diferencia es que hicimos la reconstrucción de la memoria colectiva del conflicto religioso pero del segundo periodo (1987-2001). Se realizó el análisis a partir de los mismos acontecimientos que previamente enunciamos y que contrastamos por medio de los relatos de vida y de los audiovisuales. También, en el cuarto capítulo reflexionamos de manera breve la relación

que se establece entre el relato audiovisual y la memoria colectiva de los dos primeros periodos del conflicto.

En los capítulos III y IV anexamos algunas escenas de las películas seleccionadas para interpretar, por medio del *análisis de la narración y de la representación*, qué del pasado se construye, cómo es relatado y quiénes son los personajes que aparecen en los audiovisuales, con el objetivo de contrastar y reforzar ciertos acontecimientos que fueron presentados mediante los filmes.

Es importante mencionar que nuestro trabajo parte de la “reconstrucción” de la memoria colectiva más que de una “construcción”, puesto que esa “primeridad”, o el primer momento construido, refiere al acontecimiento experimentado y vivido por las familias exiliadas y desplazadas en el instante preciso en que se dio el evento. Ahora ese acontecimiento vivido es un pasado que es reinterpretado por las familias cada vez que lo rememoran en el presente que viven. Estamos de acuerdo con lo que plantean Díaz y Ovalle (2014: 283-284) quienes apuntan que:

La lógica de la memoria es la de la interpretación, de la reconstrucción y de la reelaboración de la experiencia pretérita [...] desde el punto de vista del momento actual, fundido con las impresiones, los gustos, las ideas, los estilos, las formas, las relaciones y las condiciones de la propia colectividad (Díaz y Ovalle, 2014: 283-284).

Las familias al rememorar producen nuevos sentidos y significaciones de lo ocurrido; realizan elaboraciones simbólicas de su pasado en el proceso de recordación, por lo tanto, el proceso mismo que las familias llevan a cabo es una reconstrucción de lo que ya fue y que expresan por medio de sus relatos, mismos que nosotros tomamos para escribir y reconstruir su memoria colectiva.

El último apartado, el de las conclusiones, lo dividimos en tres puntos. El primero, refiere a las continuidades y cambios del conflicto religioso y las maneras de llevarse a cabo las expulsiones entre el primer y segundo periodo del conflicto. El segundo, trata sobre los marcos de la memoria familiar que identificamos a partir del encuentro con las familias y del análisis de sus relatos de vida. El tercero, finalmente, es una reflexión sobre los audiovisuales seleccionados como posibilidades de memoria, porque nos parecía importante analizar hasta qué punto dichos materiales son un lugar de memoria, una

posibilidad de memoria o simplemente un archivo, es decir algo que se guarda, se deja y se olvida y que difícilmente se retoma.

Además, incluimos al final de las conclusiones un breve epílogo para dar cuenta de la situación actual del protestantismo en los Altos de Chiapas, la intolerancia religiosa y los conflictos derivados de la misma, en el que planteamos un tercer periodo que va desde el 2002 al 2016. Exponemos dos casos de familias exiliadas sin desarrollar un análisis, únicamente describimos cómo se ejerce la persecución, el destierro y, también, la atención a los casos de cada familia por parte las instituciones del Estado.

CAPÍTULO I. ANTECEDENTES DE LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS EN CHIAPAS

En este capítulo presentamos de manera general los antecedentes del protestantismo en Los Altos de Chiapas, para dar cuenta de cuáles fueron las acciones emprendidas por los misioneros en los pueblos originarios y cómo estos últimos reaccionaron ante la presencia de los nuevos dogmas religiosos.

Primeramente, esbozamos el tema del sincretismo religioso y las rebeliones encaminadas por los pueblos originarios en la defensa de sus creencias y costumbres al verlas amenazadas e interpeladas por la Iglesia Católica. Esto con el objetivo de comprender por qué ciertos pueblos han sido ortodoxos y celosos con sus costumbres religiosas, al punto de librar batallas.

En un segundo momento, exponemos el trabajo realizado por algunas misiones evangélicas que llegaron a inicios del siglo XX, y la labor desarrollada por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), desde la década de los cuarenta, para establecer las religiones cristianas evangélicas en diferentes regiones de Chiapas, con especial énfasis en la zona de Los Altos. Presentamos, aquí, algunos cuadros estadísticos sobre el número de familias adscritas a una religión evangélica en la primera década del presente siglo.

En un tercer momento, exponemos esquemáticamente los primeros conflictos generados por las diferencias religiosas, específicamente de San Juan Chamula, municipio que manifestó la intolerancia más radical y violenta en el pasado, y que ocasionó el exilio y el desplazamiento de cientos de familias evangélicas a otros puntos de Chiapas. Presentamos algunos datos y estadísticas que se han generado en otras investigaciones, para dar cuenta de la cantidad de afectados que hubo durante las dos etapas del conflicto religioso, que van desde la década de los setenta hasta principios del dos mil.

Y, finalmente, exponemos nuestro estado de la cuestión sobre los diferentes estudios que se han realizado acerca del conflicto religioso y la diversidad de credos, para reflexionar cuáles son los enfoques teóricos y metodológicos con los cuales se han abordado las problemáticas planteadas.

1.1 Sincretismo religioso y rebeliones de los pueblos originarios de Chiapas

Durante los primeros años de la llegada de los españoles al territorio que hoy conocemos con el nombre de México, las misiones cristianas de jesuitas, franciscanos, agustinos y dominicos emprendieron varios recorridos por distintas regiones del territorio e iniciaron su labor de evangelización en los pueblos. La Corona española, con sus fines colonizantes en el país, impulsó el exterminio de los conocimientos ancestrales de los pueblos para infundirles nuevos dogmas, prácticas religiosas, políticas y económicas, y configurar un nuevo orden social en los pueblos y en el país (Florescano, 1999).

Las primeras órdenes religiosas que llegaron desde el siglo XVI se ocuparon en destruir las deidades de las culturas prehispánicas y construir sobre éstas los templos, ermitas e iglesias con la misión de convertir a los indígenas en “verdaderos cristianos”. La orden franciscana se ocupó, entre otras acciones, de manipular el calendario agrícola de los indígenas para convertirlo en un calendario de fiestas y ceremonias cristianas (Florescano, 1999).

En casi todos los pueblos originarios se impuso la Iglesia Católica como la religión de los habitantes de la Nueva España, nombre designado al territorio mexicano durante la colonia; se establecieron las cofradías y los señoríos como formas de control social y dominación. La Iglesia se convirtió rápidamente en una institución que capitalizaba el poder. Los pueblos originarios fueron sometidos, esclavizados y obligados a servir y trabajar para la Iglesia (de Vos, 2010).

Con la imposición religiosa, las prácticas y ritos de los indígenas quedaron prohibidos pero la interpelación de los pueblos provocó que ingeniosamente adaptaran los antiguos ritos y ceremonias indígenas a las nuevas fiestas y rituales cristianos. Esta fusión lleva el nombre de sincretismo y refiere al encuentro entre dos o más dogmas religiosos y culturales que forman uno nuevo. La fusión entre la cosmovisión de los pueblos originarios y los conocimientos de los colonizadores se expresa en los carnavales, en las fiestas patronales, en la constitución de mayordomías, etcétera (Florescano, 1999).

El establecimiento de nuevas órdenes provocó varios enfrentamientos y batallas. Los pueblos originarios se sublevaron y ejercieron múltiples acciones para exigir la libertad que se les había negado. Chiapas fue uno de los estados donde los pueblos originarios se

opusieron a las órdenes de la Iglesia y se enfrentaron a ella. Los primeros levantamientos se dieron a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII con los chiapas y zoques (de Vos, 2010).

En 1712 se dio una de las rebeliones más grandes e importantes organizadas por los tseltales y tsotsiles de Chiapas. Más de 4000 hombres y mujeres de 32 comunidades distintas se sumaron a la lucha, quienes se consideraban “soldados de la virgen María Candelaria”, para enfrentar a los caciques y a los sacerdotes españoles del pueblo de San Juan Cancuc, quienes explotaban y denigraban a los pueblos (Esponda, 1991; Florescano 1999). Con la rebelión se buscaba expulsar a la gente no originaria del lugar, y establecer un gobierno autónomo en el que la Corona española no interviniera más. El movimiento fue cooptado, perdió fuerza y vio su fin a principios de 1713, no sin antes haber provocado la muerte de cientos de tseltales y tsotsiles.

Entre los años 1868 y 1870 los tsotsiles de San Juan Chamula también se levantaron contra el gobierno y la Iglesia católica, quienes les imponían las creencias, los obligaban a creer en santos y vírgenes “blancos” y les negaban otras prácticas rituales. Por medio de la lucha, los tsotsiles buscaban correr a los ladinos de la región, acabar con los cacicazgos y expulsar a los representantes de la Iglesia. Los tsotsiles, en su búsqueda de creer y adorar a un santo “indígena”, crucificaron a un niño tsotsil, para volverlo en santo del pueblo: San Juan (Marroquín, 1996).

Por medio de la rebelión, los tsotsiles de San Juan Chamula lograron destituir a los representantes de la Iglesia Católica, a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, quienes mantenían un control sobre el pueblo Chamula y en otras regiones del Estado. Al ganar la batalla, los tsotsiles implantaron su propia religión denominada “católica tradicional” o “de costumbre”, la cual han protegido durante décadas. Inclusive, desde su victoria no ha habido presencia de sacerdotes ni de autoridades católicas en la iglesia de San Juan Chamula. Por medio de las rebeliones y de los objetivos perseguidos se puede identificar la necesidad de defender las creencias y costumbres de los pueblos que eran interpelados y exterminados por las órdenes católicas y los caciques ladinos quienes mantenían un control absoluto de los diferentes pueblos.

Los pueblos defendieron con la vida sus creencias y rituales, en los cuales se pueden identificar ciertas prácticas religiosas propiamente católicas. Esto nos lleva a reflexionar que independientemente de haber destituido la presencia de los representantes de la Iglesia Católica en los pueblos, ésta última logró parte de sus objetivos colonizantes: implantar su dogma religioso. Ciertamente, dichas prácticas fueron y han sido resignificadas por los pueblos originarios, las cuales ha configurado una multiplicidad de formas de entender y ejercer el cristianismo en las comunidades.

1.2 El protestantismo en Chiapas

La Iglesia Católica ha sido la hegemónica en México desde su implantación en la colonia. Durante varios siglos fue también una institución que concentraba el poder y el control en todo el territorio. Actualmente, en una mayoría de los pueblos originarios del país se profesa dicha religión aunque con sus variantes y ritualidades particulares que las diferencian del catolicismo romano.

La religión de los pueblos originarios, principalmente de Los Altos de Chiapas, la nombran como “de costumbre” o “católica tradicional”, que logró ser el credo hegemónico a partir de el trabajo de evangelización que la Iglesia Católica llevó a cabo desde la colonia hasta nuestro presente. Una de las prácticas que han distinguido a los pueblos originarios es el establecimiento de los servicios comunitarios derivados de su religión, con el cual han mantenido el orden social en sus comunidades. Sin embargo, a inicios del siglo XX una serie de reconfiguraciones religiosas comenzaron a manifestarse, las cuales provocaron múltiples tensiones en los pueblos.

El acontecimiento refiere a la llegada de las primeras iglesias no católicas a México en las primeras décadas del siglo pasado, así como el trabajo “modernizador” que llevaron a cabo algunos misioneros católicos, quienes tenían una visión renovada y progresista de la Biblia y los dogmas de su religión que más tarde sería reconocida como parte de “la teología de la liberación” (Ríos, 2002). De esto último no vamos a profundizar.

En un principio, la entrada de las religiones cristianas evangélicas estuvo respaldada y apoyada por las leyes de la Reforma Liberal promulgadas por Juárez, en las que se

anunciaba la libertad de credo y culto religioso en sus diferentes manifestaciones (Schuster, 1986). Los presbiterianos fueron los primeros en arribar a México y a Chiapas, su labor misionera estuvo organizada por medio de acuerdos establecidos entre ocho iglesias protestantes en Cincinnati (1914) y en Panamá (1916), como parte de su proyecto de expansión en América Latina. La iglesia Presbiteriana del Norte tenía la misión de entrar en los estados de Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán, Veracruz y Quintana Roo (Schuster, 1986).

En 1926, la Iglesia Reformada de América se hizo cargo del presbiterio de Chiapas para trabajar con los pueblos tseltales y choles. Con la aprobación de la Misión Presbiteriana del Norte y por invitación de la misma iglesia Nacional (Schuster, 1986), impulsaron con mayor fuerza el proceso de evangelización en los pueblos originarios del estado.

Las iglesias no católicas también tomaron acciones para impulsar el evangelio en México, una de éstas fue el apoyo ofrecido al gobierno mexicano con la organización de un trabajo pedagógico misionero, con la finalidad de llevar educación a las zonas rurales indígenas donde los programas del Estado no podían acceder. Es así que, en 1935, se forma el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para trabajar en varias comunidades indígenas. En 1955 existían alrededor de 200 misioneros extranjeros que trabajaban como lingüistas para el ILV (Schuster, 1986).

Otro acontecimiento que facilitó la labor del presbiterianismo en Chiapas fue el trabajo en conjunto que emprendió con la Misión Centroamericana y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Este trabajo permitió la consolidación de la iglesia presbiteriana en Chiapas (Uribe, 2014).

Los misioneros del ILV trabajaron en un inicio con los pueblos tseltales y choles, para ampliar sus acciones de evangelización en la región tsotsil, región que mostró mayor disidencia ante las nuevas doctrinas religiosas (Vallverdú, 2005). El equipo del ILV consideraba que las prácticas culturales y religiosas de los católicos tradicionales provocaban enfermedades propiciadas por el excesivo consumo de alcohol durante las fiestas, y que los cargos religiosos inducían al endeudamiento de las familias a causa de los elevados gastos económicos que éstos generaban (Vallverdú, 2005).

En algunos estudios han planteado que El ILV tenía tres objetivos principales a embestir: el alcoholismo, la brujería y el monolingüismo que, a su criterio, provocaban el atraso de los pueblos (Rus y Wassestrom 1979). El trabajo del ILV fue constante, “los misioneros protestantes fueron sustituyendo las creencias y prácticas religiosas tradicionales, y las nuevas conversiones indígenas desencadenaron violentos conflictos y enfrentamientos políticos intracomunitarios” (Vallverdú, 2005: 57).

Además, se apunta que El ILV pudo lograr su cometido debido al interés que mostraban las familias, en tanto que afirmaban que sentían malestar o inconformidad con las prácticas religiosas tradicionales y con los caciques de los pueblos quienes los obligaban a comprar a precios muy elevados los productos para los cargos religiosos (Uribe y Martínez, 2012).

Es importante mencionar que si bien hay estudios que analizan el trabajo de evangelización desarrollado por el ILV, también hay otros en los que plantean que dicho instituto no era otra cosa que “un claro instrumento del imperialismo estadounidense, un medio de control, represión y espionaje” (García, 2008:77). Eran acusados de conspiracionistas, por dividir a los pueblos originarios y por alterar el orden social en cada una de las comunidades. Existen, pues, diferentes visiones y análisis sobre el trabajo del ILV que ve su final en la década de los ochenta.

De acuerdo a Rivera *et al.* (2001), las primeras iglesias evangélicas que se asentaron en Chiapas fueron las presbiterianas, nazarenas y bautistas, las cuales tuvieron su auge a finales de la década de los sesenta. Según datos del INEGI (2010), hubo un considerable crecimiento porcentual de población no católica en los Altos de Chiapas: en 1950, 2.1%; 1960, 4.2%; 1970, 4.8%; 1980, 11.4%; 1990, 16.2% y en el 2000 ascendió a 21.8%. Mientras que el catolicismo tradicional decayó notablemente: en 1950, 97.4%; 1960, 92.7%; 1970, 91.2%; 1980, 76.8%; 1990, 67.6%; y en el 2000, 63.8%. Hubo un descenso de familias que se identificaban como católicas y católicas tradicionales en todo el estado, con mayor declive en ciertas regiones de Chiapas como fue en Los Altos, donde predominan municipios con fuerte densidad de población indígena.

En el 2000, varios municipios de Los Altos eran, en su mayoría, no católicos. “Los católicos eran 33,3% en Chanal, 16,7% en Chenalhó, 47,4% en Oxchuc 46,5% en Mitontic y 35,89% en Tenejapa, mientras que en otros municipios el aparente monolitismo relativo católico (Chamula 74%, Zinacantán 90,6%) se debía a las expulsiones repetidas de las familias heterodoxas por los caciques indígenas” (Bastian, 2012: 4).

A continuación presentamos información estadística para conocer el porcentaje de familias no católicas y las religiones protestantes, bíblicos y no bíblicos asentados en el estado de Chiapas.

Cuadro 1. Tasas de no católicos en el Estado de Chiapas 1970-2000

Año	“protestante o evangélica” y bíblicos no evangélicos	“judaica”	“otra”	“ninguna”
1970	4,8		0,3	3,5
1980	11,4		1,5	10,00
1990	16,2	0,1	1,4	12,7
2000	21,88	0	1,2	13,07

Fuente: Censos Generales de Población y Vivienda de la República Mexicana (INEGI), en Bastian, 2012.

Los censos realizados a nivel nacional apuntan que Chiapas es el estado de la República que concentra la mayor cantidad de familias no católicas adscritas a alguna de las religiones protestantes, pentecostales, de iglesias bíblicas no evangélicas, testigos de Jehová y mormones (Rivera, *et al.*, 2011).

De acuerdo a nuestros fines, no haremos una descripción de cada una de las religiones que actualmente se encuentran en Chiapas, únicamente retomamos un cuadro elaborado por Rivera, *et al.* (2011) en el que se presenta el porcentaje de familias adscritas a alguna religión en Los Altos de Chiapas.

Cuadro 2. Protestantes y evangélicos: iglesias históricas y pentecostales, neopentecostales y otras evangélicas

Región Altos	1970	%	1980	%	1990	%	2000	%
Altamirano	320	3.8	570	4.7	3,395	24.3	2,853	21.3
Amatenango del Valle	7	0.2	8	0.2	43	0.9	773	17.2
San Juan Chamula	38	0.1	118	0.4	219	05.	1,914	3.9
Chanal	117	3.0	362	7.2	843	14.6	1,562	28.1
Chenalhó	711	5.3	2,173	11.8	4,831	19.7	6,745	35.0
Huixtán	393	3.8	625	4.7	853	5.8	1,302	9.0
Mitóntic	14	0.4	136	2.8	26	0.6	999	16.6
Oxchuc	4,520	25.1	7,599	30.5	10,416	36.4	12,788	41.1
San Cristóbal de Las Casas	279	0.8	2,583	4.3	6,878	9.1	15,152	13.3
Tenejapa	1,312	10.1	5,234	25.4	7,528	33.9	9,170	36.0
Teopisca	26	0.3	211	2.0	3,699	24.4	7,863	35.1
Zinacantán	59	0.5	23	0.2	180	1.1	993	4.0

Cuadro elaborado por Rivera *Et al.*, (2011). P. 207

1.3 Periodos del conflicto religioso. El caso de San Juan Chamula, Chiapas

Primer periodo

A partir de las primeras conversiones o cambios de filiación religiosa de familias que decidieron ser cristianas evangélicas, comenzaron a gestarse una serie de tensiones y conflictos al interior de las comunidades hegemónicamente católicas tradicionales, quienes

ejercieron medidas para defender su credo religioso, al sentir que era interpelado por las religiones protestantes y la Iglesia católica romana.

Se ha planteado que las tensiones religiosas se iniciaron en Chamula con la presencia de la Misión Chamula de la Iglesia Católica creada el 13 de mayo de 1966 por el obispo Samuel Ruiz, quien nombró como promotor de la Misión al padre Leopoldo Hernández (Ríos, 2002). Al iniciar la labor de la Misión Chamula el consejo de ancianos y las autoridades tradicionales determinaron algunas condiciones: “El sacerdote no podría salir a ningún paraje, no podría propagar la doctrina católica aunque ésta fuera libremente aceptada; no podría promover en ningún lugar del municipio de Chamula la construcción de edificios o locales destinados al culto público” (Irabarren, 1980 en Ríos, 2002: 176).

Durante esta década de los sesenta, los protestantes habían mantenido una actitud reservada para alejar a sus seguidores de toda participación que provocara malestar en su contra y que pusiera en peligro su labor. Sin embargo, se ha planteado que “los católicos de inmediato sostuvieron una actitud de abierto enfrentamiento con las autoridades tradicionales del municipio” (García, 2008: 147), puesto que el padre Hernández “pasó por alto las condiciones y emprendió su trabajo modernizador mediante escuelas, talleres y centros de salud” (Ríos, 2002: 177). Estas acciones desencadenaron varias agresiones hacia la comunidad católica romana por las autoridades consideradas “de costumbre”, la comunidad evangélica resultó ser la más perseguida desde esa década, puesto que la Misión perdió fuerza y dejó de realizar su trabajo evangelizador en San Juan Chamula.

Las acciones emprendidas por las comunidades, organizadas por las autoridades religiosas y políticas, fueron el exilio y el desplazamiento de las familias evangélicas, fomentadas por medio de agresiones físicas, despojo de bienes materiales y de constantes amenazas de muerte. El miedo, la intimidación y los enfrentamientos se instauraron como mecanismos de defensa contra los evangélicos, y como mecanismos de control de las comunidades todavía “de costumbre” para evitar su conversión religiosa. La intolerancia religiosa, la persecución de familias y líderes evangélicos, fue una constante desde los primeros años en que se dieron las expulsiones, que de acuerdo a Rivera, *et al.*, (2011) se distinguen en dos grandes periodos.

El primer periodo de expulsiones se configura en los inicios de la década de los setenta, hasta mediados de los ochenta (1970-1986). Este periodo se caracteriza por los estallidos constantes de conflictos internos en cada comunidad de distintos municipios, con amenazantes tentativas en el uso de la violencia (Rivera, *et al.*, 2011; Uribe y Martínez, 2012).

La década de los setenta se caracteriza por ser uno de los momentos en que se desplegó una enorme cantidad de familias expulsadas y desplazadas de sus comunidades de manera violenta. Usualmente se dieron mediante “amenazas anunciadas que de un día a otro se consumaban con la expulsión de familias enteras, no sin antes llevar a cabo la quema de viviendas, enseres y cosechas” (Uribe y Martínez, 2012: 143).

A mediados de la década de los setenta, específicamente entre octubre de 1974 y agosto de 1976, se llevaron a cabo las primeras persecuciones y expulsiones masivas de familias evangélicas en diferentes municipios de Los Altos de Chiapas, auspiciadas por las autoridades tradicionales y los caciques, entre los que destacan los casos de San Juan Chamula, Chenalhó, San Andrés Larraínzar, Amatenango del Valle, Tenejapa, Chachihuitán, Mitontic, Zinacantán, Huixtán, Chanal, Oxchuc, Pantelhó, Cancuc y Teopisca (Uribe y Martínez, 2012).

Uno de los acontecimientos más violentos se dio en San Juan Chamula, municipio que se ha distinguido por ser el más ortodoxo con sus creencias y costumbres, y por oponerse violentamente contra las religiones protestantes y católicas romanas. Se tiene el registro que, en agosto de 1976, el presidente municipal de San Juan Chamula dio la orden de desterrar a los evangélicos de diferentes parajes, afirmando que “los evangelistas van a destruir el templo de San Juan”(Morquecho, 1992 en Uribe y Martínez, 2012: 179).

De esta manera, se generó uno de los desplazamientos más numerosos registrados durante las décadas de conflicto religioso. En los años setenta, alrededor de 600 evangélicos de 20 parajes fueron exiliados (Alonso, 1997). Este periodo se distingue por el traslado concentrado de familias expulsadas a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas donde eran abandonas, como sucedió con varios evangélicos de San Juan Chamula.

La falta de organización entre familias expulsadas, el nulo apoyo de las instancias del gobierno encargadas de proteger y amparar los derechos humanos de las personas

desterradas, favoreció la segregación y la dispersión de éstas, situación que las llevó a relegarse y ver su situación de manera aislada e individual.

En algunos casos las familias evangélicas con apoyo de pastores encaminaron una serie de encuentros directos con las instituciones federales para exigir su retorno y la detención de las expulsiones. Sin embargo, dichas acciones y diálogos no trascendieron, generándose más exilios y asesinatos de líderes religiosos.

Durante la década de los setenta y principios de los ochenta, las familias exiliadas ocuparon varios espacios en la periferia norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en los que crearon nuevas colonias, actualmente habitadas principalmente por personas expulsadas y desplazadas de manera voluntaria. Durante los primeros años de los ochenta se habían constituido un total de 22 colonias (Cancino, 2006).

A principios de los ochenta, específicamente en 1982, se funda el Comité de Defensa de Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula (CDAPEECH) impulsado por el líder evangélico Domingo López Ángel con algunos miembros de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. El comité fue una de las primeras organizaciones en respaldar la defensa y los derechos de las familias expulsadas y la búsqueda por la libertad religiosa en los pueblos de Chiapas.

Una de las acciones que llevó a cabo el comité fue la denuncia de los caciques y las autoridades políticas de San Juan Chamula quienes, de acuerdo a testimonios de familias agraviadas, fueron los principales actores en propiciar las amenazas, la persecución y la expulsión de cientos de familias evangélicas. En un documento escrito por el CDAPEECH exponen el siguiente testimonio:

Quieren todo el control sobre nuestro pueblo, sobre todos los parajes, para seguir haciendo dinero con sus negocios: el trago, las velas, cervezas, refrescos, préstamos de dinero, multas y lo que no queremos se nos siga maltratando y humillando. Se nos expulsa, se nos amenaza, se nos persigue, se nos mete a la cárcel, se nos hace firmar actas a la fuerza, se nos imponen cargos religiosos abusando los caciques y las autoridades (citado en Rivera, *et al.*, 2011: 180).

Dos años después se funda el Consejo Regional Indígena de Los Altos de Chiapas (CRIACH), constituido formalmente en septiembre de 1984, encabezado por los

representantes de expulsados y asentados en las periferias de los municipios de San Cristóbal de Las Casas y Teopisca (Rivera, *et al.*, 2011).

Estas dos primeras organizaciones que surgieron para atender y dar seguimiento a las demandas de las familias expulsadas y luchar por la libertad y el respeto a la diversidad religiosa, también emprendieron otras acciones con la comunidad evangélica desplazada, como la petición de locales y puestos de comida en los mercados, la comercialización de productos en los mercados y la obtención de espacios públicos como terrenos y negocios (Uribe y Martínez, 2012; Uribe, 2014). Las organizaciones también buscaron actividades laborales para las familias expulsadas con las cuales pudieran obtener recursos económicos que les permitieran vivir y cubrir sus necesidades básicas de alimentación, vestido y educación para sus hijos.

En el mismo año se gestaron otras organizaciones evangélicas como el caso de la Alianza Ministerial Evangélica de Los Altos de Chiapas (ALMEACH) en 1984. Entre sus funciones destacaba la coordinación de las actividades de las organizaciones evangélicas. También en 1984 se funda el Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas (CEDECH), el cual en 1994 se denominaría como Comisión Evangélica en Defensa de los Derechos Humanos (CEDEH), organización que ha tenido como principal objetivo dar asesoramiento jurídico a familias evangélicas violentadas (Uribe, 2014).

A mediados de la década de los ochenta, las organizaciones evangélicas y los líderes religiosos firmaron un convenio entre los tres poderes del estado de Chiapas, en el cual “el gobierno se comprometió a detener las expulsiones ordenadas por las autoridades locales, a propiciar el regreso de los expulsados y a impulsar programas de desarrollo municipal” (Rivera, *et al.*, 2011: 182). Sin embargo, dicho convenio no tuvo mayor trascendencia puesto que las expulsiones continuaban ejecutándose en diferentes municipios.

Resumiendo, el primer periodo del conflicto tiene la caracterización, por un lado, de que en la década de los setenta se dan las primeras expulsiones y desplazamientos masivos de familias evangélicas de distintas regiones, siendo San Juan Chamula el municipio con mayor cantidad de desterrados. Y, en segundo lugar, por las pocas acciones colectivas encaminadas por las familias expulsadas. Pese a tener un éxodo común a causa de diferencias religiosas, no concretaron unidades de trabajo para pedir justicia ante los exilios

y la búsqueda del retorno a sus comunidades de origen. No obstante, no podemos dejar de destacar que éstas, con apoyo de los líderes religiosos, lograron fundar varias colonias en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, las cuales fueron habitadas por familias expulsadas en el primer periodo, y también fueron zonas de refugio para aquellas desplazadas durante el segundo periodo.

Finalmente, este periodo se distingue por la fundación de varias organizaciones evangélicas en la defensa de los derechos de las familias desplazadas y en la búsqueda de oportunidades de trabajo en la ciudad. Dichas organizaciones impulsarían diversas acciones colectivas con mayor fuerza en la segunda etapa de expulsiones.

El segundo periodo

El segundo periodo del conflicto, que va desde el año 1987 hasta el 2001 (Rivera, *et al.*, 2011), se caracteriza por el número creciente de familias expulsadas de sus comunidades de origen, desplazadas y asentadas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y en los pueblos aledaños a ésta, como en La Candelaria, San Antonio del Monte, Mitzitón y San José Yashitinín (Cruz-Burguete y Robledo, 2003).

Entre los años 1986 y 1989 se registró una creciente conflictividad social que rebasó a las de décadas anteriores al registrarse alrededor de 54 conflictos en diferentes municipios de Los Altos de Chiapas. Se argumentaba que los problemas derivaban de las diferencias religiosas, sin considerar las implicaciones políticas y económicas que se encontraban de manera explícita (Rivera *et al.*, 2011).

El proceso de destierro y desplazamiento en vez de minar la presencia de las religiones en los pueblos originarios de Chiapas impulsó más la fe de los expulsados y la ampliación de creyentes a las diferentes religiones protestantes que empezaron a proliferar con mayor fuerza a finales de la década de los ochenta en la región Altos. Asimismo, por medio de las nuevas iglesias evangélicas, se comenzaron a formar a los primeros pastores de pueblos originarios y a nuevos líderes religiosos, e impulsaron trabajos en conjunto con las organizaciones religiosas (Uribe y Martínez, 2012).

Entre las organizaciones que se fundaron durante este periodo, destacan la Organización Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas (ORIACH) en 1988, dirigido por Domingo López Ángel, la cual tuvo una cobertura territorial mucho más amplia que otras, con presencia en las regiones Altos, Selva y Sierra de Chiapas (Uribe y Martínez, 2012).

También destaca la Organización de Pueblos Evangélicos de los Altos de Chiapas (OPEACH), en 1989; El Consejo Estatal de Iglesias Evangélicas de Chiapas (CEIECH), en 1990; la Coordinadora de Organizaciones Evangélicas No Gubernamentales de Los Altos de Chiapas (COENGCHO), en 1991; la Confraternidad de Organizaciones Cristianas Evangélicas (CONFRATERNICE), en 1992; la Comisión Evangélica en Defensa de los Derechos Humanos (CEDEH), en 1994; y la Alianza Pastoral de Los Altos de Chiapas (APACH), en 1996 (Uribe, 2014).

Dichas organizaciones resultaron de gran apoyo para los expulsados, a quienes les ayudaron a conseguir un trabajo en la ciudad, un lugar donde vivir, y también dieron seguimiento a las demandas y quejas contra las autoridades de los diferentes municipios que continuaban desterrando a los evangélicos.

Las organizaciones evangélicas, en sus distintos niveles de representación, asumieron un papel de intensa gestoría; su lucha contra las autoridades tradicionales de Chamula fue sistemática y estuvieron pendientes en la vigilancia y denuncia inmediata ante cualquier acto de agresión colectiva e individual cometida por los católicos tradicionalistas (Rivera *et al.*, 2011: 192).

Durante la primera década del segundo periodo del conflicto, la necesidad de las familias expulsadas de retornar a sus comunidades fue una constante. Las organizaciones evangélicas establecieron múltiples mesas de negociación con las autoridades, quienes aceptaban el regreso de los expulsados con una sola condición: “que se acaten a las costumbres y obligaciones de la comunidad” (Rivera, *et al.*, 2011: 188). Al no aceptar las condiciones de las autoridades, éstas fomentaban las expulsiones, inclusive realizaban reuniones convocadas por los presidentes municipales, quienes citaban a los comités de cada paraje para organizar la persecución, tal como lo hicieron los presidentes Lorenzo Pérez Jolote en 1992 y Domingo López Ruiz en 1993 (Aramoni y Morquecho, 1997).

Los noventa se recuerdan también como una de las etapas más violentas y sangrientas, auspiciadas por los constantes enfrentamientos entre las autoridades tradicionales de San Juan Chamula con los líderes religiosos y las familias desplazadas. Fueron años de constantes acciones colectivas emprendidas por las organizaciones, las familias expulsadas y los representantes del gobierno, aunque en muchas ocasiones las acciones culminaban con enfrentamientos y sin solución alguna.

Por ejemplo, en 1992 se encarcelaron alrededor de 50 evangélicos en San Juan Chamula, lo que provocó la molestia de los evangélicos quienes decidieron secuestrar al síndico y al juez municipal de Chamula. Éstos fueron llevados a la colonia La Hormiga en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Los católicos tradicionales, al enterarse del secuestro de sus autoridades, se dirigieron a rescatarlos. El evento culminó con un enfrentamiento entre los evangélicos y los católicos tradicionales, provocando un saldo de 23 heridos y la detención del líder religioso Domingo López Ángel (Rivera, *et al.*, 2011).

Otro de los enfrentamientos más fuertes se dio el 7 de septiembre de 1993, fecha en la que alrededor de 584 personas de distintos parajes de San Juan Chamula fueron expulsadas por órdenes del presidente municipal. Las familias se refugiaron por un largo periodo en la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) ubicada en San Cristóbal de Las Casas.

Las familias, que en años anteriores habían sido expulsadas, iniciaron un plantón en San Cristóbal de Las Casas para exigir justicia ante los constantes destierros y por la intolerancia religiosa imperante en los pueblos originarios. Asimismo, en diciembre de 1993 se llevó a cabo la “marcha fúnebre” en la misma ciudad para sepultar los cuerpos de las personas asesinadas durante las expulsiones (Alonso, 1997).

A principios de 1994, las organizaciones y líderes religiosos establecieron diálogos con el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) para pedirles que incluyeran en su pliego petitorio el cese de las expulsiones y el respeto a la diversidad religiosa. Sin embargo, los diálogos no trascendieron en tanto que el movimiento insurgente perseguía otros objetivos distintos al religioso (Alonso, 1997).

Después de varios meses sin resolver el caso de los expulsados y refugiados en la DAI, un grupo de evangélicos expulsados recurrió a acciones violentas al secuestrar a Domingo López Ruiz, presidente municipal de Chamula, con el objetivo de obligar a las

autoridades del gobierno a dar respuestas a sus demandas, entre las que destacaban el retorno de los 584 expulsados en septiembre de 1993. Además, exigían la destitución de sus cargos del presidente de San Juan Chamula, del presidente del Congreso de Chiapas y de la presidenta de la Comisión Estatal de Derechos Humanos (Rivera, *et al.*, 2011).

En respuesta al secuestro del presidente de Chamula las autoridades tradicionales aprehendieron a cinco evangélicos para exigir la liberación del presidente municipal. Estas acciones desencadenaron un enfrentamiento armado en las instalaciones de la Dirección Asuntos Indígenas. La solución se dio mediante el intercambio entre los evangélicos tomados y el presidente municipal (Rivera, *et al.*, 2011).

Tiempo después de haberse dado el enfrentamiento, las familias refugiadas en la DAI decidieron retornar a sus comunidades de origen por su propia cuenta, sin el respaldo ni el apoyo de las instituciones del gobierno, quienes habían dejado sin resolver el problema de las expulsiones. Los retornos se dieron del 11 al 17 de agosto de 1994 al municipio de San Juan Chamula, siendo el primer grupo en retornar después de 28 años de haberse dado las primeras expulsiones en dicho municipio (Alonso, 1997). El 29 de septiembre de 1994 se dio el primer ataque a las familias retornadas, en el que asesinaron a varias personas y destruyeron varias iglesias evangélicas que se comenzaban a construir en los parajes. El 01 de octubre del mismo año se realizó una marcha fúnebre para dar sepultura a los retornados asesinados en el paraje de Ic'alumtic (Alonso, 1997).

Una de las estrategias llevadas a cabo por las organizaciones y familias evangélicas retornadas fue la formación de los comités de autodefensas llamadas “Guardián de mi hermano”, quienes se ocupaban en detener los secuestros, enfrentar a las autoridades tradicionales y brindar protección a las familias retornadas. Las guardias “se apoyaron por medio de un sistema de radio-comunicación, que mantenían contacto con los 20 parajes donde se había efectuado el retorno; en el momento en que se tenía amenazas, ellos se comunicaban y pedían apoyo” (Alonso, 1997: 49). Según Aramoni y Morquecho (1997: 606) las guardias tenían “cuando menos un centenar de hombres adiestrados y bien armados, tenían la misión de proteger la vida y los bienes de casi 3 mil protestantes que vivían en el municipio de San Juan Chamula”.

La formación de las autodefensas incidió de algún modo en la disminución de las expulsiones en el municipio de San Juan Chamula, que todavía se expresaron entre 1994 y 2001 en algunos parajes como en Arvenza I, Arvenza II, Ic'alumtic, Pilanchén, Tzajaltetik, Tzeteltón, Cuchulumtic y en la cabecera municipal de San Juan Chamula (Rivera, *et al.*, 2011).

El segundo periodo se caracteriza por ser la etapa con mayor actividad colectiva y política de las organizaciones y las familias evangélicas, quienes realizaron una labor preponderante en la búsqueda de justicia y del retorno a sus comunidades, establecieron múltiples mesas de diálogo con las instituciones del gobierno, las autoridades tradicionales y las organizaciones religiosas. Por medio de las mesas de diálogo se intentaron firmar acuerdos para apoyar el regreso de las familias y respetar la diversidad religiosa. Sin embargo, los acuerdos no trascendieron por la falta de voluntad de los representantes del gobierno y de las autoridades municipales.

También, durante este periodo los evangélicos recurrieron a medidas extremas para defenderse de sus agresores, como fueron los secuestros y los enfrentamientos armados contra las autoridades y los caciques que organizaban las expulsiones. Otra de las características que distinguen al segundo periodo, es la creciente propagación de los diferentes credos religiosos, con mayor presencia a finales de los ochenta, y la formación constante de predicadores indígenas por parte de las iglesias evangélicas.

Es importante apuntar que, al finalizar la década de los noventa, las expulsiones en el municipio de San Juan Chamula disminuyeron, se dio una etapa de transición de la intolerancia al “respeto” a la diversidad religiosa, pero no pudo darse sino por medio de los enfrentamientos y las luchas libradas entre las organizaciones, las familias evangélicas y, por supuesto, de las autoridades tradicionales del municipio. Éstas últimas aceptaron la libertad de profesar cualquier religión, actitud que incidió en la construcción de varias iglesias y la consolidación de las religiones protestantes en los diferentes parajes del pueblo de San Juan Chamula.

Para conocer con detalle y de manera cronológica cada uno de los enfrentamientos librados entre evangélicos y católicos tradicionales de San Juan Chamula, puede consultarse el texto *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los*

Altos de Chiapas y los derechos humanos (1995) de Rosa Isabel Estrada, en el que se ofrece una descripción de cada una de las batallas, los exilios y el número de expulsados que van desde 1966 hasta 1995.

1.4 Estado de la cuestión

En este apartado tenemos por objetivo exponer aquellos estudios que han abordado el tema del *conflicto religioso y las expulsiones* en Chiapas, los cuales nos permiten saber cómo han sido analizados los fenómenos sociales en cuestión, desde qué perspectivas teóricas y metodológicas, y cuáles son algunas de las conclusiones a las que llegaron.

Dado que son varios los investigadores que se han interesado en el estudio de dichos temas, únicamente retomamos aquellas investigaciones realizadas en los últimos 20 años. En primera instancia, recuperamos el libro *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades* (2011) coordinado por Carolina Rivera Farfán, María del Carmen García, Miguel Lisbona e Irene Sánchez quienes, por medio de un enfoque antropológico y sociológico del fenómeno religioso, realizaron un trabajo etnográfico que llevaron a cabo en diferentes regiones del estado de Chiapas.

El trabajo posibilitó identificar los cambios en la vida social, económica y política de cada región, el grado de apertura para la movilidad social y el grado de conflicto que tolera la sociedad local. La etnografía les permitió observar la conformación de las diversas religiones en Chiapas desde 1960 al 2000 y el crecimiento emergente de agrupaciones religiosas pentecostales, de grupos paracristianos e independientes.

Los autores exponen los problemas derivados de la conversión religiosa como fueron: las expulsiones, las persecuciones, las amenazas, las muertes y las desapariciones de familias y líderes religiosos. También ofrecen información cuantitativa del número de conflictos por motivos religiosos registrados desde 1960 al 2001 en la que destacan que, en las regiones Altos y Fronteriza de Chiapas, se concentró el mayor número de estos conflictos donde, además de tener implicaciones religiosas, hay fuertes intereses políticos y económicos en disputa. Además, los investigadores evidencian el papel de las instituciones

del gobierno para resolver los conflictos, la labor de las organizaciones religiosas y el de la comunidad católica tradicional.

Algunas de las premisas formuladas son el reconocimiento de que en Chiapas los contextos y los procesos sociales se estructuran por marcadas relaciones asimétricas del poder y por mecanismos relativamente institucionalizados para la transmisión, recepción y socialización de los valores simbólicos de las creencias y prácticas religiosas, y el reconocimiento de que la religión en las localidades indígenas incide en la construcción de la identidad cultural y en la definición de los comportamientos sociopolíticos, individuales y colectivos (Rivera, *et al.*, 2011).

El libro integra un amplio estado de la cuestión sobre la conversión religiosa y el conflicto. Por esto, el texto se vuelve un referente y de lectura necesaria, además de que integra los antecedentes del conflicto y estudios de casos concretos de las distintas regiones de Chiapas.

También, recuperamos la investigación presentada en el libro *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de Los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larrainzar y Chamula* (1994) dirigido por María Isabel Pérez Enríquez, quien aborda el tema del protestantismo en Chiapas y las expulsiones, con la aplicación de una metodología cualitativa y con un enfoque sociológico. Su estudio se basa en los casos de familias evangélicas expulsadas en tres municipios tsotsiles: Chenalhó, San Andrés Larrainzar y San Juan Chamula.

Con la aplicación de la técnica de la entrevista a familias expulsadas y asentadas en la ciudad de San Cristóbal, la autora recupera varios testimonios que le permiten analizar la llegada del protestantismo en dichos municipios, las razones que llevan a las familias a cambiar de religión que se manifiesta mediante la negación a participar en el sistema de cargos y en la contribución comunitaria a través de la aportación de “cooperaciones” para la realización de las fiestas. El enojo y la intolerancia de la comunidad católica tradicional por la presencia de otras religiones, la llevó a ejecutar el destierro de los evangélicos.

La investigadora, apoyándose en los planteamientos de la teoría marxista, busca analizar la dimensión ideológica que se encuentra explícita en el proceso de conversión religiosa de las familias. Afirma que, si bien es cierto que la religiosidad puede estar

influida de una posición de clase, esta aseveración no es tan mecánica, ya que de entrevistas realizadas en la investigación, se sabe que tanto comuneros como ejidatarios tienden a cambiar su religión cuando ésta les ofrece un mejoramiento en la subsistencia cotidiana (Pérez, 1994).

Hay un correlato entre la religión y la promesa de una mejor condición material al aceptar el evangelio. Apunta la autora que hay una correspondencia entre el decir y hacer de los difusores de la palabra de Dios, el cual facilita e incide en la conversión religiosa de los tsotsiles.

Además, la investigadora hace un análisis comparativo de la manera en que las autoridades municipales de los tres municipios y los caciques llevaron a cabo las expulsiones. Concluye que en un principio se desplegaba un discurso del exilio disfrazado de religioso para defender las costumbres del pueblo. Sin embargo, habían dimensiones políticas y económicas de por medio que no se enunciaban, pero que se mostraban en el actuar de los que llevaron a cabo las expulsiones, el temor de perder el control de la venta de las velas, del alcohol, de los utensilios para las ceremonias, de los refrescos, entre otros.

Adicionalmente, concluye la autora que la expulsión de los evangélicos y su desplazamiento a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, tuvo varios efectos como la ruptura de los vínculos sociales con la comunidad, el cambio identitario, la adopción de nuevos hábitos sociales, el fortalecimiento del protestantismo y el número creciente de evangélicos de los tres municipios estudiados.

También están los textos *Intolerancia religiosa. Retornos Chamulas (1997)* y *Chiapas. Barro en las manos de Dios (1999)* ambos escritos por el apóstol Esdras Alonso Gonzáles de la iglesia Alas de Águila de San Cristóbal de Las Casas. En el primer texto *Retornos Chamulas (1997)* Esdras Alonso ofrece un escrito histórico del problema derivado de la intolerancia religiosa en el estado de Chiapas, desde el inicio de la década de los setenta hasta finales del siglo XX. Expone las diferentes justificaciones que dieron los caciques y las autoridades municipales de San Juan Chamula para llevar a cabo las expulsiones. Realiza una crónica de la última expulsión masiva de evangélicos procedentes de San Juan Chamula en 1993, el actuar colectivo y político de las familias exiliadas y

refugiadas en la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI), el día del retorno de las más de 580 personas expulsadas, y el ataque perpetrado tras el retorno.

Esdras Alonso también hace una crítica a la fallida intervención del gobierno en la resolución de las expulsiones arbitrarias de evangélicos y resalta la labor protagónica de las organizaciones evangélicas y las iglesias en la defensa de las familias evangélicas y en el fortalecimiento del protestantismo en los pueblos originarios de Los Altos de Chiapas.

En el segundo texto, *Chiapas. Barro en las manos de Dios* (1999), el apóstol Esdras Alonso realiza una reconstrucción de la memoria colectiva de las expulsiones de la región Frailesca y Altos de Chiapas. Inscribe su estudio en los lineamientos de la metodología cualitativa, recurre a la aplicación de los relatos de vida para recoger los diferentes testimonios de familias afectadas por la intolerancia y persecución religiosa durante la década de los setenta hasta los noventa.

El texto está integrado por 14 testimonios que son transcritos tal cual las familias relatan su pasado, centrado en dos acontecimientos principales que son la conversión religiosa y el día de su expulsión. La característica del escrito es que no hace análisis ni interpretación alguna de los relatos de vida, es un libro meramente de testimonios, pero que se vuelve necesario para comprender cómo en otras regiones de Chiapas se expresó la intolerancia religiosa, quiénes fueron los que propiciaron los exilios y cómo le dieron seguimiento a los casos de cada familia.

Por otra parte, recuperamos la tesis de doctorado *La conformación de organizaciones indígenas y liderazgos evangélicos en San Cristóbal de Las Casas* (2014) escrita por Jaime Uribe Cortez. Con su estudio busca analizar la condición social y política del momento en que surgen las primeras organizaciones indígenas religiosas y el quehacer de éstas desde su aparición a la fecha, para comprender el proceso de establecimiento de las organizaciones evangélicas en la ciudad y las características que delinean su estructura y función.

La investigación se inscribe en los lineamientos de la metodología cualitativa, basada en la recopilación y análisis de testimonios orales, mediante un enfoque sociológico. Se centra en la labor de tres organizaciones: Consejo Regional Independiente de los Altos de Chiapas (CRIACH), la Organización de Pueblos Evangélicos de los Altos de Chiapas (OPEACH) y la Comisión Evangélica en Defensa de los Derechos Humanos (CEDEH).

Parte de la hipótesis de que las organizaciones intervienen en un proceso de cambio religioso y que son vehículos para la inclusión de la población evangélica expulsada en la dinámica sociopolítica de San Cristóbal de Las Casas.

Las organizaciones, plantea Jaime Uribe, surgieron para defender los derechos humanos de la población indígena agredida y construir lazos de solidaridad de tipo económico y político, convirtiéndose en interlocutoras y mediadoras entre las familias evangélicas con las autoridades gubernamentales. Sin embargo, plantea el autor, con los años la lucha de las organizaciones se orientó hacia la búsqueda del enriquecimiento económico y al empoderamiento político de los líderes.

Finalmente concluye que, si bien las organizaciones y líderes religiosos han apoyado a las familias expulsadas a insertarse en la vida social en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y apoyado al retorno de otras a sus comunidades de origen, los líderes religiosos reproducen en su actuar elementos de la figura del cacique tradicional, quienes al representar los intereses de la población indígena se apropian de una parte de los recursos que gestionan. La actividad de éstos se adentra en dinámicas políticas, económicas y sociales, generan recursos económicos y redes de influencia política que les dotan de un capital financiero y de un amplio margen de decisión (Uribe, 2014).

También retomamos la tesis de maestría *Religión y género: el caso de las Chamulas expulsadas* (2006), de María del Socorro Cancino Córdova quien por medio de su estudio, busca analizar cómo la religión, estudiada desde un enfoque de género, incide en los procesos de construcción del género y la identidad de la mujer, y cómo las mujeres expulsadas viven su religiosidad en los espacios cotidianos de la familia y del trabajo.

Esta investigación se inscribe en los lineamientos de la metodología cualitativa, utiliza la técnica de la entrevista a profundidad, realiza un trabajo etnográfico y aplica la observación participante al integrarse en la cotidianidad de las mujeres expulsadas, en su mayoría, durante el primer periodo del conflicto. El estudio de caso se concentra en las experiencias de las mujeres de la colonia Nueva Esperanza y pertenecientes a la iglesia Ministerios Elím “El Divino Salvador” MI-EL, en San Cristóbal de Las Casas.

La investigadora hace un trabajo etnográfico de las mujeres expulsadas en tres espacios distintos, el primero el hogar, como centro de reproducción y convivencia

familiar; el segundo el mercado, como lugar de trabajo y de interacción con personas de otras culturas; y el tercero el templo, como lugar de encuentro (Cancino, 2006).

Algunas conclusiones a las que llega son que la religión ha permitido el empoderamiento de la mujer en los diferentes espacios en los que se mueve, principalmente en el trabajo y en el hogar, que hay un proceso de subjetivación que difiere a los que se construyen en las comunidades y a las que pertenecen a la religión católica tradicional. Sostiene que en la ciudad las chamulas han readecuado parte de su vida cotidiana al reproducir elementos de su cultura, tales como la composición familiar. Las mujeres continúan usando ropa de los tsotsiles de Chamula, siguen hablando su lengua materna y les enseñan la misma a sus hijos e hijas. Entre las actividades económicas que continúan realizando están las pastoriles y comerciales. Asimismo, conservan sus hábitos alimenticios.

La investigadora plantea que uno de los elementos que propició la rápida conversión religiosa de las familias fueron las relaciones de parentesco, que quienes ya aceptaban el protestantismo se encargaban de invitar a sus familiares. Es decir, hay una socialización de las ventajas y “milagros” obtenidos a partir de su conversión.

Por último, para cerrar esta revisión de investigaciones sobre nuestro objeto de estudio, consideramos relevante atender el artículo “La otra mejilla...pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula” (1997) de Dolores Aramoni y Gaspar Morquecho, en el que presentan, por medio de un enfoque histórico, una cronología detallada y amplia de los momentos más álgidos del conflicto religioso, que de acuerdo a su investigación, registran que la primera expulsión se dio a finales de la década de los sesenta.

El artículo está compuesto de tres grandes temas: la intolerancia religiosa, las expulsiones y el uso de las armas por parte de los evangélicos exiliados. En un primer apartado, los autores exponen la manera en que la intolerancia religiosa se manifestó en los diferentes parajes de San Juan Chamula y que las expulsiones a causa de la intolerancia estuvieron organizadas por las autoridades municipales y caciques del municipio. En un segundo apartado exponen los tiempos y espacios de cada expulsión ejercida durante la década de los setenta hasta los noventa; ofrecen los nombres de las autoridades municipales

y caciques, el de las familias exiliadas y asesinadas y el de los representantes del gobierno encargados a dar solución a los problemas que, en su mayoría, quedaron irresueltos.

En un tercer apartado, los autores describen los diferentes enfrentamientos armados librados entre las autoridades y caciques de San Juan Chamula con las familias evangélicas y líderes religiosos de San Cristóbal de Las Casas, en varios parajes de Chamula. Los autores hacen una crónica de cada enfrentamiento, el número de heridos y de muertos, el nombre de los detenidos y encarcelados. El artículo se vuelve referencia para identificar fechas, nombres, enfrentamientos álgidos y desplazamientos masivos de evangélicos a la ciudad y a otros lugares aledaños a San Cristóbal de Las Casas.

Cada uno de los textos expuestos en este apartado nos permite conocer cuáles son las perspectivas teóricas y metodológicas así como las disciplinas científicas de las que se basan para realizar el estudio de la diversidad religiosa, el conflicto religioso y las expulsiones.

Concluimos que una de las vertientes con la cual no se han abordado los temas en cuestión, refiere a la perspectiva sociológica de la memoria y de las visualidades por esto, consideramos que abordar el conflicto religioso y las expulsiones con los fundamentos de estas disciplinas científicas nos permiten enriquecer los estudios que con anterioridad se han hecho, para ampliar las posibilidades con las cuales desarrollar la investigación, sobre una problemática y un conflicto social que entraña la diversidad religiosa, que sigue vigente y se manifiesta en diferentes regiones de Chiapas.

1.5 A modo de cierre del primer capítulo

El tema de la religión, como hemos apuntado, ha estado presente en toda la historia de los pueblos originarios de México, inclusive mucho antes de la llegada de los españoles y la colonia. La religión ha trastocado las esferas sociales y políticas del país. Con la llegada de los misioneros católicos se dio el primer proceso de evangelización, quienes impusieron la Iglesia católica en el país. Durante el proceso de colonización, hasta los primeros años de la Revolución mexicana, fueron varios los levantamientos que los pueblos originarios emprendieron en la lucha contra los españoles y la Iglesia católica, quienes mantenían un

control y poder absoluto sobre los pueblos. La defensa de sus creencias y prácticas religiosas también era parte de las razones por las cuales lucharon, en algunos casos lograron su cometido, pero también hubo otros casos en los que fueron vencidos.

La lucha emprendida en la defensa de sus dogmas religiosos y de su sistema político puede explicar las razones del por qué con la llegada del protestantismo a los pueblos de Chiapas, varios municipios se negaron a su presencia, la cual rechazaban y la acusaban de destruir, e interpelar, lo que durante décadas defendieron. Desde principios de los setenta se emprendieron las primeras expulsiones de familias evangélicas. San Juan Chamula fue el municipio que exilió a la mayor cantidad de personas. Hay que recordar que éste fue el único municipio que anteriormente logró vencer y destituir a los ladinos y a la diócesis de San Cristóbal del pueblo tsotsil de Chamula. Por tal razón, la presencia de otras religiones no eran bien recibidas.

Las familias evangélicas han insistido en que se les ha reprimido y exiliado por negarse a ejercer cargos religiosos en las comunidades y por no seguir con las responsabilidades económicas y morales impuestas por los católicos tradicionales, que implica cooperar para las fiestas religiosas y participar en los rituales donde se contempla el consumo de alcohol. Por su parte, los agresores argumentan que las expulsiones se han dado porque los evangélicos han violentado las tradiciones ancestrales, las creencias y las costumbres de los pueblos originarios (Rivera, *et al.*, 2011).

CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

En este capítulo presentamos nuestro marco teórico y metodológico empleado para el desarrollo del estudio en cuestión. Primero, exponemos nuestros fundamentos teóricos para el análisis de la información empírica recabada. Esbozamos algunas de las reflexiones elaboradas por Marc Augé (1998), Félix Vázquez (2001), Maurice Halbwachs (2004a; 2004b) y Paul Ricoeur (2013) sobre la memoria colectiva, los marcos sociales de la memoria, el acto de hacer memoria, el recuerdo y el olvido, los audiovisuales y los artefactos de la memoria, conceptos que son transversales para la reconstrucción de la memoria colectiva. También, presentamos en el apartado teórico los esbozos sobre los audiovisuales como posibilidades de memoria, recuperamos los planteamientos de Jean-Louis Baudry (1974), Walter Benjamin (2003), Omar Rincón (2006) y Paola Peña (2012).

En un tercer momento, exponemos nuestras dos fuentes principales de información, el primero refiere a los relatos audiovisuales seleccionados que son dos películas de ficción: *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997) y *Manuel San Juan. El hijo predilecto de San Juan Chamula* (Alonso, 2010), y un video del género documental: *Asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH, 1994). Estos relatos audiovisuales fueron segmentados por temáticas a partir de la aplicación del *découpage*, mismo que explicamos en el apartado, y que analizamos con la aplicación del análisis de la *representación* y de la *narración* fílmica que proponen Casetti y di Chio (1990).

La segunda refiere a las entrevistas por medio de las cuales generamos los relatos, explicamos los criterios de selección de nuestros siete informantes, las características de cada uno de éstos. También, exponemos la manera en que sistematizamos cada uno de los relatos, la organización de éstos en temáticas y subtemáticas, y la formulación de los temas principales para la reconstrucción de la memoria que se basa en los *acontecimientos* y *actores* identificados en los relatos. De esta manera dividimos y organizamos la presentación de este segundo capítulo.

2.1 Marcó teórico

En este apartado tenemos por objetivo exponer las bases teóricas con las que sustentamos el estudio de la memoria colectiva del conflicto religioso y las expulsiones. Abordamos tres temas principales que son: *la memoria colectiva, el olvido y los audiovisuales*, que se yuxtaponen y nos permiten trazar la ruta de análisis de la información recabada de la investigación empírica.

Nuestra investigación retoma los planteamientos de la sociología de la memoria y de la teoría cinematográfica que nos permiten analizar, por un lado, qué recuerdan las familias entrevistadas, cómo recuerdan el pasado y cómo los recuerdos están vinculados a su comunidad. Y, por el otro, qué de lo acontecido durante el conflicto religioso se construye audiovisualmente por medio del cine y del video, y cómo se relata el pasado.

Al hacer el esbozo teórico para la reconstrucción de la memoria por medio de los relatos de vida y de los relatos audiovisuales, nos posibilita analizar las diferentes versiones del pasado, sus matices y semejanzas entre las dos principales fuentes empíricas de nuestro estudio.

A continuación problematizamos el concepto de memoria colectiva en su delimitación teórica inscrita en la sociología de la memoria, y los marcos de la memoria en los cuales se ubican, se reconocen y se reconstruyen los recuerdos del pasado.

2.1.1 Memoria colectiva

La memoria como concepto, categoría, hecho social e individual ha sido ampliamente debatido y problematizado por diferentes disciplinas científicas en distintos periodos de la historia humana. Algunas de las primeras reflexiones se remontan a la época de la Grecia antigua con Aristóteles y Platón. Para el primero, la memoria pertenece al pasado; para el segundo, la memoria es la representación de una cosa ausente (Ricoeur, 2013). En el centro de la discusión de ambos autores están latentes las interrogantes de qué es aquello que la persona recuerda y cómo recuerda.

La memoria también ha sido problematizada desde el psicoanálisis con los primeros planteamientos de Freud, quien la concibe como una capacidad cognitiva individual que tenemos los seres humanos para retener recuerdos de nuestra vida a corto y a largo plazo (Bilboa, 2004).

Este planteamiento más adelante fue interpelado por la sociología, en el que destacan las reflexiones del sociólogo francés Maurice Halbwachs, quien trasciende el plano individual de la memoria para atribuirle condiciones colectivas, planteamiento que le permite desplazarse de las concepciones formuladas por la psicología y el psicoanálisis. Como señala Vázquez (2001), estas disciplinas habían estudiado la memoria como una facultad individual y cognitiva, es decir, interna a la mente del humano, con la finalidad de descubrir los mecanismos básicos del funcionamiento de la memoria.

Maurice Halbwachs, influido en la teoría social durkheimniana, abre el horizonte reflexivo de la memoria reconstruida colectivamente, es decir, a partir de las relaciones intersubjetivas. Para Halbwachs (2004a), la memoria colectiva es el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un mismo grupo o comunidad.

Halbwachs (2004b) considera que la memoria existe en tanto es colectiva y social, es decir, que necesitamos de unos y de otros para recordar y tejer los recuerdos que nos vinculan. “Para que la memoria de otros venga a reforzar y completar la nuestra, hace falta [...] que los recuerdos de estos grupos se encuentren en relación con los sucesos que constituyen nuestro pasado” (Halbwachs, 2004a: 66).

El pertenecer a un grupo y crear vínculos con él nos posibilita compartir los mismos valores, normas y sentidos que son importantes al momento de narrar los acontecimientos vividos en y con el grupo. Por medio de la voz de uno o de algunos miembros de la comunidad o sociedad se puede reconstruir el sentir social de un hecho experimentado en común, en colectividad. Esto le permite a Halbwachs atribuirle el carácter de colectivo a la memoria:

Podemos hablar de memoria colectiva cuando evocamos un hecho que ocupaba un lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos planteado o planteamos ahora en el

momento en que lo recordamos, desde el punto de vista de este grupo (Halbwachs, 2004b: 36)

Por medio de la voz de un miembro de alguna comunidad se puede identificar los relatos de otros que emergen en su narración. Hay ciertas nociones compartidas que permiten la reconstrucción de un acontecimiento. Halbwachs afirma que la reconstrucción de un recuerdo “debe realizarse a partir de datos o nociones comunes que se encuentran en nuestra mente al igual que en la de los demás, porque pasan sin cesar de éstos a aquella y viceversa, lo cual sólo es posible si han formado parte y siguen formando parte de una misma sociedad” (Halbwachs, 2004b: 34).

Por ello, la memoria se reconstruye a partir de lo que vemos y sentimos, no hay memoria de aquello que no fue visto por nuestros propios ojos ni sentido por nuestra piel y cuerpo. No se puede recordar lo que no se ha vivido; vivir implica ser y estar con otros. “Nuestros recuerdos se apoyan en aquellos de todos los otros, y en los grandes marcos de la memoria de la sociedad” (Halbwachs, 2004b: 56).

Cuando Halbwachs afirma que no puede haber una memoria individual alejada de la sociedad, del encuentro con otros, es porque los individuos, por más aislados que puedan permanecer, “en la sociedad [...] adquieren sus recuerdos, es allí donde los evoca, los reconoce y los localiza” (2004a: 8). Las memorias individuales, en lugar de ser la expresión de *una realidad interior*, son construcciones eminentemente sociales (Vázquez, 2001).

Para Halbwachs, *localizar* un recuerdo “es estar al tanto del momento en que se ha adquirido un acontecimiento [...] el acto por el cual encontramos con un alto grado de precisión la fecha de un recuerdo” (Halbwachs, 2004a: 139-140). Además, localizar un recuerdo implica “vincularlo a un conjunto de otros recuerdos de los que se conoce su ubicación en el tiempo” (Halbwachs, 2004a: 172).

Por otra parte, *reconocer* un recuerdo “es tener el sentimiento de haber tenido presente en otro momento a una persona o una imagen que hemos visto, sin que podamos saber en qué circunstancias” (Halbwachs, 2004a: 139), el reconocimiento implica saberse en y con otros en los mismos acontecimientos. “Cuando esta idea se agrega a ese sentimiento, el recuerdo se encuentra a la vez reconocido y localizado. De tal modo que no

existe recuerdo localizado que no sea reconocido, pero existen también muchos recuerdos que simplemente *son reconocidos pero no localizados*” (Halbwachs, 2004a: 139).

Halbwachs plantea que la localización precede al reconocimiento, a la evocación de los recuerdos y parece que la determina, “sucede que únicamente la localización contiene una parte de lo que será la sustancia del recuerdo reconocido y es una reflexión que bajo la forma de ideas ya contiene hechos concretos y sensibles. En ese sentido y en muchos otros, es la localización que explicaría el recuerdo” (Halbwachs, 2004a:144).

La localización y reconocimiento de los recuerdos es posible mediante los puntos de referencia que son *los marcos sociales de la memoria* que llevamos siempre con nosotros. Los marcos sociales de la memoria, para Halbwachs (2004b), son un conjunto de puntos de referencia indispensables para localizar, reconocer y reconstruir la memoria, compuestos por tres elementos: *el tiempo, el espacio y el lenguaje*. Los marcos sociales de la memoria permiten la reconstrucción del pasado por medio de los *recuerdos* que son los acontecimientos vividos en grupo.

2.1.2 Los marcos sociales de la memoria

Uno de los marcos de la memoria es el temporal, que refiere a las fechas, a la hora, a la duración y a la edad vivida de los acontecimientos. También, se considera como parte de este marco la condición climatológica del momento en que se dieron los hechos. El tiempo, menciona Halbwachs, es el de un grupo determinado donde se apoya el recuerdo. “La vida en sociedad implica que todos los hombres coinciden en aceptar el tiempo y las duraciones y conocen perfectamente las convenciones al respecto” (Halbwachs, 2004b: 90).

El tiempo tiene su propia construcción y ritmo a partir de los diferentes contextos sociales y culturales. El tiempo “es limitado y relativo, pero tiene una realidad plena [...] es lo suficientemente amplio como para ofrecer a las conciencias individuales un marco consistente para que puedan disponer de sus recuerdos y encontrarlos” (Halbwachs, 2004b:129). El tiempo también pertenece al orden del presente de las personas reconstruyendo su pasado, al momento en que se recuerda en y con otros.

Otro marco es el espacial, que refiere a los contextos y lugares en que se vivieron los acontecimientos colectivamente, de hecho, los grupos están ligados por naturaleza a un lugar donde crean los lazos sociales entre los miembros. “Una familia o una pareja puede definirse como el conjunto de personas que viven en la misma casa, el mismo apartamento, y en el mismo hogar, bajo la misma llave. Si los habitantes de una ciudad o un barrio forman una pequeña sociedad, es porque están reunidos en una misma región del espacio” (Halbwachs, 2004b:139).

Cada espacio es experimentado de manera distinta por cada grupo en tanto que sus miembros pueden adjudicar sentidos similares. Halbwachs afirma que “cada detalle del lugar tiene un sentido que sólo pueden comprender los miembros del grupo, porque todas las partes del espacio que han ocupado corresponden a otros tantos aspectos distintos de la estructura y la vida de su sociedad” (Halbwachs, 2004b:134). Las emociones y pensamientos que ciertos lugares nos provocan y que sentimos experimentar nuevamente, se originan en entornos y circunstancias sociales definidos (Halbwachs, 2004b).

Los objetos también pueden pertenecer al marco del espacio, en tanto nos permitan recordar. Éstos, a pesar de no permanecer eternamente en el mismo lugar ni mantener las mismas propiedades y el mismo aspecto, nos posibilitan reconstruir el pasado siempre que volvemos a ellos, como nuestra casa de la infancia, la escuela donde cursamos, los libros, una pintura, etcétera. “Las cosas, aunque no hablen, les comprendemos, ya que tienen un sentido que desciframos de manera social” (Halbwachs, 2004b:132). Los objetos también pueden ser *artefactos de la memoria* como lo plantea Radley (1992) quien apunta que hay objetos creados de manera individual o colectiva para ayudarnos a recordar y establecer vínculos con el pasado.

El espacio, a diferencia del tiempo, es material, palpable, tangible, eso hace estable y con mayor durabilidad el recuerdo, independientemente de que la materialidad pueda ser destruida, siempre se tendrá el recuerdo de que en ese lugar yacía. Halbwachs afirma que la memoria cobra mayor fuerza en el espacio por encima del tiempo:

No es exacto que para poder recordar haya que transportarte con el pensamiento afuera del espacio, puesto que, por el contrario, es la sola imagen del espacio la que, en razón de su estabilidad, nos da la ilusión de no cambiar a través del tiempo, y de encontrar el

pasado dentro del presente, que es precisamente la forma en que puede definirse la memoria; sólo la memoria es tan estable que puede durar sin envejecer ni perder alguna de sus partes (Halbwachs, 2004b:167).

La memoria colectiva, como la define Halbwachs, es un proceso social de reconstrucción de un pasado vivido y significado por un grupo o sociedad, que se contiene en los marcos sociales del tiempo y el espacio, pero también sostenido por el lenguaje que se encuentra en cada sociedad y cultura.

El lenguaje, como marco social de la memoria, es el elemento central que posibilita la reconstrucción del pasado por medio de su materialización, como pueden ser los monumentos, el habla, la escritura o el audiovisual. La memoria se expresa sobre narraciones, relatos, es decir, discursos, y es por medio de éste que la memoria puede ser compartida, reconocida y reconstruida.

Si bien Halbwachs no desarrolla detalladamente el lenguaje como marco social, prioriza el lenguaje en el acto de hablar, en lo oral, en la expresión de la memoria por medio de las palabras, inclusive, plantea que los hombres que viven en sociedad usan palabras de las cuales comprenden el sentido. Ésta es la condición del pensamiento colectivo (Halbwachs, 2004b).

Para Félix Vázquez, uno de los sociólogos que ha ampliado las reflexiones del lenguaje como marco social de la memoria, apunta que el lenguaje adquiere una dimensión fundamental, porque por medio de la utilización de éste podemos conformar los hechos y la experiencia y dotarlos de significados (Vázquez, 2001). El autor apunta que “la memoria que se narra es social porque para crearla se recurre al lenguaje” (2001: 79). El lenguaje juega un papel decisivo en la explicación de la memoria, en su reconstrucción.

El lenguaje, considera el autor, es pensado como instrumento de representación referido a las *cosas* y que se encuentra *fuera* de los individuos. Sin embargo, el lenguaje no tiene como finalidad *representar* los objetos o representar el mundo, “sino la de construir y coordinar las diversas acciones sociales [...] el lenguaje no es representacional sino que posee un carácter formativo” (Vázquez, 2001: 90-94).

Para Halbwachs, cada grupo, sociedad y/o comunidad construye sus propios marcos de la memoria. Pone de ejemplo los marcos específicos de la familia, la religión y la clase

que sitúan también los recuerdos de los grupos, “no existe capacidad de memoria fuera de los marcos utilizados por los hombres que viven en sociedad para fijar y recuperar sus recuerdos” (Halbwachs, 2004a: 101).

Es a partir del marco de la memoria compartido socialmente que nosotros “nos sentimos capaces de reconstruir la imagen de las personas y de los hechos” (Halbwachs, 2004a: 184). Estos marcos, señala Halbwachs (2004a; 2004b), son dinámicos, cambiantes, nunca permanecen estáticos ni con las mismas características. Los marcos sociales de la memoria cambian con la edad, con nuestras experiencias vividas, con los momentos acumulados y recordados. “Los marcos de la memoria social se han modificado de una época a otra” (Halbwachs, 2004a: 277).

En algunas ocasiones, los marcos de la memoria tienden a desaparecer, sobre todo cuando las personas o las familias se desvanecen, cuando se presentan rupturas generacionales y vínculos con la sociedad, cuando los descendientes no sienten el compromiso de mantener presente el pasado de la familia o la comunidad a la que pertenecen, éstos crean nuevos marcos “pero que no tendrán exactamente la misma forma, ni el mismo aspecto” (Halbwachs, 2004a: 266).

Nuestros cambios en y con el grupo, o la desvinculación con él para unirnos a otro, también llevan a una modificación sustancial de los marcos de la memoria, por consiguiente produce una modificación de los recuerdos (Halbwachs 2004a; 2004b).

2.1.3 El acto de hacer memoria

Como apuntaba Halbwachs (2004) en lectura de Namer (2004: 382) “recordar no significa revivir, sino reconstruir un pasado desde los marcos sociales del presente”. Estos marcos sociales del presente son los que compartimos con otros en la actualidad que nos toca vivir juntos.

Hacer una reconstrucción del pasado implica saberse en y con otros, quienes figuran en nuestros relatos y quienes nos recuerdan en los suyos. Nuestros recuerdos siguen siendo colectivos, esto se debe a que en realidad nunca estamos solos. “No hace falta que haya otros hombres que se distingan materialmente de nosotros, ya que llevamos siempre con

nosotros y en nosotros una determinada cantidad de personas que no se confunden” (Halbwachs, 2004b: 26). Habitamos otras voces, otras personas y viceversa.

El recuerdo es una reconstrucción del pasado desde el presente que vivimos. Por medio del contacto con nuestro grupo o comunidad “adquirimos muchos modos de reencontrar y precisar muchos recuerdos que, de otro modo, habríamos olvidado total o parcialmente” (Halbwachs, 2004b: 71). El acto de hacer memoria no sólo es la mera reconstrucción de un acontecimiento por medio de los recuerdos de quienes estuvieron implicados en el hecho, sino que es necesario conservar alguna impresión de ellos.

Generalmente, en el presente donde recordamos el pasado no solemos ser los mismos, mi presente visión del mundo no es la misma a la que tenía en años anteriores. El contacto con otros grupos, la experimentación de otros acontecimientos, los desplazamientos y trayectorias que realizamos con otros grupos nos llevan a cambiar la mirada con la cual veíamos el pasado, por eso, nuestras narraciones del pasado de un cierto acontecimiento no se manifiesta tal cual se dio, siempre es cambiante, no yace estático.

Las imágenes que tenemos de nuestro pasado van cambiando [...] ya no sólo porque, durante su vida, los recuerdos se han sumado a otros recuerdos: sino porque además hasta yo mismo he cambiado, es decir, que mi punto de vista se ha desplazado, porque en mi familia ocupaba un lugar distinto y, sobre todo, porque formaba parte de otros medios (otros grupos, otros contexto, otras condiciones) (Halbwachs, 2004b: 74).

Para Félix Vázquez (2001) el pasado surge con la memoria, pero la memoria se hace en el presente, es decir, que la memoria es del presente que hoy vivimos en correspondencia con el pasado que nos tocó vivir, el cual nos permite tener una visión actual de nuestro mundo y del futuro que se construye. “El pasado nunca podemos conocerlo como tal y como fue sino que lo construimos, hacemos memoria en función de las características del presente” (Vázquez, 2001: 146).

Vázquez plantea que el pasado es reconstruido mediante nuestros discursos y nuestras relaciones. “El pasado, es un tiempo que permanece abierto y es susceptible de innumerables construcciones” (Vázquez, 2001: 104.). Pero también, el presente es un tiempo y proceso en constante construcción junto con el pasado, “entre ambos *pivota* la

memoria que dota de continuidad a la realidad social. Mediante la memoria se construyen y resignifican los acontecimientos” (Vázquez, 2001: 25).

Al hacer memoria del pasado descubrimos que no existe una sola versión de éste ni interpretaciones exactas ni fieles o auténticas, sino que es múltiple, abierto a una infinidad de sentidos y significaciones que un grupo o comunidad le pueda conferir a su pasado. “La memoria que producen las personas son realizaciones particulares de muchas e indefinidas posibilidades” (Vázquez, 2001: 118).

Hacer memoria en conjunto implica que las personas compartimos algo más que una mera sucesión de experiencias, hay algo que nos une, nos vincula, nos hace ser y pertenecer a una comunidad. “A través de la memoria no sólo se construye el pasado, sino que se crean nuevos escenarios y nuevas condiciones para *hacer memoria* y para emprender otras acciones” (Vázquez, 2001: 131).

Para Vázquez (2001) es un error considerar a la memoria como una lugar donde se conservan los acontecimientos del pasado, crearlo de esta manera sería estéril, sin sentido, más bien, que “la memoria se construye en cada relación, mediante la negociación, la dialéctica, la justificación y la acción conjunta. En este sentido, toda memoria es compartida” (Vázquez, 2001: 131).

Por medio de la materialización de la memoria con el lenguaje, como en las prácticas discursivas, conversacional o narrativas, el tiempo se constituye en virtud del desarrollo de los acontecimientos que se relatan en referencia a una temporalidad que no necesariamente ha transcurrido, es decir, que los recuerdos del pasado son relatados no de manera diacrónica, más bien se hacen saltos temporales y espaciales “no hay una reproducción exacta, escrupulosa y lineal de la sucesión de acontecimientos” (Vázquez, 2001: 108).

La narración de la memoria permite crear múltiples versiones sobre los acontecimientos, reescribirlo, no en el sentido de crear quimeras, sino a la luz del presente reconstruir el pasado y proyectarse en el futuro (Vázquez, 2001). Los hechos y acontecimientos cobran sentido por medio de su organización narrativa.

Se puede resumir y concluir que la memoria no es una restitución anacrónica del pasado, sino que es una reconstrucción del presente realizada y actualizada a través del

lenguaje y las prácticas sociales (Vázquez, 2001). La memoria se refiere siempre al presente, mientras que la historia se refiere al pasado y al presente.

Reconstruir un pasado que remite a lo que fue un presente, el momento de la acción, de creación de futuro; futuro que ha modificado aquel pasado [...] y vuelta a empezar: la ocurrencia de acontecimientos posteriores transforma interminable y persistentemente la memoria (Vázquez, 2001: 29).

El tiempo, plantea Vázquez (2001) es irreversible, su transcurso se produce del pasado hacia el futuro, nunca a la inversa. La memoria pertenece al presente en que se reconstruye el pasado, para visualizar y construir el futuro.

Por otra parte, el acto de recordar implica que, según Ricoeur (1999), quien recuerda en el aquí y ahora de su pasado actúa como otro aquí en el presente en el que narra. El yo actúa como otro: quien recuerda se convierte en otro porque asume simultáneamente el papel de personaje de la trama y coautor del sentido (Cervio, 2010).

Hay un dialogismo y al mismo tiempo una dialéctica del sí mismo como otro que emerge en el relato y en otras exteriorizaciones donde la persona se “objetiva” como otro para rememorar el pasado y resignificarlos. El deber de memoria “es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí” (Ricoeur, 2013: 120). Hacer memoria significa proveer de sentidos al pasado y a nuestro presente (Vázquez, 2001).

El deber de memoria, además, asegura la continuidad del grupo o sociedad, confiere y fortalece la identidad de la comunidad, “permite la definición y el reconocimiento de sí mismo, que es lo que se denomina identidad social” (Mendoza, 2009: 59). El acto de hacer memoria nos posibilita saber quiénes somos frente a los demás, nos admite reconocernos en un principio de semejanza y diferencia, “en este juego participan los demás, los otros, los grupos, quienes incluyen en una categoría a las personas y al mismo tiempo los excluyen de otras” (Mendoza, 2009: 59).

El grupo, en su aquí y ahora, es lo que le ha ocurrido; es el resumen de su trayectoria. En este sentido, “es la memoria la que nos dice por qué nosotros somos lo que somos y nos confiere nuestra identidad” (Eco, 1999 en Mendoza, 2009: 60). El deber de memoria es también el reconocimiento de nuestra identidad, de nuestro pasado, de nuestros caminos andados y por andar, es decir, se hace memoria y olvido al caminar.

2.1.4 La memoria y el olvido

El recuerdo es una afección, un acontecimiento. La búsqueda del recuerdo es una lucha contra el olvido. Acordarse es el ejercicio de la memoria (Ricoeur, 2013). Hablar de memoria también implica hablar del olvido o de la ausencia de recuerdos (Vázquez, 2001). De acuerdo a lo reflexionado, hay varios tipos de olvido que se dan de diferentes maneras y en condiciones distintas. Una de éstas se expresa durante el acto de recordar y compartir las memorias, puesto que al hablar, presentar y hacer visible ciertos acontecimientos, implícitamente se dejan de nombrar, de exponer otros.

La reconstrucción y resignificación del pasado es hecho según nuestros intereses que tenemos en el presente, operamos por medio de selecciones del pasado “decidimos qué es oportuno y conforme recordar [...] cuando hacemos memoria, no sólo recordamos, sino que sabemos por qué lo hacemos. No hacemos memoria de cualquier cosa, sino de lo que nos resulta significativo” (Vázquez, 2001: 119). Respondemos más a intereses del presente que del propio pasado (Vázquez, 2001).

Hacer memoria es la acción de expresar los recuerdos que se hacen de manera selectiva. La persona es la que elige qué contar en relación con el tema o el evento que se desea saber de él a partir de su experiencia directa. Hay una condición de quién pregunta y de quién cuenta el pasado, las preguntas condicionan lo que uno relata y lo que no, jamás se expresa la totalidad del pasado.

En la selección de los acontecimientos del pasado y lo que contamos de ellos subyace un olvido. El olvido podría considerarse como la antítesis de la memoria, sin embargo, autores como Augé (1998) y Vázquez (2001) plantean que el deber de recordar también implica el deber de olvidar, ambos se necesitan para su existencia. El olvido, al igual que la memoria “son elementos inherentemente sociales que tienen su manifestación en las prácticas y discursos cotidianos de las personas” (Vázquez, 2001: 42).

Por su parte, Ricoeur (2013) parte de la idea de que el olvido es percibido como un atentado contra la fiabilidad de la memoria. Un golpe, una debilidad, una laguna. La memoria la define “como lucha contra el olvido, como exhortación a no olvidar” (Ricoeur,

2013: 531). Su planteamiento se fundamenta en la idea de que el olvido surge cuando no se narra el pasado con fidelidad, cuando se crean ficciones del mismo, eso propicia el olvido.

Ricoeur (2013) también plantea otras formas de expresarse el olvido, la primera generado por la represión; el segundo por la destrucción de los restos del pasado; el tercero, el olvido *evasivo* que es un olvido activo porque involucra una especie de voluntad de no querer recordar; y el cuarto también activo, que es producido por la selección en la construcción narrativa del pasado, pues al elaborar una trama con distintos acontecimientos del pasado precisa una gran selección en función de lo que se considera importante (Ricoeur, 1999; 2013).

Otra de las formas de manifestarse el olvido se expresa cuando la persona o la sociedad en general se niega a hablar sobre algún acontecimiento. En algunas ocasiones hay un consenso entre lo que se debe de decir y lo que no por el bienestar del grupo o la comunidad, que sería el olvido voluntario o evasivo como Ricoeur lo nombra.

También, hay olvidos *impuestos* (Ricoeur, 2013) cuando se instauran historias oficiales y se institucionaliza una memoria que suprime ciertos acontecimientos, que destruye los vestigios del pasado y edifica otros para determinar una sola versión. Estos monumentos apunta (Vázquez, 2011: 131) “actualiza y fortalece la idea de una determinada identidad: es bueno ser lo que somos”.

El olvido también puede darse por la manipulación de la memoria, por el impedimento a acceder a ciertas memorias que se dan mediante la destrucción de las huellas como lo plantea Ricoeur (2013), *la huella escrita* o documental (el orden de lo material); *la huella psíquica*, que se puede llamar impresión en el sentido de afección (el orden de los sentimientos y emociones); *la huella cerebral* un olvido patológico, por amnesia o por vejez.

El olvido también se da cuando desaparecen los marcos sociales de la memoria o una parte de ellos y carecemos de referentes para reconstruir el pasado, por ejemplo cuando las personas se excluyen de su grupo y se desvinculan de él. Esa decisión conlleva a una ruptura con los marcos, que puede darse por el desinterés de pertenecer a ellos, “olvidar un periodo de la propia vida es perder contacto con aquellos que nos rodeaban entonces” (Halbwachs, 2004b: 33).

El desinterés del grupo propicia el olvido; la memoria individual sobrevive durante un cierto tiempo, aunque “ella se enfrenta rápidamente con la indiferencia general [...] cuando la sociedad se enfurece, el individuo calla, y a fuerza de callarse, olvida los nombres que a su alrededor de él ninguno pronuncia” (Halbwachs, 2004b: 167). De esta manera, cuando decidimos no formar parte de un grupo o ellos nos excluyen, en cuya memoria se conservaba tal recuerdo, nuestra propia memoria se debilita por falta de apoyos exteriores.

Vázquez (2001) plantea que las personas sólo pueden olvidar lo que pertenece al presente, difícilmente el pasado “ya que sólo lo presente pertenece al ámbito de nuestra experiencia, entendida ésta no sólo como vivencia directa, sino también como legado activamente transmitido e incorporado a nuestras relaciones e interpretaciones de la sociedad” (Vázquez, 2001: 29-30).

Asimismo, el olvido puede expresarse mediante el silencio, con la negación de querer revelar o compartir acontecimientos vividos. Esto puede darse, como apunta Le Breton (2001: 2) debido “a la saturación de la palabra que lleva a la fascinación por el silencio”. Las personas tienden a ocultar cosas de sí, de su familia o sociedad, ya sea por la promesa acordada, por autoprotección o porque aquello de lo que se desea saber ocasiona un exceso de ruido, que no se desea acrecentar y que sólo callando se reduce. El silencio, afirma Le Breton (2001: 7) “no es la denuncia de una pasividad sobrevenida del lenguaje sino de la demostración activa de su uso. El silencio es, como el lenguaje y las manifestaciones corporales que la acompañan, un componente de la comunicación”.

El olvido también es necesario como acto político del deber de olvidar. Por un lado, el olvido es ineludible para reconciliarse con el pasado, “hay que saber olvidar para saborear el gusto del presente, del instante y de la espera” (Augé, 1998: 9), para construir nuevos horizontes en nuestro presente y futuro. Olvidar para no morir, olvidar para permanecer siempre fieles, apunta Augé (1998). Los grupos o la sociedad olvidan como una forma de acción política, como voluntad para liberarse del peso de lo vivido.

Hacer memoria es el encuentro en y con otros; el olvido de otros es el de uno mismo. Memoria y olvido son intersubjetivas, son sociales, ambas se necesitan para su mutua existencia. La memoria puede permitir la reconciliación, el perdón y el olvido de ciertos

eventos (Ricoeur, 2013), o diría yo, aprender a vivir con el pasado de dichos acontecimientos que apuntalan el devenir de las familias y la formación de vínculos sociales, de comunidades.

2.1.5 Los audiovisuales y la memoria

Todas las sociedades y culturas han tenido la necesidad de compartir los recuerdos, el pasado, de mantener viva y presente su memoria colectiva que les permita fortalecer su identidad y su devenir como grupo o comunidad. Cada una de éstas ha construido y resignificado los medios para compartir las memorias, como son las tecnologías audiovisuales que aparecen como expresión de las sociedades modernas en donde éstas, en su inicio, cumplen con otras funciones y sentidos que no necesariamente fueron pensadas como posibilidades y vehículos de la memoria (Benjamín, 2003).

Por ejemplo, el cinematógrafo –lo que dio inicio al cine– creado a finales del siglo XIX no fue sólo un invento tecnológico más de la época, sino vino a ofrecer otras formas de reconstruir la realidad social, de disfrutar el tiempo y el espacio, de experimentar el mundo de otra manera. “El cinematógrafo desde su propia fundación se sustrajo de su condición técnica para ser aprehendido como espectáculo y convertirse en cine” (Peña, 2012: 119) y el cine en lenguaje (Bazin, 2008).

El cine, desde su creación en 1895, se convirtió en un medio de expresión privilegiado de una mayoría de sociedades. Inicialmente, las personas grababan por medio del cinematógrafo aquello que se manifestaba a su alrededor; objetivaban en imágenes lo que percibían y veían en la realidad. Por ello, se ha afirmado que el cine se consolidó como uno de los actores principales en atestiguar y registrar los acontecimientos más destacados de la historia del siglo XX, así como el actual (Peña, 2012). Cuando el cine se consolida como posibilidad de lenguaje, al integrar elementos que le permitieron construir narrativas y discursos (compuestos por planos, secuencias, movimientos de cámara, personajes y sonidos), se le consideró como el medio más eficaz para “presentar” la realidad social.

Más adelante, con los avances tecnológicos aparecieron las primeras cámaras de video que se revelaron “como el mejor narrador y testigo del acontecer humano” (Peña, 2012: 121). Se puede considerar el video, más que una simple cámara, género y formato de

grabación, como materia significativa, puesto que al materializar en imágenes la realidad que se encuentra frente a nosotros y al ordenarlas por medio de una narrativa audiovisual, nos permite construir sentidos y significaciones. El video, entonces, se constituye como posibilidad de nuestro sistema de lenguaje (Hall, 2010), ofrece la posibilidad de que “cualquier sujeto puede contar su cotidianidad y su memoria, contarse a partir de la experimentación del sí mismo” (Rincón, 2006: 211), es decir, ser el autor-actor de su propia obra con la que se hace visible y se constituye en relato³.

Se ha planteado que los audiovisuales son expresiones culturales, artísticas y políticas que comprenden en su interior las dimensiones ideológicas de la sociedad donde fueron creados, posibilita la comprensión de aquello que acontecía en un momento específico y que fue construido audiovisualmente (Baudry, 1974; Benjamin, 2003). Esto pone en discusión la posibilidad de considerar al cine y al video como lugar de memoria o como la construcción de una historia audiovisual (Baudry, 1974; Nora, 1984).

El cine ha sido retomado por diferentes cineastas e instituciones para reconstruir el pasado. Se ha polemizado la idea de que, por medio del cine, se busca imponer una cierta versión del pasado que conviene a un Estado o a una nación, generalmente cuando se busca encubrir y legitimar ciertas acciones durante periodos históricos conflictivos (Vázquez, 2001). Podemos interpretar que con el cine se puede presentar y al mismo tiempo ocultar aquello que una sociedad o persona no desea hacer visible ni recordable y pronunciable.

³ Con el video “podemos producir nuestros propios reconocimientos [...] somos las imágenes de nosotros mismos [...] nos permite *ser* audiovisual” (Rincón, 2006: 210-217). Una de las ventajas del video es que interviene en nuestra vida, en nuestra cotidianidad, en “la necesidad urgente del sujeto de producir memorias, historias, imágenes. Nuestras memorias nos pertenecen y nosotros tenemos el encargo de crearnos y crearnos historias; el video nos permite hacer otra historia” (Rincón, 2006: 209), en momentos en los que es necesario visibilizar ciertos acontecimientos. El video, por su bajo costo, su fácil manipulación y sencillez ha permitido que los sujetos de cualquier sociedad (sean hegemónicas o subalternas) se apropien de éste para registrar todo lo que acontece cotidianamente. Además, como señala Rincón “el video brinda la posibilidad de mirar donde normalmente no se mira” (2006: 215), desvela las múltiples maneras de mirar y de presentar la realidad. Puede ser considerado como un dispositivo que permite ver al otro y verse a uno mismo, narrar al otro y narrarse a sí mismo, permite interrogar quién ve y narra a quién.

Asimismo, el cine también puede interpelar otras narrativas y discursos presentados en los filmes, genera la construcción de diferentes memorias, de diferentes versiones y visiones del pasado que inciden “en nuestra forma de recordar: cambiando los contenidos de nuestra memoria, cambiando nuestra propia memoria” (Amount, 1999, citado en Vázquez, 2001: 35). El cine puede ser posibilidad de apertura de otras lecturas del pasado vivido.

Por medio de los audiovisuales, como el cine y el video, se puede rememorar el pasado, construir la memoria, no sólo relatarla o interpretarla, sino desplegar el imaginario social constituido e instituyente de una sociedad (Vázquez, 2001). “La importancia de la construcción del pasado y en la trascendencia que el cine tiene como inspirador de interpretaciones, inductor de memorias e impulsor de argumentos” (Vázquez, 2001: 36).

Si bien, algunos autores plantean que los audiovisuales desvelan las dimensiones ideológicas de su producción, también consideran que éstos contribuyen a la construcción del pasado con múltiples matices y contrastes. Las películas, sean documentales o de ficción, nunca son una reproducción de la realidad social “como tampoco son, cuando abordan la memoria, una imitación o un calco del pasado. El cine construye, ante todo, un punto de vista, es una interpretación particular, una versión entre los posibles” (Vázquez, 2001: 36).

De acuerdo con Peña “[el audiovisual] pone al descubierto diferentes formas en que la realidad puede ser construida y recordada” (2012: 138). Éste, por sí mismo, no tiene un sentido inmanente, sino tiene múltiples efectos de sentido que los interlocutores, en tanto sujetos actantes producen a partir de lo que ven, de lo que escuchan, de lo que sienten y piensan. No hay relación directa entre el signo y el objeto, sino debe de haber un sujeto que los interprete. Es el proceso de mediación lo que hace el sujeto, es un punto de pasaje del sentido. Por ello, se plantea que no somos sujetos fuera del lenguaje, el lenguaje deviene sujeto (Verón, 1993). Esto nos lleva a plantear que el audiovisual por sí mismo no adquiere sentido, el sentido no se encuentra dentro de él, el sentido es construido por quien *produce* el material y por quien *reconoce* el video, esta es la condición de la *semiosis* (Verón, 1993).

Con lo anterior podemos plantear que los audiovisuales por sí mismos no transmiten la memoria, se necesita que las personas se enfrenten a esa realidad construida mediante el

video o el cine, para que hagan “las conexiones entre las imágenes cinematográficas y la realidad” (Peña, 2012: 139). De esta manera, los filmes de ficción y documental pueden considerarse *artefactos de la memoria*, en tanto adquieren un sentido y valor simbólico de objetos que “están unidos a la memoria” (Radley, 1992: 64), es decir, que refuerzan y activan los recuerdos a partir del encuentro con estos materiales.

Los artefactos son objetos tangibles y materiales creados por el ser humano en su afán de establecer vínculos entre su pasado y éstos (Raydley, 1992). Cada sociedad, familia o incluso una persona construye sus propios artefactos, los cuales le “confieren un significado y se apoyan en ellos para recordar” (Díaz y Ovalle, 2014: 284).

En este sentido, los audiovisuales, como es el caso del cine documental, tienen la capacidad presentar el pasado de una sociedad, “constituyen puentes y lazos que unen a una generación con otra, que le transmiten, que le cuentan y refieren simbólicamente lo que sus propias relaciones han mantenido y entendido de la vida” (Díaz y Ovalle, 2014: 285). Los audiovisuales puede cumplir la función de “ayudarnos a recordar” (Radley, 1992: 65). El cine de ficción y el documental, en tanto lenguaje, permiten “comunica[r] significados de acontecimientos [que narran] el pasado experimentado por algunas colectividades” (v. Bruner, 1990, en Díaz y Ovalle, 2014: 291).

Es importante aclarar que, considerar que la memoria puede ser capturada u objetivada en el cine o el video por el hecho de tratarse de casos verídicos o trabajar con las personas que fueron parte de algún evento en específico, puede ser desatinada. La memoria no puede ser materializada porque no es algo tangible o capturable, más bien, ésta, por medio del audiovisual, puede ser reconstruida y dar sentido a lo ocurrido, pero no la estatiza, no la fija, no la congela, sino que la vuelva dinámica, abierta a múltiples interpretaciones que los espectadores hacen al ver los materiales. Los audiovisuales fungen como un detonador de la memoria para el interlocutor que se encuentra con las imágenes que las conectan con hechos de su pasado y presente.

El audiovisual pone al descubierto diferentes formas en que la realidad puede ser construida y recordada. “La memoria resulta ser mucho más una cuestión de construcción que una de reproducción. Entonces, más allá de la veracidad de las imágenes que las

películas nos muestran, lo importante es el vínculo que establecemos con ellas” (Peña, 2012: 138).

No es la fidelidad salvada de lo que nos brinda la realidad lo que constituye un relato que es espejo de la misma, sino que es la utilización que hacemos del lenguaje la que nos permite conformar los hechos y la experiencia y dotarlos de significado (Vázquez, 2001: 40).

Las películas se convierten en huellas de lo sucedido, en registros o creaciones del pasado, que los espectadores interpretan a partir del tiempo y espacio en que se encuentran; su aquí y ahora, cultural y social incide en las lecturas que hagan de las películas y de su propio pasado. Los audiovisuales que pueden considerarse *artefactos de la memoria* “tienen una larga historia y de acuerdo a su tiempo y condiciones se van modificando, pero no así su intención, que siempre es comunicar para no caer en el olvido” (Díaz y Ovalle, 2014: 285).

Es importante reflexionar hasta qué punto el pasado reconstruido por medio del audiovisual se vuelve parte de una espectacularización de la memoria, de un mercado de la memoria, donde lo importante ya no es la experiencia de visualizar aquellos filmes, sino el consumo del instante, de lo efímero (Vázquez, 2001). Ya no importa si lo que se nos presenta habla de casos “reales” que merecen mantenerse presente en la memoria, sino lo entretenido que pueda llegar a ser.

Además, es necesario plantearse hasta qué punto las películas son una posibilidad y lugar de memoria, y cómo, por qué y cuándo tienden a volverse archivos, entendiendo por archivo el espacio donde se guardan los documentos, que pocas veces son consultados y menos por las personas por las que fueron realizados. De hecho Ricouer (2013: 219) menciona que, “el documento de archivo está abierto a cualquiera que sabe leer; no existe, pues, destinatario designado [...] el documento que duerme en los archivos es no sólo mudo sino también huérfano”.

2.2 Marco metodológico

El apartado tiene por objetivo exponer los fundamentos metodológicos para reconstruir la memoria colectiva del conflicto religioso y las expulsiones en Los Altos de Chiapas, y de presentar las técnicas empleadas para la recolección de información, la sistematización y la formulación de categorías de análisis.

La reconstrucción de la memoria colectiva del conflicto religioso se basa en dos fuentes principales: los audiovisuales y los relatos de vida, a partir de las cuales buscamos analizar las diferentes versiones de las expulsiones a causa del conflicto. Para el logro de los objetivos fue necesario llevar a cabo dos acciones: 1) analizar el contenido audiovisual de los materiales seleccionados; y 2) acercarse a los agentes sociales víctimas del conflicto. Por ello, consideramos que nuestra investigación se inscribe en las bases de la metodología cualitativa, puesto que “acude al uso de una variedad de materiales empíricos –estudios de casos, experiencia personal, introspección, historias de vida, entrevista, observación, interacción, textos visuales– que describen visiones y momentos problemáticos y significativos en la vida individual” (Galeano, 2003: 20).

Asimismo, como apunta Galeano (2003:18), la metodología cualitativa “hace especial énfasis en la valoración de lo subjetivo, lo vivencial y la interacción entre los sujetos”, es decir, tiene su base en la interacción con los sujetos, con las sociedades en sus diferentes contextos y realidades.

Además, la metodología cualitativa implica trabajar “con la palabra, el argumento, supuestos, imágenes visuales, gestos, representaciones, los rastros de cultura material, y traduce y presenta sus comprensiones en textos escritos, visuales y audiovisuales” (Galeano, 2003: 22). Inscribir nuestra investigación en los fundamentos de la metodología cualitativa nos permite dialogar con los actores sociales y recuperar sus memorias, también admite recuperar los audiovisuales como fuente de estudio.

Este apartado está organizado en tres partes. En la primera exponemos a grandes rasgos las características de los audiovisuales seleccionados: los temas, los relatos y contextos del conflicto presentados en los materiales, para conocer qué y cómo se

reconstruye audiovisualmente el conflicto religioso, y organizar nuestras categorías de análisis de los relatos sobre la memoria presentes en los audiovisuales.

En la segunda parte presentamos la selección de las familias de quienes recuperamos sus relatos y las razones por las cuales las elegimos. A partir de la sistematización de los relatos de vida construimos las categorías de análisis que tienen correspondencia con las que formulados para el análisis de los audiovisuales. En la tercera, explicamos cómo se busca contrastar los diferentes relatos del conflicto religioso presentes en los audiovisuales con los relatos de las familias desplazadas.

Es importante destacar que, además de los relatos de vida de las familias expulsadas y del análisis de los materiales audiovisuales seleccionados, incorporamos otras visualidades del conflicto como las fotografías, el cine de ficción, los documentos escritos y las fotos de portadas de periódicos, que consideramos necesarias para contextualizar los diferentes periodos del conflicto.

2.2.1 Selección de los audiovisuales y *découpage*

Son tres los trabajos audiovisuales recuperados; dos pertenecen al género de ficción: *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997), y *Manuel San Juan. El hijo predilecto de San Juan Chamula* (Alonso, 2010), ambas producidas por iglesias y organizaciones religiosas en conjunto.

Consideramos que las dos películas de ficción⁴ que recuperamos para nuestro estudio son documentos válidos que nos permiten acceder a la reconstrucción de la memoria colectiva del conflicto religioso, por dos argumentos principales. El primero, porque si bien la ficción es la invención o creación de una historia —en la que se pone en escena a una serie de personajes que actúan un papel, que se desenvuelven en un espacio y tiempo, montados bajo los criterios de quien dirige la grabación—, estos filmes que recuperamos toman como referente a un acontecimiento que ocurrió en la realidad de una comunidad en particular; parten de la búsqueda de recrear un hecho real del mundo, de la adaptación audiovisual del

⁴ Dichas películas pueden encontrarse en cualquier puesto de películas piratas en el mercado “José Castillo Tielemans” de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

conflicto religiosos. Inclusive, el guión fue escrito mediante la recaudación de relatos de vida de personas expulsadas y de líderes religiosos para hacer una presentación más o menos fiel y cercana a lo que las familias experimentaron.

El segundo, porque los filmes, en tanto posibilidad de nuestro sistema de lenguaje, nos permiten hacer diversas lecturas de lo que se presenta audiovisualmente, adquiere su propia realidad, la cual posibilita analizar no sólo la forma y la estructura, sino el contenido integrado por voces que se expresan, cuerpos que interactúan, los tiempos y espacios en los que se mueven y los acontecimientos que integran la trama. Además, las películas elegidas construyen ciertos eventos violentos que no pudieron ser grabados en ningún periodo del conflicto. Éstos nos permiten realizar una reconstrucción de la memoria colectiva del conflicto religiosos por medio de las películas que, con las características ya mencionadas, las consideramos válidas, sin olvidar que los audiovisuales son productos hechos por la iglesia evangélica y los afectados, con la voluntad de contar y dejar constancia del agravio sufrido.

El tercer material es un video del género documental: *Asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH, 1994), producido por una organización evangélica. Es importante mencionar que para evitar caer en la discusión de si el documental existe o si es también una ficción, tomamos como base la definición de Bill Nichols (2013: 35) quien considera que el documental “habla acerca de situaciones o sucesos que involucran a gente real (actores sociales) que se presentan a sí mismos ante nosotros en historias que transmiten una propuesta plausible acerca de, o una perspectiva respecto a las vidas, las situaciones y sucesos retratados”.

La pertinencia de incluir las tres películas es que reconstruyen una memoria colectiva de una de las partes del conflicto: los expulsados. Presentan un relato consensuado de la comunidad evangélica sobre el agravio vivido. Los audiovisuales fueron producidos como instrumentos de divulgación, que intentan recrear un “testimonio colectivo audiovisual”. Adicionalmente, las películas seleccionadas son de los pocos materiales audiovisuales que refieren al tema en cuestión.

Los materiales audiovisuales son, en un primer momento, desglosados por medio de la aplicación del *découpage*, instrumento del análisis del film nombrado por Amount y

Marie (1990) que permite la segmentación de las películas en cuanto a su forma (secuencias, planos, movimientos de cámara, sonido) y contenido (escenas, temas y transcripción de los diálogos). El *découpage* se empleó para segmentar los materiales audiovisuales en escenas con el objetivo de identificar *los temas, diálogos y contextos* de manera agrupada antes que aislarlos en su singularidad, puesto que nuestro interés se fundamentó más en el análisis del contenido de los audiovisuales que en la forma.

Una vez que segmentamos en escenas las películas, e identificamos los *temas, diálogos y contextos*, el análisis de éstos se realizó con la propuesta de Casetti y di Chio (1990), quienes plantean que todo análisis del film conlleva dos procesos: el *reconocimiento* y la *comprensión*. El reconocimiento alude a la descomposición e identificación de cada uno de los elementos que aparecen en la pantalla. La comprensión refiere a la integración, conexión y recomposición de todos los elementos. Ambos procesos necesitan una descripción e interpretación.

La descomposición y recomposición del filme, plantean Casetti y di Chio (1990: 33), “conducen al descubrimiento de sus principios de construcción y de funcionamiento: un recorrido en el que interviene un reconocimiento sistemático de todo cuanto aparece en la pantalla y una comprensión de cómo se comprende; que superpone una descripción minuciosa y una interpretación personal de los datos”.

De acuerdo con Casetti y di Chio (1990) el análisis del film se desarrolla a partir de cuatro grandes partes: 1) El análisis de los componentes cinematográficos; 2) El análisis de la representación; 3) El análisis de la narración; y 4) El análisis de la comunicación. El primero, se centra en los signos, códigos visuales y sonoros del film; el segundo, en la reconstrucción de una realidad a partir de un acontecimiento “real” y, a la construcción de otra distinta a su referente; el tercero, refiere a los acontecimientos, las acciones de los personajes y las transformaciones que éstos manifiestan en la trama; el cuarto, trata sobre las formas que comunica el film y los puntos de vista de quien lo realiza.

Es importante reflexionar, como lo hacen Casetti y di Chio (1990), sobre el concepto de *representación* (que en primera instancia se entiende como el acto de volver a hacer presente una cosa ausente, o “estar en lugar de”), puesto que implica una dificultad ontológica, que conlleva un doble recorrido. El primero, que refiere a la reproducción fiel y

a la reconstrucción meticulosa del mundo y, el segundo, hacia la reconstrucción de un mundo en sí mismo, situado a cierta distancia de su referente.

Para el primer caso, “el resultado sería el de garantizar la recuperabilidad de lo ausente, hasta el punto de hacerlo parecer presente”, y el segundo, “el de subrayar la distancia que separa al sustituyente y a lo sustituido, creando una presencia que es más válida por sí misma que por aquello que debe reemplazar” (Casetti y di Chio, 1990: 122). De acuerdo a nuestras reflexiones, para nosotros el cine más que representar busca *presentar* y construir su propia realidad ya sea a partir de un referente “real” o completamente ajeno a éste. Consideramos, de acuerdo con Arce, que el cine “en tanto creación artística es, ante todo, un proyecto, no un reflejo” (Arce, 2012: 91).

Si bien el cine, en algunos casos, se apoya de un acontecimiento y busca presentarlo, no es en sí un acto mimético o una “copia”, sino una posibilidad de reconstruir su versión entre las múltiples que pueden existir. Nuestro posicionamiento de algún modo alimenta aquella interrogante formulada por Casetti y di Chio (1990) sobre si insistir en lo sustituido (el mundo real) o en el sustituyente (el mundo de la pantalla), por ahora nuestro objetivo no es ahondar sobre este tema en específico, sino demarcar nuestra manera de considerar el los audiovisuales para desarrollar nuestro análisis sobre los modos de presentar y reconstruir el conflicto religioso en las películas.

A partir de los planteamientos de Casetti y di Chio (1990), recuperamos para nuestro estudio el *análisis de la representación* para saber cómo se construye el espacio y tiempo de los acontecimientos; y *el análisis de la narración* para conocer quiénes son los personajes, qué dicen y cuáles son sus acciones, con el objetivo de identificar qué del pasado del conflicto religioso se construye y cómo éste es presentado en el video documental y en las películas de ficción.

2.2.1.1 *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997)



La película *Chamula. Tierra de sangre* (Paco del Toro, 1997), fue producida por medio de los testimonios recogidos por académicos, periodistas y líderes religiosos sobre el conflicto religioso en San Juan Chamula, el municipio más intolerante a la diversidad religiosa en la década de los setentas hasta la primera década del año 2000.

En la película se reconstruye la propagación del evangelio por el primer pastor tsotsil llamado Miguel Gómez “Cashlán”; se presenta la negación de los servicios de salud y educación a los niños de padres evangélicos; la persecución y las expulsiones violentas propiciadas por las autoridades tradicionales y caciques del pueblo; se reconstruyen los lugares de refugio como fue la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI).

También, se reconstruyen los casos de caciques que decidieron cambiar de religión y unirse al protestantismo, asimismo, se presentan los casos de los pastores asesinados y de familias evangélicas como el caso de la comunidad de Ic’alumtic en San Juan Chamula.

En el film se anexan notas periodísticas que permiten reforzar y dar credibilidad a lo presentado en la película; se expone en algunas escenas el papel de los medios de

comunicación quienes desempeñan una labor en la construcción de la noticia en los periodos de conflicto religioso.

1. Desglose de la película *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997).

Temas	Testimonios	contexto
<ul style="list-style-type: none"> - Costumbres y saberes - Protestantismo - Privación de los servicios de salud y educación - Expulsiones - persecución - Tortura - Zona de refugio - Conversión religiosa - Enfrentamiento entre caciques y evangélicos - Medios de comunicación - Intervención del gobierno - Mesas de negociación - El retorno - Marcha social 	<ul style="list-style-type: none"> - Pastores: Miguel López Gómez “Cashlán”, Vicente Méndez, - Presidente Domingo López Ruiz, - Caciques: José, Manuel, Mariano y Ramiro - Familias de Ic’alumtic, Cuchulumtic, Arvenza 	<ul style="list-style-type: none"> -Expulsiones en Ic’alumtic, Cuchulumtic, Arvenza, Granadilla. <p>La película se ubica en el periodo del presidente Domingo López Ruiz que va de 1993 a 1994. Sin embargo, se inserta en el filme otros personajes que fueron asesinados mucho antes del periodo de dicho presidente como Miguel Gómez “Cashlán” y el pastor Vicente Méndez.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Se hace énfasis en los expulsados de Ic’alumtic, refugiados en la Dirección de Asuntos Indígenas.

2.2.1.2 Manuel San Juan. El hijo predilecto de San Juan Chamula (Alonso, 2010)



El segundo film *Manuel San Juan. El hijo predilecto de San Juan Chamula* (Alonso, 2010), fue producido por la iglesia Alas de Águila y dirigido por el pastor de dicha iglesia, Esdras Alonso Gonzáles. Es actuada por pastores y familias evangélicas desplazadas.

La película se centra en la vida de uno de los caciques –ahora evangélico– más influyentes de San Juan Chamula, mejor conocido como Manuel San Juan. En el film se interpelan las costumbres del pueblo; el excesivo consumo de alcohol y el control de la venta del mismo; se muestran las alianzas entre caciques para asesinar a los difusores de la palabra de Dios.

En la película se reconstruye la persecución y el destierro de las familias evangélicas; la detención de los asesinos de algunos líderes religiosos y las mesas de diálogo establecidas con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Al final se plantea la situación actual de la conversión religiosa y la reivindicación del protestantismo en los pueblos originarios de Chiapas.

2. Desglose de la película *Manuel San Juan. El hijo predilecto de San Juan Chamula* (Alonso, 2010).

Temas	Testimonios	contexto
<ul style="list-style-type: none"> - Costumbres y saberes - Educación - Ritual de casamiento - Asesinato de pastores y líderes religiosos - Disputa política y económica - Los caciques - Construcción de iglesias - Intervención del Estado - Organizaciones evangélicas - EZLN - Armamento de familias expulsadas - Religión (reivindicación) - Conversión religiosa 	<ul style="list-style-type: none"> - Familia de Manuel San Juan - Pastores y líderes religiosos: Kenneth “Canuto”, Domingo Gómez “Cashlán”, Domingo López, Abdías Tovilla, Esdras Alonso, Juan Pérez, Salvador Collazo, Samuel Ruiz, Subcomandante Marcos - Caciques: Salvador Tuxum, Lorenzo - Asesinos: Ajk'obal, Porcho, “Chiquito” Carranza, Presidentes: Salvador Sánchez, Domingo López 	<ul style="list-style-type: none"> - Gobernadores: Manuel Velasco Suárez, Camacho Solís, Javier López Moreno. - Arvenza, Saklum, Ic'alumtic, Cuchulumtic, Betania. - La película hace un recuento desde 1968 hasta 1997; pone principal énfasis en los momentos de persecución, desplazamiento y en los asesinatos de líderes religiosos.

2.2.1.3 Asesinato en Ic'alumtic (CEDECH, 1994)



El video documental *Asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH, 1994) trata sobre las expulsiones masivas que se dieron en el año de 1993 en dos comunidades del municipio de San Juan Chamula: Ic'alumtic y Cuchulumtic. El video documental da cuenta de la situación en que vivían las más de 500 personas refugiadas en la Dirección de Asuntos Indígenas (ahora Secretaría de los Pueblos Indígenas de Chiapas) ubicada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

En el video documental se presentan los relatos de las familias desplazadas; se muestran las oraciones colectivas que se realizaron para velar los cuerpos de las personas asesinadas durante las expulsiones; se exhibe la marcha fúnebre y el entierro de los asesinados en el panteón municipal de San Cristóbal de Las Casas. El pastor Abdías Tovilla es la voz conductora de la narración sobre el caso de Ic'alumtic y Cuchulumtic y, al mismo tiempo, funge como traductor de los testimonios de las personas.

El video documental da cuenta de un breve momento del conflicto religioso de dos comunidades expulsadas violentamente a principios de la década de los noventa; visibiliza la manera en cómo operaron las instituciones del Estado para resolver el conflicto, el papel de los medios de comunicación en el seguimiento de las expulsiones, la intervención de las

organizaciones religiosas y las acciones colectivas y políticas ejercidas por las familias desplazadas.

3. Desglose del video documental *Asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH, 1994).

Temas	Testimonios	contexto
<ul style="list-style-type: none"> -Desplazamiento -Las zonas de refugio - Enfrentamientos: Asesinatos, desaparecidos -La intolerancia religiosa -Las organizaciones religiosas -Las creencias y costumbres -La intervención del Estado -Los medios de comunicación -La acción colectiva: marchas y rezos -Los lugares de memoria 	<ul style="list-style-type: none"> - Familias desplazadas de Ic'alumtic y Cuchulumtic - Líderes religiosos 	<ul style="list-style-type: none"> - Desplazamiento de más de 500 personas de los parajes Ic'alumtic y Cuchulumtic el 11 de septiembre de 1993. Se refugian en la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI) por once meses. - Las familias desplazadas, organizaciones religiosas y los líderes religiosos realizan varias acciones: oraciones colectivas y una marcha fúnebre.

Con base en la segmentación de cada material audiovisual, decidimos que los *acontecimientos* para reconstruir la memoria colectiva del conflicto religioso, tienen su fundamento en los siguientes: 1) conversión religiosa, 2) expulsiones, 3) desplazamiento, 4) lucha por la libertad religiosa, y 5) el retorno.

Estos *acontecimientos* son equiparables a las formuladas a partir de la sistematización de los relatos de vida. Además, con la formulación de dichos acontecimientos, integramos como campo temático los *actores sociales* partícipes en cada uno de los eventos que las familias y los audiovisuales exponen. En el siguiente apartado especificamos quiénes son nuestros informantes potenciales, las razones de ser elegidos y las técnicas empleadas para recuperar los relatos de vida.

2.2.2 Los relatos de vida

Para realizar un estudio sobre la memoria colectiva, es indispensable recuperar las voces de aquellas personas implicadas en el problema; escuchar sus vivencias, sus testimonios y sus recuerdos que permitan reconstruir lo acontecido a partir de sus relatos.

Por ello, consideramos que la técnica empleada para reconstruir la memoria colectiva y acercarnos a las familias es la que refiere a *los relatos de vida*, puesto que el relato, como mencionan Mallimaci y Giménez (2006: 204) “consiste en la puesta en palabras de los recuerdos, es expresado a su vez a través de moldes narrativos por los cuales las instituciones, los grupos y los sujetos encuadran significativamente sus experiencias”.

El relato de vida permite enfocarnos en ciertos momentos de la vida de la persona; no busca recuperar una narración completa de toda la existencia de vida de alguien en conjunto. El relato de vida “se centra en un periodo de la existencia del sujeto, o en un aspecto de ésta” (Mallimaci y Giménez, 2006: 176), adicionalmente, los relatos de vida, siguiendo a Aceves (1997:11) permiten “reconstruir la memoria colectiva de la comunidad social donde están insertos los narradores”.

Por medio de los relatos de vida se puede revivir una historia, activar la memoria de las personas en relación con la vivencia de un mismo acontecimiento, el modo en que impactó en sus vidas y permanece en su presente.

Los relatos de vida permiten la comprensión de las experiencias tanto individuales como sociales de una comunidad; se pueden encontrar las huellas de cómo las personas se asumen en ese espacio y tiempo, y cómo construyen a partir de ese momento el presente que viven (Mallimaci y Giménez, 2006).

El relato de vida, mencionan Mallimaci y Giménez “no sólo se interesa en la información que esta pueda proporcionar acerca de un sujeto individual, sino que busca expresar, a través del relato de vida, problemáticas y temas de la sociedad, o de un sector de ésta” (2006: 177). Es decir, que por medio de los relatos de vida de una persona se puede identificar el ámbito social en la que está inserta, “de los grupos sociales, de las instituciones a las que está ligada, y que forman parte, más o menos intensamente, de la experiencia de vida del sujeto” (Mallimaci y Giménez, 2006: 177).

Una investigación puede basarse en el relato de vida de una persona o bien, recoger múltiples voces para tener un panorama amplio de aquella memoria o tema que se busca reconstruir (Mallimaci y Giménez, 2006). Con relación a nuestros fines, recuperamos los relatos de vida de varias familias, por medio de un diseño multivocal o polifónico (Mallimaci y Giménez, 2006) para tejer distintas fuentes y relatos.

2.2.2.1 Selección de informantes

Dada la dispersión y el gran número de familias desplazadas en San Cristóbal de Las Casas, así como en otras comunidades aledañas a la ciudad, y de los retornados, la selección no se hizo a partir de un muestreo o en términos de representatividad, sino se llevó a cabo a partir de la cooperación y disposición voluntaria de las familias de compartir sus recuerdos. La selección de nuestros informantes se dio a partir del encuentro directo con las que quisieron compartirnos sus vivencias.

Consideramos que el número de relatos de vida no estaba condicionado por la cantidad de familias desplazadas, puesto que un solo relato permite “oír la voz de los sujetos que constituyen la mayoría” (Mallimaci y Giménez, 2006: 188) y dar cuenta de cómo un grupo o sociedad vivió ciertos acontecimientos de manera colectiva. Además, que una investigación, como plantean Mallimaci y Giménez (2006: 184), “puede basarse en la historia de vida de una persona, o recurrir a las historias de varias personas para construir un tema a partir de voces plurales”.

Con lo anterior, se decidió que era necesario recuperar los relatos de vida de cuatro familias distintas expulsadas en diferentes periodos del conflicto: Hernández Gómez (1976) y López Méndez (1978) del primer periodo (1970-1986); y Pérez (1993) y Pérez Xilón (1995) del segundo periodo (1987-2001).

Es importante mencionar que, adicionalmente, se recuperaron los relatos de vida de las familias López Díaz (2009) y una anónima (2015), expulsadas en el tiempo que nosotros nombramos como el tercer periodo (2002-2016). También recuperamos el relato del pastor Reynaldo Gómez Ton, aunque él no fue expulsado. Los relatos recuperados de este tercer periodo se retoman para exponerlos en el epílogo de este trabajo, cómo se

manifiesta en la actualidad la intolerancia religiosa y el conflicto que persiste desde la década de los setenta.

A continuación anexamos un cuadro con las características de nuestros informantes:

Informantes	Edad	Ocupación	Lugar y año de expulsión	periodos
Manuel López Paciencia	57	Comerciante	Botanmeste', 1978	Primer periodo
Andrés Hernández Núñez	67	Comerciante	Ya'al ichin, 1976	
Lorenza Gómez Núñez	65	Comerciante	Ya'al ichin, 1976	
Emiliano Hernández Gómez	47	Comerciante y predicador	Ya'al ichin, 1976	
Martiniano Hernández Gómez	40	Académico	Ya'al ichin, 1976	
Mariano Pérez	41	Predicador	Cuchulumtic, 1993	Segundo periodo
Rosa Pérez Xilón	56	Comerciante	Arvenza I, 1995	
Reynaldo Gómez Ton	39	Predicador	Los Pozos (no expulsado)	Tercer periodo
Agustín López	47	Desempleado	Los Llanos, 2009	
Petra Díaz	47	Comerciante	Los Llanos, 2009	
Anónima	¿?	Taxista y ama de casa	Las Florecillas, 2015	

Consideramos necesario recuperar los relatos de vida de dos familias expulsadas durante el primer periodo y dos en el segundo porque era sustancial tener relatos sobre el conflicto religioso en sus diferentes momentos, para analizar cómo se ejercieron las expulsiones y cómo nuestros informantes recuerdan dicho conflicto.

La aplicación de los relatos de vida se hizo en diferentes lugares y horarios, a partir de la disponibilidad de nuestros informantes, tal como apunta Vasilachis (2006: 195) “el

lugar en el que efectuamos las entrevistas: dicho lugar, así como la entrevista misma, es negociado. En una charla que por momentos podríamos asumir un carácter intimista, el entrevistado debe sentirse cómodo para hablar de sí”.

Las familias que fueron expulsadas durante el primer periodo (1970-1986) nos invitaron a su casa ubicada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. La Familia Hernández Gómez (1976) nos citó durante la noche, puesto que en la mañana y en la tarde trabajan en el mercado. El señor Manuel López Paciencia, el padre de familia, nos citó muy temprano, porque durante la mañana y la tarde se dirige a varias comunidades para vender plantas medicinales.

La familia Pérez (1993), expulsada en el segundo periodo, comprende únicamente al relato del pastor Mariano Pérez, padre de familia, quien nos citó en la estación de radio “Cordero de Dios” ubicada en la cabecera municipal de San Juan Chamula. Posteriormente fuimos invitados a recorrer el paraje de Cuchulumtic, localidad de la que él y su familia fueron expulsados y a la cual retornaron.

La recuperación del relato de vida de la familia Pérez Xilón (1995), expulsada en el segundo periodo, comprende el testimonio de la señora Rosa Pérez, madre de la familia, a quien buscamos directamente en su puesto de frutas y verduras ubicado en “Merposur”, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Las familias López Díaz (2009) y anónima (2015) expulsadas en el tercer periodo (2002-2016) nos citaron en la tarde en el albergue de la iglesia Alas de Águila ubicado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, puesto que ellas se encuentran sin un patrimonio propio al haber sido despojadas de sus pertenencias de sus comunidades de origen.

La duración de cada conversación con las familias dependió de su disposición. El tiempo aproximado fue entre una y una hora y media. Para recuperar los relatos de vida recurrimos a la aplicación de la entrevista cualitativa porque permite que confluyan “las experiencias, sentimientos, subjetividades e interpretaciones que cada persona hace de su vida y de la vida social” (Vela, 2001: 68).

La entrevista, menciona Margarita Baz (1999: 93) “abre un espacio donde el sujeto entrevistado puede libremente hablar de su experiencia, de lo que piensa y siente”.

Adicionalmente, la entrevista aparece como “la escena más típica de la comunicación cara a cara” (Arfuch, 1995: 41), acción que buscamos generar con nuestros interlocutores.

Es importante aclarar que el tipo de entrevista empleado corresponde al semiestructurado porque permite “escuchar mejor al entrevistado o la entrevistada en sus idas y venidas por distintos momentos de su existencia, podemos seguirlo en los diversos ambientes por los que transita, y lo encontraremos en las esferas de actividad en las que su vida se desenvuelve” (Mallimaci y Giménez, 2006: 192).

Además, la entrevista semiestructurada permite al entrevistador mantener una “conversación enfocada sobre un tema en particular, y le proporciona al informante el espacio y la libertad suficientes para definir el contenido de la discusión” (Bernard, 1988 en Vela, 2001: 77).

Previamente a la aplicación de las entrevistas semiestructuradas, acudimos a fuentes bibliográficas para tener conocimiento de cuáles fueron los momentos álgidos del conflicto y con ellos formular algunas preguntas que orientaron la conversación.

La entrevista semiestructurada no es totalmente directiva, el entrevistador interviene en breves momentos de la conversación para hacer énfasis en algunos temas de interés o relacionados al mismo (Vela, 2001). Por esto, formulamos una serie de preguntas detonadoras para guiar el relato dando prioridad al desenvolvimiento de las familias.

Las preguntas fueron formuladas con una dirección diacrónica porque consideramos importante ubicar a nuestros informantes en el momento en que decidieron cambiar de religión y en los diferentes acontecimientos que surgieron después de ser expulsados y desplazados a la ciudad, lugar en el que una mayoría de los expulsados en el primer periodo radica, mientras que una mayoría de las familias expulsadas durante el segundo periodo optó por retornar a sus comunidades de origen.

Las entrevistas se desarrollaron en español y en tsotsil, lengua materna de las familias entrevistadas. De acuerdo a la dinámica desarrollada durante el acercamiento con las familias, recurrimos a la aplicación de los relatos de vida de manera individual y grupal en algunos casos, decisión que tomamos en correspondencia con la participación de los miembros de la familia.

Con la recuperación de distintos relatos de vida, como señalamos, no buscamos hacer un estudio comparativo de las memorias ni de los casos de las familias expulsadas, no pretendemos enunciar cuál o qué versión de los relatos es legítima o fiable, sino reconstruir las memorias del conflicto en sus distintos periodos y en sus diferentes exégesis.

2.2.2.2 Sistematización de la información

Se recuperaron en total diez relatos de vida entre padres de familia e hijos. Cada relato obtenido fue grabado y posteriormente transcrito en su totalidad, tal y como las familias se expresaron sin adecuar nada de lo relatado, puesto que, el relato de vida (*Life story*) se realiza reduciendo la intervención del investigador durante la entrevista, grabación y transcripción de los relatos (Mallimaci y Giménez, 2001).

Para Galeano, la transcripción “es una herramienta fundamental para pasar del discurso oral al escrito, y para clasificar y tematizar la información obtenida a través de la grabación” (Galeano, 2003: 46). Fue necesario transcribir cada uno de los relatos de vida grabados para leerlos detalladamente y ordenarlos en núcleos temáticos. A partir de éstos formulamos algunas categorías. Las categorías, de acuerdo a Galeano (2003:48), “se entienden como ordenadores epistemológicos, campos de agrupación temática, supuestos implícitos en el problema y recursos analíticos. Como unidades significativas dan sentido a los datos y permiten reducirlos, compararlos y relacionarlos”.

En este sentido, las categorías formuladas a partir de la sistematización y análisis de los relatos de vida, así como de los audiovisuales, permiten “visualizar las estructuras, significados, lógicas, patrones “implícitos” en el material recopilado en los documentos” (Galeano, 2003: 51). Es importante señalar que las categorías se formulan a partir de nuestro marco teórico y desde la realidad empírica.

2.2.2.3 Clasificación de los relatos de vida

Realizar un estudio sobre la memoria implica trabajar con el discurso, con la puesta en escena de la palabra; es por medio de la narración de la memoria que puede expresarse, compartirse, conocerse y reconstruirse el pasado, el presente y las visiones del futuro

pensado por los grupos y sociedades (Halbwachs, 2004; Vázquez, 2001). Memoria y discurso son prácticas sociales productoras de sentido y de realidad.

En correspondencia con nuestros objetivos, la investigación se basa en el análisis de los relatos del pasado, compartidos por las familias y en los audiovisuales seleccionados, con los cuales buscamos los ejes temáticos comunes que se recuerdan y se expresan con frecuencia, para tener un control sobre las regularidades de la memoria del conflicto religioso. De acuerdo con Vasilachis, “la interpretación de un relato de vida comienza por la exploración de los significados de las historias buscando múltiples comprensiones. El investigador aborda el análisis del material a partir de una pluralidad de perspectivas, organizando las historias en temas centrales que han transformado esa vida” (2006: 200).

Mediante la organización de los relatos de vida y de los audiovisuales proponemos dos grandes temas centrales que son los *acontecimientos* y *actores* implicados en el conflicto, que serán identificados y analizados por medio de los *marcos del tiempo* y *el espacio*, los cuales permiten ubicar, reconocer y reconstruir la memoria colectiva (Halbwachs, 2004a; 2004b).

A continuación exponemos cuáles son los acontecimientos propuestos para el análisis y los actores sociales implicados durante el conflicto.

Relatos de vida	Acontecimientos	Actores
Manuel López Paciencia (Botanmeste', 1978)	<ul style="list-style-type: none"> • Conversión religiosa, expulsión, asentamiento en la ciudad, despojo y recuperación de pertenencias, enfrentamientos, lucha por la libertad religiosa, el trabajo en la ciudad, el retorno. 	<ul style="list-style-type: none"> • Pastores, curanderos, caciques, autoridades tradicionales, instituciones del gobierno.
Andrés Hernández y Lorenza Gómez (Ya'al ichin, 1976)	<ul style="list-style-type: none"> • Conversión religiosa, persecución, interpelación a las costumbres, expulsión, 	<ul style="list-style-type: none"> • Pastores, curanderos, parientes,

	asentamiento en la ciudad, asesinatos, trabajo, recuperación de pertenencias, el retorno, lucha por la libertad religiosa.	vendedores, autoridades tradicionales.
Emiliano Gómez Hernández (segundo hijo del señor Andrés Hernández y Lorenza Gómez)	<ul style="list-style-type: none"> • conversión religiosa, expulsión, desplazamiento, asentamiento en la ciudad, trabajo, enfrentamientos, asesinatos, el retorno. 	<ul style="list-style-type: none"> • Curanderos, pastores, instituciones del gobierno.
Martiniano Hernández Gómez (Tercer hijo del señor Andrés Hernández y Lorenza Gómez)	<ul style="list-style-type: none"> • Conversión religiosa, expulsión, desplazamiento, el retorno, el trabajo, recuperación de pertenencias, enfrentamientos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Pastores, caciques, autoridades tradicionales, familiares.
Mariano Pérez (Cuchulumtic, 1993)	<ul style="list-style-type: none"> • Conversión religiosa, expulsión, desplazamiento, lucha por la libertad religiosa, enfrentamientos armados, asesinatos, el retorno. 	<ul style="list-style-type: none"> • Familiares, caciques, maestros,
Rosa Pérez Xilón (Arvenza I, 1995)	<ul style="list-style-type: none"> • Asesinato, expulsión, desplazamiento, conversión religiosa, lucha por la justicia, el retorno. 	<ul style="list-style-type: none"> • Caciques, autoridades tradicionales, pastores.
Reynaldo Gómez Ton (Los Pozos, 2003)	<ul style="list-style-type: none"> • Conversión religiosa, lucha por la libertad religiosa, mesas de negociación, destrucción de iglesias. 	<ul style="list-style-type: none"> • Autoridades tradicionales, líderes religiosos, pastores.
Agustín Hernández y Petra Díaz (Los Llanos, 2009)	<ul style="list-style-type: none"> • Conversión religiosa, mesas de negociación, despojo de pertenencias, expulsión, 	<ul style="list-style-type: none"> • Autoridades tradicionales, pastores,

	desplazamiento, el retorno.	instituciones del gobierno
Familia anónima (Las florecillas, 2015)	<ul style="list-style-type: none"> • Conversión religiosa, expulsión, libertad religiosa, el retorno, lucha por la justicia, desplazamiento. 	<ul style="list-style-type: none"> • Pastores, autoridades tradicionales.

A partir de la sistematización de los relatos de vida y de la agrupación de los acontecimientos en campos temáticos (Galeano, 2003), consideramos que *los acontecimientos* que guiarían el análisis serían aquellos que sobresalían en cada relato de vida recuperados: 1) conversión religiosa, 2) expulsiones, 3) desplazamiento, 4) lucha por la libertad religiosa, 5) el retorno.

Adicionalmente, tomamos como categoría a los *actores sociales* que emergían en los relatos de las personas, puesto que nos permitía conocer quiénes eran, cuál era la labor o la acción que desarrollaban durante los eventos y cómo las familias recordaban a esos personajes.

2.2.2.4 Campos temáticos: acontecimientos y actores

1. Hablar de *conversión religiosa* nos permite comprender los motivos por los cuales las familias comenzaron a interpelar y a negar las creencias y los rituales religiosos y políticos derivados de la religión católica tradicional, y las razones que los llevaron a creer y profesar un credo evangélico, con la intervención de ciertos actores como los *pastores* y *curanderos*.

2. Se propuso *las expulsiones* para saber, cómo después de la conversión religiosa, las *autoridades tradicionales* y *caciques* (actores) emprendieron acciones violentas que surgieron como mecanismos de defensa, con las cuales buscaron proteger la estabilidad de la religión católica tradicional y los intereses políticos y económicos de por medio. Adicionalmente, hablar de las expulsiones nos permite conocer cómo se llevaron a cabo los despojos de los bienes materiales, los enfrentamientos; los heridos, los asesinatos y

desaparecidos de líderes y familias evangélicas que dejó el exilio de las familias evangélicas.

3. El *desplazamiento* nos permite conocer cómo fue el trayecto de las familias hacia la ciudad y a otros poblados, cuáles fueron las zonas de refugio que tuvieron las familias en los diferentes periodos de expulsiones, y cómo ha sido el devenir de las familias una vez asentadas temporal y permanente en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

4. *La lucha por la libertad religiosa* la consideramos porque nos posibilita saber cómo en los diferentes periodos del conflicto religioso las familias expulsadas, los líderes y organizaciones religiosas (actores) llevaron a cabo acciones en la búsqueda de justicia como fueron las marchas, las huelgas de hambre, la toma de espacios públicos, las mesas de negociación, la fundación de organizaciones evangélicas y el retorno de las familias a sus comunidades de origen.

5. Proponemos *el retorno* para dar cuenta de la situación presente de las familias asentadas en la ciudad y el de aquellas que lucharon por el regreso a sus comunidades de origen, y conocer la condición material de cada una de éstas. Esto, a su vez, nos lleva a conocer la situación actual de la libertad religiosa en los pueblos originarios, la posible “reconciliación” con el pasado violento y la formación de nuevos vínculos sociales con la comunidad.

Dichos acontecimientos tienen una correspondencia con los formulados a partir del *découpage* aplicado para el desglose de las películas seleccionadas, que fueron contrastados para la reconstrucción de las memorias del conflicto. Con los acontecimientos planteados en los audiovisuales y en los relatos de vida buscamos integrar la memoria sobre el abandono y la injusticia que hubo. Además, integramos la memoria de la solidaridad y la ayuda otorgada por las organizaciones a las familias evangélicas.

Por medio de los recuerdos y las voces de las familias intentamos urdir sus vivencias, sus experiencias, sus silencios y ausencias de memoria, entrelazadas con aquellas reconstrucciones del pasado que se presentan en los relatos audiovisuales, a partir de los cuales buscamos dar cuenta de qué se recuerda, cómo se recuerdan y relatan los recuerdos del conflicto religioso.

Si bien el estudio parte de la reconstrucción de la memoria colectiva del conflicto religioso y las expulsiones a partir de dos fuentes principales, los audiovisuales y los relatos de vida, también recurrimos a otras fuentes como las fotografías, las fotos de portadas de periódicos y los documentos escritos a fin de complementar y reforzar ciertos acontecimientos, que se recuperaron de los archivos personales de los pastores Abdías Tovilla y Esdras Alonso.

En el siguiente cuadro presentamos los subtemas que integra cada acontecimiento propuesto:

Acontecimientos y actores				
Conversión religiosa	Expulsiones	Desplazamiento	Lucha por la libertad religiosa	El retorno
<p>- <i>Interpelación a la costumbre:</i></p> <p>* Política</p> <p>* Religiosa</p> <p>* Económica</p> <p>actores:</p> <p>- <i>Los pastores</i></p> <p>- <i>Los curanderos</i></p>	<p>* Despojo de bienes</p> <p>* Amenazas</p> <p>* Enfrentamientos</p> <p>* Heridos</p> <p>* Muertos</p> <p>* Desaparecidos</p> <p>actores:</p> <p>- <i>Caciques</i></p> <p>- <i>Autoridades tradicionales</i></p>	<p>* Zonas de refugio</p> <p>* Asentamiento temporal y permanente</p> <p>* Adaptación en la ciudad</p> <p>* Trabajo</p> <p>actores:</p> <p>- <i>Familias</i></p> <p>- <i>Organizaciones religiosas</i></p> <p>- <i>Instituciones del gobierno</i></p>	<p>* Marchas</p> <p>* Huelgas de hambre</p> <p>* Mesas de negociación</p> <p>* Organizaciones Religiosas</p> <p>* Enfrentamientos</p> <p>Actores:</p> <p>- <i>Caciques</i></p> <p>- <i>Autoridades tradicionales</i></p> <p>- <i>Pastores</i></p> <p>- <i>Familias evangélicas</i></p> <p>- <i>Organizaciones religiosas y el Estado</i></p>	<p>* Libertad de culto religioso</p> <p>* Construcción de iglesias</p> <p>* Condición material</p> <p>Actores:</p> <p>- <i>Pastores</i></p> <p>- <i>Familias evangélicas</i></p> <p>- <i>Autoridades tradicionales</i></p>

Los subtemas o acontecimientos secundarios que propusimos por cada relato también se incluyeron en algunos momentos del análisis para enriquecer los relatos del pasado y ofrecer una visión más abarcadora de ciertos momentos del conflicto. A continuación desarrollamos el análisis y la reconstrucción de la memoria colectiva de los dos primeros periodos del conflicto religioso.

CAPÍTULO III. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA DEL PRIMER PERIODO DEL CONFLICTO RELIGIOSO (1970-1986)

En este capítulo, presentamos la reconstrucción de la memoria colectiva de las familias expulsadas durante el primer periodo del conflicto religioso a partir de la recuperación de los relatos de vida que fueron contrastados con los relatos audiovisuales, específicamente de dos películas de ficción. Retomamos los filmes para ver qué se construye audiovisualmente sobre el conflicto religioso; cómo este último se relata y cuáles son los matices que podemos encontrar entre los relatos de nuestros interlocutores entrevistados con los que se presentan en las películas.

Las películas nos permiten pensar qué se dice del pasado, qué se intenta rescatar del olvido, qué se busca dejar como huella en la memoria colectiva y qué del conflicto religioso ausente de imágenes se hace presente, es decir, aquello que las familias no pudieron materializar en ningún soporte audiovisual, pero que por medio del filme se propone una versión.

Es importante mencionar que del total de las 20 escenas anexadas de las películas (en el capítulo III y el IV), únicamente se desarrolló el *análisis de la narración y de la representación* de nueve escenas que consideramos las más representativas porque nos proporcionaban varios elementos que nos permitieron contrastarlos con los relatos de vida.

Mediante la desconstrucción de los audiovisuales con la aplicación del *découpage* y de la segmentación en temáticas de cada uno de los relatos de vida, formulamos cinco acontecimientos como ejes centrales, ya mencionados en el capítulo anterior. En cada uno de los *acontecimientos* identificamos también los *actores sociales* insertos en los recuerdos y relatos, quienes desempeñan un papel preponderante en los procesos vividos y experimentados por las familias antes y durante el conflicto religioso, y que son presentados en los audiovisuales. Reconstruimos la memoria colectiva del conflicto de manera diacrónica, mediante regularidades identificadas, pero también anexamos algunas vivencias singulares que son reconocidas y ubicadas a partir de los marcos sociales de la memoria.

Es importante mencionar que el análisis y la reconstrucción de la memoria de este primer periodo del conflicto, es el mismo que se empleó para el segundo periodo, el cual desarrollamos en el capítulo IV. La diferencia es que para este último, incluimos también un video documental para urdir la memoria colectiva.

Las conclusiones del primer periodo como del segundo, las desarrollamos y presentamos en el quinto apartado, el de las conclusiones, en donde exponemos los cambios y continuidades del conflicto religiosos a partir del recuerdo de las familias.

3.1 Memoria de la conversión religiosa

Hablar de la conversión religiosa es referirnos al cambio de creencias, prácticas y hábitos que se expresan mediante “el rito, el mito, el símbolo y las actitudes propias del culto [...] en las profecías, la organización y la legislación moral” (Pérez, 1994: 101), configuradas por un grupo o una sociedad.

Para comprender los motivos y las condiciones que llevaron a las familias de los pueblos originarios de Los Altos de Chiapas a cambiar de religión, específicamente el caso de San Juan Chamula, es importante reconstruir la memoria que tienen del primer encuentro con el protestantismo y con los actores que incidieron en su proceso de conversión religiosa. Los recuerdos son localizados en los marcos del *tiempo* y *el espacio* los cuales permiten ubicar, reconocer y reconstruir el pasado.

Una de las razones que las familias expresaron y que las llevaron a cambiar de credo fue en cuestionamiento de sus costumbres y por la necesidad de buscar soluciones a los problemas de salud que vivían con frecuencia, puesto que, según varios testimonios, las prácticas curativas ejercidas por los curanderos perdían eficacia, y llevaban a generar dudas respecto de sus creencias derivadas de las tradiciones de los pueblos.

3.1.1 La desconfianza en los curanderos y santos

Una de las prácticas culturales que ha distinguido a una mayoría de los pueblos originarios, por no decir todos, es el uso de la medicina tradicional (fauna y flora) ejercida por una serie de actores como los curanderos, los hueseros y las parteras, quienes en su papel de médicos tradicionales y poseedores de un conocimiento sobre las plantas y otros elementos naturales han adquirido una labor importante para mantener el bienestar y la salud en los pueblos.

Sin embargo, esta práctica cultural y curativa también ha tenido sus interpelaciones por parte de las familias que comenzaron a desconfiar en los curanderos y en los santos, a quienes se les reza como parte del ritual curativo, generada por la falta de resultados de sanación, como sucedió con varias personas que las llevaron a cuestionar sus costumbres, y posteriormente a aceptar otro dogma religioso. Una de las experiencias es el de la señora Lorenza Gómez Núñez, expulsada en 1976 del paraje de Ya'al ichin, San Juan Chamula, quien recuerda la situación crítica que ella y sus hijos se encontraban y que los llevó a morir:

Primero voy a decir cómo pasamos dificultades con los curanderos al creer en ellos, al creer que nos ayudarían con los diferentes santos que habían. Fuimos a ver a los santos pero murieron mis hijos, uno de ellos por un curandero se murió; el otro por un santo se nos murió. Fuimos a los santos, pagábamos cincuenta pesos para que curaran a nuestros hijos “si no dan cincuenta pesos todos tus hijos van a morir” dijo el que cuidaba a los santos. “Bueno vamos a darlos” dijimos, un hijo mío, otro de mi cuñada y otra de mi hermana, estaban pequeños nuestros hijos y así pagamos, murieron los tres hijos de nosotros [...] ¿Por qué murió mi hijo si di mis cincuenta pesos? “vamos a preguntar de nuevo” le dije a mis compañeras. Fue así que fuimos de nuevo a preguntar: “¿por qué murieron nuestros hijos si pagamos”, “no sé por qué” dijo el señor [...] “tal vez sea cierto que éste no sea el verdadero Dios que hizo la cruz, ahí ha de estar el diablo” dije, lo agarré, lo saqué, estaba enojada y lo metí al fuego, aquí voy a morir también si es nuestro verdadero señor, pero no morí [...] (Lorenza Gómez Núñez, 65 años, comerciante).

La muerte de los hijos de la señora Lorenza Gómez la llevó a dudar en el ejercicio curativo de los curanderos y en los santos que los católicos tradicionales cuidaban –y que todavía

cuidan– en la iglesia de San Juan Chamula, manifestó una incertidumbre sobre las prácticas curativas y su dogma religioso. La falta de resultados positivos esperados por las familias las llevó a buscar otros medios de sanación que la costumbre, al parecer, no ofrecía. Esta acción también la asumió, vivió y recuerda el señor Andrés Hernández Núñez, expulsado en 1976 del paraje de Ya'al ichin, San Juan Chamula:

Cuando empecé a leer la palabra de Dios, a creerlo, era yo una persona pues que toma trago, que sigue sus tradiciones y todo; sus velas, muchas formas de las tradiciones, pero como antes cuando no creía en la palabra de Dios me enfermaba mucho, tomaba trago, no sé pues dónde está el mero Dios, quién es el salvador, quién es el mero mero de todo, no sabemos. Entré a la hechicería, a la brujería para curarme, muchas cosas que hice por la enfermedad [...]. Pero como vi que no hay ningún resultado, nada de beneficios de la tradición, sólo la pobreza, luego no tengo nada, trabajo pero rápido se acaba el dinero. Así fue que llegué a la palabra de Dios (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante).

La búsqueda del “verdadero Dios” se hace presente en los recuerdos, es una interrogante que las familias se planteaban ante la necesidad de creer en algo que les permitiera encontrar respuestas y soluciones a los problemas que atravesaban; pregunta que más adelante responderían mediante la labor de evangelización de los pastores.

La condición económica al pertenecer a la religión católica tradicional y de ejercer las prácticas derivadas de “el costumbre”, se manifiesta en los relatos de las familias que recuerdan los elevados costos del servicio de sanación de los curanderos y de la visita a los santos. Recordemos el caso de la señora Lorenza Gómez quien, a principios de la década de los setenta, tuvo que pagar 50 pesos para visitar a uno de los santos en la iglesia de San Juan Chamula, con el objetivo de sanar a su hijo. Dicha tarifa era establecida por los que cuidaban a los santos, la cual resultaba ser muy costosa para una familia indígena y pobre.

El relato del señor Manuel López Paciencia, expulsado en 1978 del paraje Botanmeste', San Juan Chamula, nos permite comprender las implicaciones económicas inmersas en las prácticas curativas, que de acuerdo a los testimonios parecen perder eficacia y, por tal razón, llevaron a las familias a interpelar “el costumbre” y dar paso a nuevos credos religiosos:

Primero hice costumbre, era “del costumbre”, quemaba yo mi vela, mataba mi pollo, tomaba mucho trago. Si me enfermaba iba con el curandero, pero luego ya no me gustó porque era muy caro todo y luego uno tenía que tener su cargo, si pues, por eso fue que empecé a escuchar la palabra de Dios (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

El tema de los cargos⁵ también se ubica en los recuerdos como uno de los síntomas que llevaron a las familias a renunciar a la religión católica tradicional por los elevados costos que implicaba ejercer alguno de éstos. Existen varios estudios que se han centrado en la dimensión económica implícita en el proceso de conversión religiosa, en los que recuperan algunos testimonios que denuncian a las autoridades y a los caciques del pueblo de San Juan Chamula por obligarlos a tomar cargos en contra de su voluntad, con la finalidad de mantener el control de la venta de los productos y, así, proteger sus ganancias económicas y el control político. En un documento del Comité de Defensa de Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula se registra el siguiente testimonio:

Quieren todo el control sobre nuestro pueblo, sobre todos los parajes, para seguir haciendo dinero con sus negocios: el trago, las velas, cervezas, refrescos, préstamos de dinero, multas, y lo que no queremos se nos siga maltratando y humillando. Se nos expulsa, se nos amenaza, se nos persigue, se nos mete a la cárcel, se nos hace firmar actas a la fuerza, se nos imponen cargos religiosos abusando los caciques y las autoridades (en Rivera, *et al.*, 2011: 180).

Dos elementos podemos identificar en los recuerdos de las familias que los llevan a cambiar de religión, el primero, es la incertidumbre generada por los problemas de salud que, afirman, no podían sanar por medio de sus curanderos. Y, el segundo, por la condición económica que implicaba el pago de curación, la visita a los santos y el ejercicio de los cargos que conllevaba a realizar gastos elevados. En medio de esta polémica y duda, la llegada del protestantismo parecía ofrecer una solución a los malestares que las familias sufrían.

⁵ En el municipio de San Juan Chamula, existe un sistema político-religioso que cada familia alguna vez debe asumir como de mayordomo, de alférez, de *paxión*, de regidor, entre otros; cargos que implican fuertes gastos y reuniones constantes en la cabecera municipal del pueblo.

3.1.2 La creencia en la palabra de Dios y el papel de los pastores

Las primeras incertidumbres y quejas hacia las prácticas y creencias derivadas de la religión católica tradicional, la que era hegemónica en San Juan Chamula, llevaron a las familias a buscar y a encontrar en el protestantismo las soluciones y respuestas que necesitaban. Durante la década de los setenta los misioneros evangélicos comenzaron a inmiscuirse poco a poco en la vida cotidiana de las familias, se acercaban a ellas y platicaban, les hablaban sobre la Biblia y sobre el poder de sanación que tiene la palabra de Dios, acciones que incidieron para que otras personas se interesaran en conocer la religión protestante. Así lo recuerda el señor Andrés Hernández Núñez:

Con mis compañeros empecé a creer, empecé a preguntar qué beneficios trae la religión; me contaron esto y lo otro que ya no necesito vela, que no necesito comprar; porque en la tradición antes, cuando uno se enferma tiene que comprar gallinas, gallos y aparte la vela, a parte el incienso para curar pues. Pero me dijo el primer creyente, el primero que creyó en Dios, me contó que no necesito vela, que no necesito comprar gallina, sólo orar a Dios, buscar a Dios, pedir ayuda a Dios y así empecé a creer, y es verdad, me salvó de la tradición y me quedé contento. Ya no tomo, ya no compro los gallos, lo que necesita la enfermedad, ya no, me quedo tranquilo y esa fue la razón, el primer punto de mi cambio, por eso me cambié de religión [...] (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante).

La aceptación de una religión cristiana evangélica, y la adscripción a la misma, implicó renunciar a ciertas prácticas y hábitos que la religión católica tradicional había establecido en las comunidades, como negarse al consumo de alcohol, al incumplimiento de los cargos religiosos y al rechazo de las prácticas curativas de los curanderos.

Pero el cambio de religión de las familias no pudo darse sino con la intervención de ciertos actores que impulsaron el evangelio en las comunidades, como fue el papel preponderante de los pastores, quienes invitaban a las personas a integrarse a la religión que profesaban. Así lo recuerda el señor Andrés Hernández Núñez:

[El pastor] se llama Miguel Gómez Hernández, ya tiene tiempo que se murió, era del paraje *Ya'al wakax*. Él invita a las personas pues, les platica, él cree en el señor Jesucristo, lo cuenta. Allí me entré a creer con mi esposa. Tenía dos hijos que se

enfermaban mucho, pero cuando empecé a creer en la palabra de Dios ya no necesitamos las velas, las costumbres pues, y así fue que cambié, pero ya tiene años (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante).

Los pastores como difusores de la palabra de Dios e impulsores del evangelio en las comunidades desarrollaron una actividad importante en los momentos de incertidumbre que las familias vivían ante los males físicos y espirituales, en tanto que los curanderos parecían perder legitimidad ante la nula curación de los enfermos. La creencia en Dios, por medio de las acciones de los pastores, hizo que las familias vieran la sanación y solución a sus problemas. Identificamos en los relatos, que parece manifestarse una eficacia simbólica en el ritual de curación de los pastores que se ejercía mediante la oración y la lectura de la Biblia, puesto que sintieron el beneficio de éste al restablecerse física y espiritualmente.

Es importante mencionar que los pastores, adicionalmente a su labor evangelizadora, ejercieron un trabajo de enfermeros y médicos, atendían a los enfermos, les sugerían medicamentos y remedios para su recuperación (Pérez, 1994; Estrada, 1995). Estas acciones interpretamos que incidieron para que las familias conversas ocuparan la medicina alópata por encima de la herbolaria o naturista como la que disponían los curanderos, aunque hay algunas familias evangélicas que todavía recurren a las plantas medicinales para sanarse, sin la intervención de algún curandero.

La sanación de los enfermos por medio del quehacer de los pastores fue una de las razones por las cuales las familias decidieron cambiar de religión. El relato del señor Manuel López Paciencia nos permite comprender el papel de los pastores:

Fue un señor aquí de San Andrés [el que me invitó] [...] yo tomé la palabra de Dios porque tenía mi hijito que se enfermaba mucho hasta que un día se murió [...], era su hermano del Juanito, murió; pero lo que pasa es que mis suegros fueron a San Andrés a comprar cosas y creo que ahí durmieron; era sábado, platicaron con un señor que era de religión, que hay milagro, le pidieron su nombre, lo buscaron para leer la palabra de Dios, porque antes no había religión, yo no estaba en religión. Vino mi familia como murió mi hijito; yo todavía lo llevé con los curanderos, le tocaban su pulso, le daba su carne, su gallina, le daba su vela, pero así se murió mi hijo, se murió de diarrea, calentura; como era yo costumbre, tomaba yo trago, gritaba muchas cosas, pero después entré al evangelio. Ya son 38 años que no tomo trago, evangelio como 36

años, no soy tan recto pues, pero no estoy bailando como borrachito [...]. Sí, después de que se murió mi hijo decidí entrar al evangelio junto con mis suegros, así empezamos (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

Mediante la religión, las familias en duelo y en luto encontraban tranquilidad y fortaleza para superar el dolor por la pérdida de algún familiar, como sucedió con el señor Manuel López Paciencia quien después de “ver morir a su hijo” decidió ser parte de una religión evangélica. Se formaba una identidad y vínculo afectivo entre hermanos evangélicos, se ayudaban mutuamente para recuperarse de su dolor.

Al principio los misioneros evangélicos que llegaron a San Juan Chamula, así como en los otros municipios de los Altos de Chiapas, provenían de otros países, también se ocuparon en formar a los primeros predicadores de pueblos originarios, quienes desarrollaron una actividad constante de evangelización, tal como fue la labor del predicador Miguel Gómez Hernández⁶, conocido también con el pseudónimo de “Cashlán”, es considerado el primer pastor tsotsil de Chamula y de los pueblos originarios de Chiapas.

En algunos relatos de vida que recuperamos, se recuerda el nombre y la incidencia religiosa de Miguel Gómez Hernández, como en el relato del señor Andrés Hernández Núñez, quien fue invitado por dicho pastor a escuchar la palabra de Dios. La labor del pastor Miguel Gómez Hernández se recuerda y se encuentra escrito en diversos estudios en los que destacan su labor evangelizadora, el apoyo demostrado con la primera comunidad de desplazados a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Su nombre está inscrito en la memoria y en la historia del protestantismo en los pueblos originarios de Chiapas.

El nombre del pastor Miguel Gómez Hernández se mantiene presente en la memoria de las familia evangélicas, a quien consideran como uno de los personajes más queridos y recordados, inclusive, en los filmes que recuperamos se reconstruyen fragmentos de su quehacer y su asesinato trágico por las autoridades de San Juan Chamula.

En la película *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997) se construye la participación del pastor Miguel Gómez Hernández y su labor religiosa. En una de las

⁶ Miguel Gómez Hernández era del paraje Ya'al Wakax, San Juan Chamula, desde pequeño migró a la ciudad en búsqueda de empleo. Se dice que aprendió a hablar español en las fincas.

primeras escenas de la película, el pastor visita a una familia que al parecer todavía es “de costumbre”, ésta se encuentra en el interior de su casa, reunidos alrededor de la cama donde yace una de las hijas que se encuentra en mal estado de salud.



Escena 1. El pastor Miguel en la casa del señor Eladio. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro.

El pastor Miguel Gómez Hernández encuentra a la familia triste y angustiada, le ofrece su apoyo e interviene mediante una oración para pedirle a Jesucristo que sane a la pequeña; una mano la levanta al cielo y la otra toca el pecho de la niña, y dice:

Señor, tú dijiste que por la llaga de Jesucristo nosotros fuimos curados, yo reprendo la enfermedad de este cuerpo y te pido que sanes este cuerpo en nombre de Jesús, amén (oración del Pastor Miguel Gómez, *Chamula. Tierra de sangre* (1997), de Paco del Toro).

Después de ofrecer la oración, la niña se pone de pie y le pide de comer a su madre. El señor Eladio, sorprendido de ver levantada a su hija, le agradece al pastor por su ayuda; enseguida ambos establecen una conversación en la que se expone la molestia que la familia tiene con los curanderos y las costumbres del pueblo de Chamula, y la aceptación de la palabra de Dios:

- Señor Eladio: Gracias señor, ahora sí creo, poder de Jesucristo sana, *Ilol*, curandero Chamula charlatán pone hierbas, mata pollo, pone la sangre en el enfermo, reza enfermo y enfermo no sana, en cambio, Jesucristo es poderoso, cura enfermo y sana.
- El pastor: Jesucristo en su palabra dice, usted no debe buscar hechicero para curarse, eso es brujería, usted debe confiar en el poder de Jesucristo para su curación.

- Eladio: El curandero quiere dinero, quiere pollo, quiere trago, en cambio Jesucristo sana gratis, gracias (Conversación entre el pastor Miguel Gómez Hernández y el señor Eladio, *Chamula. Tierra de sangre* (1997), de Paco del Toro).

A partir de la descripción de la escena y de la integración de los diálogos podemos interpretar en el nivel de la *representación* que, en primer lugar, por medio de una sola secuencia y en un plano medio, se construye el caso de una familia “en particular” y su proceso de conversión religiosa. El *espacio* se sitúa al interior de una casa hecha de lámina y madera, en donde no se muestra el exterior, pero nos permite inferir que se encuentra en alguna comunidad rural que, en términos de Casetti y di Chio (1990), corresponde al *espacio imaginable*, lo que está fuera de la cámara.

En segundo lugar, el *tiempo* es el de un momento en el que la familia “de costumbre” expresa un hartazgo hacia los curanderos y sus métodos curativos, que para ésta ya no tiene efectividad; no se menciona la fecha o el periodo de persecución, por lo tanto, podría referirse a cualquiera de las etapas del conflicto.

En el nivel de la *narración* identificamos, por un lado, al pastor Miguel Gómez Hernández, que es construido y presentado como un personaje protagónico durante la trama; él ayuda e incide en la conversión religiosa de las familias católicas tradicionales. A partir de sus acciones evangelizadoras y altruistas provoca cambios religiosos que despiertan el malestar de la fracción católica tradicional, que es presentada en otras escenas de la película.

Por el otro, aparecen el señor Eladio y su familia quienes son presentados en condiciones lastimosas, en crisis y en un momento de incertidumbre, al sufrir por el estado de salud crítico que una de las hijas padece. Se presenta el encuentro entre el pastor Miguel Gómez Hernández y la familia que al encontrar la sanación “milagrosa” de la niña, por medio de la efectividad de la oración del pastor y de la palabra de Dios, deciden cambiar de credo. Se da un suceso de curación, convencimiento y conversión.

Además, en la conversación que establecen el pastor Miguel Gómez Hernández y el señor Eladio, hay una intención de evidenciar a otros personajes como el curandero que, a pesar de no aparecer en ninguna de las escenas de la película, figura como una persona antagonica en el relato audiovisual, el cual simboliza “la costumbre”.

A partir del análisis de la *representación* y de la *narración*, identificamos que existe una correspondencia entre lo que las familias recuerdan en su proceso de conversión con lo reconstruido audiovisualmente, hay una serie de elementos que coinciden como son la enfermedad, la duda sobre la labor de los curanderos, la intervención de los pastores y su eficacia e, implícitamente, el malestar a ciertas prácticas que la religión católica tradicional comprende.

Ubicamos en otra escena de la misma película, la intervención del pastor Vicente Méndez⁷ quien, al encontrar al señor Cirilo con graves problemas de alcoholismo, le sugiere que se acerque a Dios y lea la Biblia para superar su enfermedad.



Escena 2. Oración del pastor Vicente Méndez y el señor Cirilo. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro.

En la escena se presenta al pastor Vicente Méndez con la voluntad de ayudar al señor Cirilo quien cayéndose de ebrio se aproxima al pastor y le dice: “no, a mí naiden me quiere, no sirvo más pa' nada”, enseguida el pastor le responde a Cirilo:

⁷ El pastor tsotsil Vicente Méndez era originario del municipio de Mitontic, Chiapas, asesinado por los caciques de su pueblo en abril de 1993. En el apartado de anexos presentamos en las fotografías 1 y 2 la marcha realizada por la comunidad evangélica en la búsqueda de justicia y castigo a los asesinos del pastor.

Se equivoca Cirilo, Jesucristo lo ama tal y como es, y él quiere darle a usted vida nueva, sí, imagine usted, empezar de nuevo, como cuando usted no había probado por primera vez alcohol, como si volviera a nacer, Jesucristo renueva la vida de chicos y grandes, él es poderoso, si usted quiere cambiar y le pide ayuda Jesucristo le ayuda, le puede dar fortaleza a usted para evitar tentación de beber, pero primero debe dejar primero entrar a Jesucristo en su corazón (Diálogo del pastor Vicente Méndez, *Chamula. Tierra de sangre* (1997), de Paco del Toro).

El pastor Vicente Méndez, después de haber hablado con el señor Cirilo y leído la Biblia, le pide que baje el sombrero, cierre los ojos y que repita con él la oración: “señor Jesucristo en este día abro mi corazón para que tú entres en él, y ahí tú dirijas mi vida, amén”.

Interpretamos que una de las marcas que busca dejarse en la memoria, mediante el cine, es el discurso religioso apropiado por el pastor y el ofrecimiento de que por medio “del evangelio” las personas pueden comenzar una nueva vida distinta a los “de costumbre”.

En las dos escenas que hemos recuperado identificamos que se construye el *ethos* de los pastores como atentos, amables, humildes y conocedores de la Biblia. También se presentan a los predicadores como personajes centrales en el proceso de conversión religiosa, en la propagación del evangelio en las comunidades; generan cambios y transformaciones en las familias “de costumbre” que son presentadas en condiciones críticas y vulnerables.

3.1.3 Las casas de oración y la reunión entre familias evangélicas

Uno de los varios recuerdos que hay del proceso de conversión religiosa es la reunión entre familias evangélicas que se llevaba a cabo en la casa de alguna de éstas o de los pastores. Así lo recuerda el señor Emiliano Hernández Gómez, quien mantiene presente el lugar donde él y su familia se reunían:

Fui muy chico cuando fui expulsado, pero sí me acuerdo dónde nos reuníamos, no era en un templo, era en una casa particular. Nos reunimos los domingos y los miércoles en esa casa, la verdad no me acuerdo cuántos se juntaban pero sí habían bastantes [...] esa casa no estaba en donde vivía yo, sino que estaba en donde nací [paraje Majomut],

nos fuimos a otro paraje [Ya'al ichin] porque ahí compró su terreno mi papá. Entonces cuando fuimos ahí, la casa quedó en donde vivíamos mucho antes, y como ahí estaba la casa de oración, cada domingo llegábamos a escuchar la palabra de Dios, nos íbamos temprano, era como una hora caminando, íbamos y veníamos (Emiliano Hernández Gómez, 47 años, comerciante y predicador).

Algunas familias recuerdan con precisión los días que los evangélicos solían reunirse, en aquellos tiempos en que las familias se desplazaban y recorrían largas distancias para encontrarse con otros evangélicos en las casas de oración. Las casas se convirtieron en el lugar donde podían leer la Biblia y aprender de la palabra de Dios; no había la necesidad de construir grandes templos o iglesias. Posteriormente, las casas de oración fueron desmanteladas cuando empezaron a perseguir y a exiliar a los evangélicos.

El recuerdo compartido por el señor Emiliano Hernández Gómez, evoca uno de los diversos acontecimientos que no fueron reconstruidos en ninguna de las películas, aunque es necesario mencionar que, en la misma escena en que el pastor Vicente Méndez se encuentra con Cirilo, éste le invita a asistir a las reuniones que hacen los domingos en casa de “Chencha”, acción que permite analizar la manera en que se iba invitando a nuevas familias a asistir a las casas que eran el lugar de encuentro común y de oración colectiva.

3.1.4 Las experiencias oníricas: *¿Dios me sanó por eso creí en la religión!*

En los recuerdos de algunas familias también se identifican que unas tuvieron ciertas experiencias oníricas en los momentos más delicados de su vida, lo que incidía en su proceso de conversión religiosa, como fue el caso de la señora Lorenza Gómez Núñez, expulsada en 1976 del paraje Ya'al ichin, San Juan Chamula. Ella, después de haber perdido a dos de sus hijos, renunció a las creencias de su pueblo y se adscribió al evangelio a partir del sueño que tuvo con una “divinidad”:

[...] No sé qué tiempo pasó pero me agarró tos, me dolía mi cuerpo, me agarró todo un mes; ya no podía dormir, ya dormía poco. “Vamos al doctor”, dijo mi pareja, porque ya no era una simple tos. “No, voy a esperar mi día” dije, voy a esperar el día de mi muerte la hora que me muera. “Está bien si no te vas”, me dijo mi esposo. Así que pasaron tres noches, hasta que vi que venía un hombre, “¿que te pasó que te estás muriendo?” me dijo, “sí me estoy muriendo”, le dije, “sal y ve a esa casa que está ahí”,

me dijo, “está bien” le dije; blanco era la ropa del señor. Vi que habían tres ollas grandes que hervían, estaba de este tamaño la casa como ésta, vino un temblor y todo se rompió, se cayó [...] llegó la mañana, desperté y sentí cómo pasó todo, ¡y ahí está, quien me sanó! Dios me sanó, me sanó Dios y por eso creí también en la religión [...] (Lorenza Gómez Núñez, 65 años, comerciante).

El relato se recuerda con ciertos detalles del encuentro que tuvo con un señor vestido de blanco en sus sueños. Al despertar interpretó que se trataba de Dios, quien la salvó de morir. Es en el crédito del sueño y al mismo tiempo, de su sanación, que llevó a la señora a cambiar de religión.

En la película *Manuel San Juan. El hijo predilecto de Chamula* (Alonso, 2010) se recupera el caso verídico del cacique Manuel, originario de Arvenza I, San Juan Chamula, quien, al igual que la señora Lorenza Hernández, tuvo una experiencia onírica con una divinidad, sueño que lo llevó a renunciar a las costumbres y a la persecución de evangélicos que él también fomentaba.



Escena 3. Manuel soñando con Dios. *Manuel San Juan. El hijo predilecto de Chamula* (2010) de Esdras Alonso.

Durante la escena del sueño se presenta el encuentro del cacique Manuel con un señor vestido de blanco quien, sin pronunciar una sola palabra, se acerca a él, lo viste de blanco y le entrega una Biblia. Este encuentro incide en el cambio de mentalidad y personalidad que expresa el cacique Manuel una vez que despierta y le cuenta a su esposa el contenido de su sueño.

En otra escena del mismo filme, el cacique Manuel es visitado por un pastor a quien le invita a convertirse en evangélico para encontrar el perdón de Dios. El cacique acepta la

petición del pastor y renuncia a sus costumbres. En la actualidad el señor Manuel se dedica a predicar la palabra de Dios en su paraje natal Arvenza I.

3.2 Memoria de las expulsiones

Las diásporas de grupos o comunidades han sido una constante en la historia de las sociedades, debido a diversos conflictos que han surgido en momentos específicos y que se han dado “cuando las partes [de una misma sociedad] se hallan en desacuerdo con respecto a la distribución de recursos materiales o simbólicos y actúan movidas por la incompatibilidad de metas o por una profunda divergencia de intereses” (Howard, 1995: 195).

Durante los conflictos la parte que se considera agraviada por la fracción opositora o en desacuerdo recurre a mecanismos para defender aquello que ven amenazado o en peligro. Uno de éstos se refiere al exilio violento, al recurso de la violencia.

La conversión religiosa de las familias pertenecientes a una sociedad donde la hegemonía religiosa había sido la católica tradicional o “de costumbre”, como el caso de los pueblos originarios de Los Altos de Chiapas, provocó varias tensiones y conflictos, y desencadenó una serie de expulsiones de familias que se negaban a consultar a los curanderos y a aceptar los cargos religiosos, es decir, a la creencia en las prácticas derivadas de la religión del pueblo.

Las expulsiones fueron acontecimientos que marcaron la vida de las familias desplazadas que recuerdan y relatan con nostalgia, con silencios, con un esfuerzo por hacer memoria. Los recuerdos de la experiencia vivida se ubican en los marcos del *tiempo* y *espacio*, los cuales nos permiten comprender y analizar las formas en que se dieron las expulsiones.

3.2.1 La noche del encarcelamiento y del exilio

Uno de los relatos del proceso de expulsión es el que recuerdan los señores Andrés Hernández Núñez y Lorenza Gómez Núñez, exiliados en 1976 del paraje de Ya'al ichin, San Juan Chamula quienes, a partir de un diálogo entre ellos, hacen una reconstrucción de su pasado:

- Andrés Hernández Núñez: El año que creí en la palabra de Dios fue cinco años antes de ser corrido en mi casa, empecé a creer en 1971 en la palabra de Dios. La gente no le gusta la palabra de Dios, entró envidia por los curanderos porque ya nadie los buscaba, ya no tenían paga, allí empezó a envidiar el evangelio en el paraje [...] el día que llegaron a sacarnos fue en la noche, ya estábamos durmiendo, eran ya como las 10 [...].

- Lorenza Gómez Núñez: no, eran como las 11 de la noche me acuerdo muy bien, tú creo que ya lo olvidaste, yo me acuerdo, eran las 11 cuando tú viniste, porque ya estaba bajando un poco la neblina. La gente ya estaba llegando a nuestro paraje, dijo alguien que venía de otro lado, yo llevaba cargándolo a él (Martiniano) y los otros dos hijos míos, nos fuimos a ver a mi hermana pero ya no estaba, nuestro vecino ya no estaba tampoco, ya los llevaron juntos, ya sólo encontramos a la esposa del que le decimos Mikel Núñez, era otro vecino, ya sólo encontramos a su esposa: ¡ya se fueron, ya se los llevaron! Me dijo, ya eran como las 11, la encontré durmiendo. Después me regresé a mi casa pero él ya no estaba, se lo habían llevado [...].

- Lorenza Gómez Núñez: llegaron con engaños ¡ton, ton, ton! tocaron la puerta ¡Hermano! Decían con minuciosidad [...].

- Andrés Hernández Núñez: Llegaron a buscarme, sabían mi nombre pues, pero yo no sabía quiénes eran, “¡estamos en la escuela hay junta!” me dijeron, pero me engañaron porque cuando me llevaron a la escuela, allí estaba amontonada la gente. Eran como las once de la noche, ya sabían quién era yo, “¡los vamos a llevar a Chamula a los evangélicos, a los evangelistas, llevémoslo!” Dicen pues, no sé, creo que unas seis o siete personas que son evangélicos que llegamos allí; nos llevaron a Chamula, eran puros hombres los que nos llevaron. Cuando llegamos a la escuela eran como 100 personas las que estaban reunidas allí, venían de otros parajes, hicieron un acuerdo por cada paraje, para que esa noche expulsaran a las familias, y bueno, venimos a

Chamula, me metieron a la cárcel [...] mi mujer se quedó, más después la trajeron, se quedaron dos días en el paraje [...] como empezó la envidia de la gente empezaron a correr en 1976. Este mi hijo Martiniano era muy chico, tenía 20 días de nacido [...] se entraron a la cárcel con su mamá, se quedaron dos noches en la cárcel.

- Lorenza Gómez Núñez: Sí, me quedé dos días más en el paraje; ya a la media noche de los dos días nos llevaron a Chamula, venimos caminando [...] pero primero él vino, a él lo trajeron desde las 11 de la noche. Cuando llegamos nosotros a Chamula ya fue en el día (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante y Lorenza Gómez Núñez, 65 años, comerciante).

El recuerdo de la expulsión de la pareja entrevistada y el diálogo generado entre ellos nos permiten identificar cómo la memoria tiene su existencia por medio de los vínculos con grupos con quienes se han vivido los mismos acontecimientos y de quienes se apoyan para reconstruir el pasado (Halbwachs, 2004a; 2004b). Los recuerdos tienen relación con el de otros, es por eso que la memoria no puede ser individual, sino social porque está ligada a las vivencias que se tienen con los demás.

Identificamos que el desagrado y la intolerancia de la comunidad “de costumbre” hacia las familias evangélicas no se da de manera inmediata, sino inferimos, a partir del número creciente de evangélicos, que provocó el malestar de las autoridades religiosas como los curanderos quienes, al ver interpelada su actividad curativa, se unieron al proceso de expulsión.

Los recuerdos de la pareja entrevistada visibilizan que las expulsiones se dieron durante la noche, organizadas por hombres de diferentes parajes quienes ya habían identificado a las familias evangélicas a las que llegaron a visitar a sus casas para ser detenidas y posteriormente encarceladas.

Los hombres fueron los primeros en ser llevados mediante engaños, reunidos en la escuela de cada paraje y, posteriormente, encarcelados en la cabecera municipal de San Juan Chamula. En el caso de la pareja Hernández Gómez, las mujeres del paraje al que pertenecían fueron llevadas posteriormente junto con los hijos a la cárcel municipal.

La privación de la libertad, por medio del encierro en la cárcel y en las escuelas de cada paraje, fue uno de los mecanismos violentos que las autoridades tradicionales

aplicaron contra los evangélicos. Mediante el encierro y la exposición de los protestantes ante el pueblo, considerados como criminales y transgresores de las costumbres, se buscaba intimidar e impedir la conversión religiosa de las familias que todavía se consideraban “de costumbre”.

El relato del señor Emiliano Hernández Gómez, segundo hijo de la familia Hernández Gómez, por medio de lo que recuerda nos permite conocer cómo fue la trayectoria de su paraje a la cabecera municipal de San Juan Chamula, el encierro en la cárcel y su impresión de permanecer encarcelado por dos días:

Me acuerdo más o menos porque ya tenía como siete años cuando salimos de allá, de mi pueblo, como siete años tenía; salimos, nos corrieron de allá, pues ahora ya estoy viviendo aquí, hace 38 años más o menos. Cuando salimos no sabíamos nada, como éramos chiquitos, llegaron unos grupos de señores a la casa, abrí la puerta y me dice uno “¿dónde está tu mamá y tu papá?”, “mi papá no está, pero mi mamá aquí está”, “entonces vámonos” nos dijeron, cuando dijeron eso, “¿me puedo quedar yo?” le digo pues, “sí quédate dice” el señor, y luego le digo a mi mamá: “voy a quedarme, sólo tú tienes que ir a la escuela” le dije, “¿cómo te vas a quedar! ¿qué no sabes que nos vamos a ir no sé hasta dónde? ¡vámonos, no te separes de mí!” me dijo mi mamá, entonces nos fuimos. Nos tuvieron allí en la escuela toda la tarde, vinieron muchas personas, todos los creyentes pues, y cuando nos reunimos todos, lo que si no muy me acuerdo pero creo que sí fue en la mañana, cuando venimos caminando desde allá hasta Chamula, como tres horas más o menos de camino; como tengo un hermano, yo soy menor, y mi hermano venía con otros muchachos, a él lo querían aventar al arroyo, es que había unos arroyos ahí por dónde pasamos, pero mi hermano no se dejó, se jaló de ellos y no se cayó, entonces lo venían molestando, lo venían insultando, lo venían manoseando, lo venían maltratando. Cuando llegamos aquí en Chamula nos encerraron, y yo le digo a mi mamá: “¿y por qué nos encerraron, cuándo vamos a salir?” le digo, “no sé hasta cuándo, pero esto es una cárcel” dice, yo completamente no sabía que es; en mi paraje creo que había pero ahí no nos encerraron, hasta aquí en Chamula, en el centro nos encerraron, nos tuvieron allí dos días y dos noches. cuando salíamos al baño porque allí en la cárcel no hay baño, pero cuando salíamos como ovejitas nos iban viendo, allí unos policías nos cuidaban para que no nos escapáramos, y de ahí veníamos otra vez. Nos dijeron cuando estábamos allí: “ahorita viene la gasolina”, dice, y “¿por qué van a traer gasolina?” le dije a mi mamá, “¡cállate porque

a ver si no nos echan gasolina y nos queman aquí!” “¿y por qué nos queman?” le digo, “pues porque estamos pues en la religión” dice, como soy bien curioso le preguntaba todo. Cuando nos sacaron de allí, nos dijeron: “ahora sí se van”, “¿pero a dónde?” “los vamos a ir a perder”, “¿dónde? en las islas Marías” dicen, ¡ah! Pero no sabíamos dónde, “¿dónde es eso?” decían en la cárcel, “saber a dónde nos llevan” [...] (Emiliano Hernández Gómez, 47 años, comerciante y predicador).

El recuerdo del señor Emiliano Hernández nos permite reconocer que durante el desplazamiento y el encierro, las amenazas y la intimidación fueron constantes. La fracción molesta instauró un “miedo” hacia los evangélicos, quienes no sabían qué sucedería con ellos durante su aislamiento ni tampoco sabían su desenlace.

La persecución y criminalización de los evangélicos se hacen visibles en los recuerdos de los expulsados, como sucede con el diálogo establecido entre el señor Emiliano Hernández y su mamá, la señora Lorenza Gómez, quien le afirma a su hijo que son encarcelados y posiblemente quemados “porque estamos en la religión”. Su afirmación nos permite identificar el discurso creado de la imagen negativa de los evangélicos a quienes intimidaban y violentaban hasta ser desterrados de la comunidad.

3.2.2 *¡Me soltaron y mejor me vine! El exilio “voluntario”*

Hubo casos en los que las expulsiones se dieron de manera anticipada y advertida. La fracción molesta visitaba a las familias y les pedía que abandonaran “de manera voluntaria” la comunidad por transgredir las costumbres del pueblo, les daban algunos días para salir. Don Manuel López Paciencia recuerda que, al ser advertido y encarcelado una noche, decidió dejar sus pertenencias, sus tierras y su comunidad para evitar tragedias mayores:

Fue en la noche cuando quisieron correrme, estaba en mi casa, llegó la gente a mi casa, mirando como conejo, gritando la gente: “¡hijo del diablo, católico, evangélico malo!” dicen, hay jóvenes que son traviesos robaban las cosas, 12 o 15 años, robaban todo, hacen desastre pues. Llegaron y me dijeron: “tienes tres días para irte de esta comunidad porque eres evangélico, no queremos seguidores de Satanás aquí” decían pues la gente. Llegó el presidente municipal y dice: “van a salir porque entraron en el evangelio, ya sabes que mi pueblo no quiere el evangelio, es una enfermedad” dice el presidente, pero bueno, como vi que hay milagro, salva gente, salimos. “Tres días vas a

sacar tus cosas, si no te van a matar” dicen. No me llegaron a golpear, sólo tocaron mi casa y dijeron: “se tienen que ir”. Pero eran los mismos hermanos de mi paraje Botanmeste’ los que corrieron, como mil gente se juntaron; a los hombres nos llevaron a la cárcel, la gente estaba loca, puras malas palabras. Primero estuvimos una noche encerrados en la escuela, nos decían: “¿a dónde te vas, por qué entraste en la religión?” así pasó y luego nos soltaron y mejor me vine, porque si me quedaba en el paraje me iban a pegar, me iban a encarcelar y a matar [...] (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

El señor Manuel López parece recordar aquellas designaciones utilizadas por los católicos tradicionales, en contra de los evangélicos a quienes nombraban como “seguidores de Satanás”, “hijos del diablo” y “una enfermedad para la comunidad”, discurso negativo que era apropiado y reproducido por la comunidad “de costumbre”.

La imagen de los evangélicos y del protestantismo se construía de tal manera que en vez de minimizar las agresiones, la persecución y su exilio se intensificaba todavía más. Sin embargo, los evangélicos, más que renunciar a su credo y fe, decidían abandonar la comunidad en contra de su voluntad pues era mejor que quedarse y recibir agresiones y amenazas.

Los exilios se dieron de manera coordinada y organizada por varios actores como fueron el presidente municipal, los caciques, los curanderos y las familias “de costumbre”, a los que el señor Manuel López recuerda en su relato, aunque en ningún momento menciona el nombre específico de alguno de sus agresores, sino que ve a su comunidad como una generalidad en contra de los evangélicos.

El encuentro con los agresores es uno de los hechos que, inclusive por medio del cine, se intenta reconstruir, como se propone en la película *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997). En el filme se presenta el encuentro entre las familias evangélicas con las autoridades de San Juan Chamula quienes intimidan y amenazan a las familias de ser expulsadas en caso de continuar con el evangelio.



Escena 4. Encuentro entre caciques y evangélicos. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro.

En la escena, los servidores de los caciques llegan a la casa del señor Miguel Pérez quien se encuentra acompañado por el pastor Miguel Gómez Hernández. Los servidores advierten a los evangélicos que deben renunciar a su credo porque, de lo contrario, serán expulsados. Ramiro, uno de los golpeadores y asesinos, culpa al pastor Miguel Gómez Hernández por propagar la palabra de Dios en el pueblo. En tono enérgico le dice:

-Ramiro: queremos que sepan que su conducta no es bien vista en la comunidad, ustedes quieren cambiar las costumbres del pueblo Chamula, cantan cosas raras, antes en ningún paraje se oía la palabra de Dios, hoy ta' muy propagada, y tú tienes culpa por andar enseñando mentiras que desorientan pueblo [...] a nosotros no nos interesan tus mentiras, y sabes que, tienen tres días para olvidar esas creencias o les va a pesar (Diálogo de Ramiro. *Chamula. Tierra de sangre* (1997), de Paco del Toro).

Con el análisis de la *representación* identificamos a los “existentes” que, de acuerdo a Casetti y di Chio (1990), refieren a los personajes que aparecen en pantalla como son el

pastor Miguel Gómez Hernández, el señor Miguel Pérez y su hijo mayor quienes emergen como protagonistas del filme; el señor Ramiro y sus acompañantes, como los antagonistas.

El *espacio* en que se lleva a cabo el encuentro entre éstos personajes es construido en el patio de la casa del señor Pérez. Se muestra una casa de lámina y madera, con la leña pegada a ésta, como la mayoría de casas en los pueblos rurales. Por otro lado, el *tiempo* del encuentro y la amenaza se da durante el día, como usualmente los caciques y sus ayudantes lo hacían.

En cuanto a la *narración*, existe una diferencia marcada entre los protagonistas y los antagonistas. Por un lado, el pastor Miguel Gómez Hernández es presentado como un actor politizado que defiende su creencia religiosa y que interpela por medio de un discurso religioso al señor Ramiro y sus compañeros, quienes son los encargados de amenazar, golpear y asesinar a los evangélicos.

La amenaza que el señor Ramiro le hace al pastor Miguel Gómez y al señor Miguel Pérez nos permite identificar que, por un lado, hay una creciente difusión de la palabra de Dios en los parajes así como un mayor número de familias que aceptan el evangelio; por el otro, que con la constante conversión religiosa se genera una persecución imperante contra los pastores y evangélicos quienes son acusados de querer cambiar las costumbres del pueblo. Hay una visibilización de las amenazas y agresiones que son reconstruidas audiovisualmente y que tienen similitudes con el pasado que las familias recuerdan.

3.2.3 Morir, revivir y sentir el exilio en el recuerdo de otros

Abordar la memoria generacional es importante para el estudio en cuestión porque nos permite conocer cómo los descendientes de las familias expulsadas se apropian de los recuerdos que son rememorados en otros tiempos, espacios y en condiciones diferentes. Además, permite identificar cuáles son aquellos acontecimientos que se comparten y, al mismo tiempo, que las generaciones siguientes relatan.

Las expulsiones de evangélicos, como hemos visto, se dieron de distintas maneras. Algunas familias decidieron abandonar la comunidad a causa de las amenazas, mientras que otras fueron encarceladas y luego desterradas de manera violenta. Al joven Martiniano Hernández Gómez, el tercer hijo de la familia Hernández Gómez, le tocó vivir el exilio

cuando apenas tenía 15 días de nacido. Los relatos que su madre le comparte le han permitido reconstruir e imaginar el pasado que vivieron:

[...] Yo tenía 15 días de nacido cuando ocurrió la expulsión, no tenía conciencia de ese momento, pero sí lo revivo o siento que lo revivo a través de la narración desgarradora de mi mamá; del frío, de la noche, del dolor [...] cada que ella me lo recuerda, veo el sentimiento presente y creo que eso, a pesar de no haberlo visto tal cual, como que te imaginas todo ese escenario de violencia, de sufrimiento, sobre todo en esa etapa que nos cuenta mi mamá de la cárcel en la que sufrían y que me perjudicó a mí al grado de desnutrición, ya casi moría, bueno, en realidad ya estaba muerto y eso, no sé, desde la parte de la religión, sí me hace algo en la memoria de que fue como una obra divina el que esté acá todavía, eso me pesaba de repente, pero justamente lo narra por esa fe que tenía mi mamá de quedar encomendado en las manos de Dios, y todo eso sí lo siento, siento que tengo una deuda con ella, con la vida y con el ser divino que mis papás profesan, pero creo que es a través de esas narraciones de la memoria que ella hace y que nos transmite (Martiniano Hernández Gómez, 40 años, académico).

Por medio de la rememoración del pasado, el joven Hernández ubica los recuerdos de su madre en ciertos *espacios* como la noche, el frío y la cárcel, situados en un *tiempo* en que él era un recién nacido; imagina y siente las emociones experimentadas como el dolor, el sufrimiento y la violencia que vivieron durante el encarcelamiento y el exilio. El compromiso y la fe de creer en el mismo Dios que sus padres profesaban, es uno de los puntos nodales que identificamos en el relato del joven quien, por medio de lo que le ha sido contado y rememora, siente que el estar vivo fue por la voluntad de Dios y la creencia de sus padres, porque el día que fueron expulsados ya eran evangélicos. Hay un sentido de pertenencia con el credo religioso de la familia.

La acción de relatar los recuerdos, de compartir la memoria, permite que las generaciones siguientes puedan hacer sus propias reconstrucciones del pasado, rememorarlos y compartirlos sucesivamente.

Cada uno relata y reconstruye su versión del pasado o cómo cree que éste fue a partir de los recuerdos de otros. Con lo anterior no partimos de la idea de que existe un desgaste de la memoria ni ficciones ni distorsiones, más bien consideramos que la memoria, en tanto social y dinámica, permite ser resignificada y reimaginada cuantas veces sea por el “dueño”

del recuerdo o por quien se apropia de los recuerdos de los demás, sin perder los elementos centrales de cada acontecimiento, los personajes y las acciones enmarcados en tiempos y espacios específicos.

3.2.4 Memoria del despojo de bienes

Una vez que las familias eran expulsadas, sus pertenencias eran robadas por los habitantes de su comunidad. En la mayoría de los casos, por falta de tiempo, los exiliados tuvieron que dejar sus cosas y llevarse únicamente la ropa que vestían y algo de alimento, porque la casa, la tierra y las cosechas simplemente no cabían en el morral. La condición material de los recién expulsados era crítica y vulnerable ante la falta de alimentación, vestimenta y un lugar donde vivir.

Para las familias evangélicas fue un proceso complicado el ser perseguidos y obligados a abandonar sus hogares, sus tierras y animales, y encaminarse hacia otras partes en la búsqueda de una nueva vida. En los relatos de los exiliados se expresan las emociones y sensaciones que experimentaron el día de su destierro y de su devenir en la ciudad.

[Cuando me expulsaron] me puse triste porque allí quedó mi milpa, quedó mis borreguitos, mis conejitos, todo se quedó allí, ya no permitían que entráramos a sacar nuestras cosas, fue muy triste esas cosas, muy triste (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante).

El dolor más fuerte para los expulsados fue el perder la tierra, ya que de ella producían los alimentos, y también el sentimiento de abandonar a sus animales domésticos, como los borregos, puesto que éstos eran una fuente importante para la producción de sus bienes materiales como la ropa. Al arrebatarlos tuvieron que buscar otros medios para sobrevivir y reinventar su vida en un lugar distante y distinto a su comunidad y, a la vez ajeno a ellos, así como lo relata la señora Lorenza Gómez Núñez:

Estaba en mi mente la preocupación y la tristeza por mis borregos, por mi ropa que no tenía, dónde voy a encontrar decía, dónde habrán quedado mis borregos decía, pues ahí quedaron. Gracias a Dios como vendía frutas y, al vender, ahí encontraba algo de ropa, empecé a encontrar cosas, ya casi no sentía nada, encontraba con qué comer (Relato de la señora Lorenza Gómez Núñez, 65 años, comerciante).

Las familias eran advertidas por los miembros de la comunidad de la que eran desterradas que su presencia y regreso no serían aceptados y que, de hacer caso omiso a las advertencias, podrían ser golpeadas y asesinadas. Esto se aplicaba también al intento de querer recuperar su pertenencias.

La incertidumbre y la preocupación de encontrarse sin nada, sin cosas ni dinero, complicó la vida de las familias. Pero el deseo de superar el dolor y el destierro fue más fuerte que las condiciones en las que se hallaban. Así lo relata el señor Manuel López:

[...] Lo que teníamos sembrado lo tuvimos que dejar, nuestras papas, la verdura, todo se echó a perder, lo comieron los puercos [...] ahí se quedó mis cosas, ya no lo recuperé [...] cuando fui a ver después de mucho tiempo quería llorar, lástima las cosas que quedó, la calabaza, la milpa, y qué vamos hacer pues, si tenía mi mujer, tenía mis hijos, pero pobre o rico, con amor lo podía hacer, así estuvo (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

A partir de los relatos recuperados identificamos que el dolor y la tristeza experimentada por las familias no se halla en la experiencia de haber sido expulsados por su comunidad ni en las rupturas de los vínculos sociales con su paraje, más bien se localiza en el despojo y en la pérdida de sus bienes materiales, como la tierra y sus animales, elementos indispensable para las familias de las sociedades rurales.

3.2.5 ¡La noche que fuimos por los borregos!

El intento de recuperación de las pertenencias

En algún momento las familias intentaron recuperar sus pertenencias de manera “clandestina”, puesto que la comunidad consideraba a los expulsados como criminales y rateros de sus propias pertenencias. Por esto, regresar por sus cosas los ponía en la mira de la comunidad. El relato de la pareja Andrés Hernández Núñez y Lorenza Gómez Núñez nos invita a imaginar ese momento:

- Lorenza Gómez Núñez: [...] Recuerdo que una vez fui por mis borregos.
- Andrés Hernández Núñez: Se fueron de noche, eran cuatro horas de camino para ir allá, toda la noche caminando con sus ovejas.

- Lorenza Gómez Núñez: Ya no trajimos muchas, creo ya solo eran cuatro o cinco que vinieron, ya murieron allí [...] había dejado como 12 borregos que estaban bien, ahí murieron en el paraje. Esperamos a que oscureciera, salimos como a las 10 de la noche. Con la tía de Marti, fuimos cuatro, solo éramos cuatro con tus hermanos, creo que también fueron, ya no me acuerdo bien [...]. Amanecimos en *Petet*, venimos toda la noche, en *Yalemho* ahí venimos bajando, escuchábamos el sonido de los árboles que crujían, “no se vayan a espantar” les decía, “hablémosle a Dios” les decía, y así pasamos, pero estaba muy oscuro, traíamos foco y así venimos en fila con los borregos. Nos amaneció en *Petet* pero ya estaba temprano, ya estaba el sol caluroso cuando llegamos aquí; nos sentamos un rato por *Petet*, más de seis horas caminamos, más seguro que sí, creo que aquí llegamos como a las diez o más, porque caminábamos despacio, pobre de los borregos que venían ahí en fila, así venimos todos en conjunto con nuestros borregos (Andrés Hernández, 67 años, comerciante y Lorenza Gómez, 65 años, comerciante).

El intento de recuperar algunas de las pertenencias, como el que relata la pareja Hernández Gómez, tiene la característica de ser recordado con detalles que se quedaron impregnados en los sentidos de la familia y en el cuerpo de quienes hicieron el trayecto, como el ruido de los árboles, el frío, la larga caminata, el calor de la mañana y el cansancio eran sensaciones que la señora parecía experimentar mientras recordaba la noche en que fueron por los borregos.

Uno de los hijos que acompañó a la señora Lorenza Gómez fue don Emiliano Hernández. Por medio de su relato podemos identificar otros elementos que no aparecen en el de la madre:

Ya había pasado mucho tiempo, fuimos a recoger los borregos una noche, no me acuerdo si de aquí salimos ya en la noche, pero sí me acuerdo que veníamos caminando en la noche, fuimos a sacar los borregos de noche porque sí sabíamos con quién estaban los borregos; había quedado un perro también ahí, un perro grandote, no sé cuántos borregos habían, veníamos caminando por los montes, en las veredas, ya aquí por Milpoleta, ya eran como las seis de la mañana, cuando eran las seis de la mañana entonces ahí descansamos un rato, y cuando lo vimos nuestro perro, estaba sentado, como triste, entonces le habló mi mamá: “¡por qué viniste, te hubieras quedado a cuidar la casa!” Le dijo, y sólo con esas palabras se quedó ahí el perro, lo llamé, mi mamá lo llamó y ya no quiso, creo que ahí murió [...]. Entonces trajimos los

borregos, llegamos aquí como a las siete de la mañana, los tuvimos, no me acuerdo, creo que como un año, pero como no habían pastos para que comieran los borreguitos los vendimos, no sé a qué precio los dio mi mamá, porque estaba yo chamaco, no me importaba, o no le daba yo importancia a las cosas, pero recuerdo que sí los vendieron, así fue (Emiliano Hernández, 47 años, comerciante y predicador).

El relato del mismo acontecimiento nos permite ubicar los matices del recuerdo de aquella noche que la familia Hernández Gómez decidió regresar por los borregos, el recorrido y las temporalidades varían, inclusive, uno de los personajes que la madre parece no recordar es el perro, del cual el señor Emiliano Hernández recuerda su aspecto y su negación a continuar el recorrido por el comentario que la madre le hizo.

En la actualidad, un número considerable de familias se quedaron sin recuperar sus pertenencias. Pocas continúan con la lucha por la recuperación de las mismas. Una fracción mínima tuvo la fortuna de obtener lo que les pertenecía, como fue el caso del señor Manuel López Paciencia quien en los noventa, después de una década y media de haber sido expulsado, pudo recuperar una pequeña parte de su tierra:

Cuando se arregló el problema me dieron mi pedazo de tierra los otros hermanos; como estaban tristes sus corazones me dieron mi tierra, una hectárea de montaña, es así como recuperé un poco de tierra en mi paraje, como cinco o seis lotes. Se portaron amables ya conmigo, “toma un poco de tierra” me dijeron, por amor me dieron un pedazo porque ya entraron religión en mi paraje, hay sábado, hay católico, Llamada final, tres iglesias, si vas, pues ahí tenemos mi tierra, tengo árboles en mi tierra (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

Las familias que lograron recuperar lo que les pertenecía se debió, en la mayoría de los casos, a la presencia de otras religiones en los parajes donde fueron exiliados, hay una reconciliación entre las familias evangélicas con las “de costumbre”. Se puede pensar en la posible reconciliación con el pasado, con aquello que los llevó a huir y después regresar.

3.3 Memoria del desplazamiento

Durante la década de los setenta se dieron los desplazamientos más numerosos de familias evangélicas a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Se tiene el registro de que, en agosto de 1976, el presidente municipal de San Juan Chamula dio la orden de desterrar a los evangélicos de diferentes parajes, afirmando que “los evangelistas van a destruir el templo de San Juan” (Morquecho, 1992, en Uribe y Martínez, 2012: 179). Alrededor de 600 evangélicos de 20 parajes fueron exiliados (Alonso, 1997).

El desplazamiento de las familias durante el primer periodo se dio de manera diferente, las experiencias varían de acuerdo a los años en que fueron desterrados de su comunidad. En algunos casos los evangélicos o acusados de serlo fueron trasladados por las autoridades de San Juan Chamula hacia la ciudad de San Cristóbal de Las Casas donde los abandonaban, como fue el caso de don Andrés Hernández Núñez, quien recuerda ese momento:

[...] Después de un día de estar en la cárcel de San Juan Chamula, a la mañana siguiente me sacaron y me llevaron al “conejero”, es un lugar que está aquí por esta escuela CONALEP; nos llevaron allí con todos los expulsados, nos trajeron en carros y nos dejaron escondidos en la casa de los conejos y las gallinas [...]. Estábamos dos o tres días en “el conejero”, éramos como 70 personas; era un licenciado de PRODECH que tenía un acuerdo con el gobierno y con los de Chamula, tenía su maña, tenía su truco ese licenciado [...] ¿cómo se llama ese licenciado? Pero bueno, él no defendía para nada a los evangélicos, estaba de acuerdo con los tradicionalistas de Chamula [...] (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante).

El primer grupo de expulsados de San Juan Chamula, después de ser encerrado en la cabecera municipal, fue llevado a una granja que existía en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas; las familias la recuerdan con el nombre de “el conejero”, lugar donde abandonaban a los evangélicos. Algunas instancias del gobierno encubrieron las expulsiones, como fue la participación de un licenciado del extinto Programa de Desarrollo de Chiapas (PRODECH), el cual recuerda el señor Andrés Hernández.

Durante los días que las familias evangélicas permanecieron en “el conejero”, los pastores de San Cristóbal de Las Casas brindaron apoyo a los expulsados con la donación

de alimentos y vestimenta, e inclusive ofrecieron las iglesias como lugares de refugio. Su solidaridad fortaleció la fe y el compromiso de los evangélicos con la religión que profesaban y por la cual fueron desterrados de su comunidad.

Los creyentes que estaban allí, los mestizos juntaron comida, ropa. Donde fuimos a hacer la reunión para hacer culto es aquí en la calle Ejército Nacional, allí llegamos como dos o tres años en esa iglesia para hacer culto con un hermano que se llama Salomón, y allí le presté el lugar, y ahí llevé las cosas [...] (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante).

Una vez que las familias decidieron retirarse de “el conejero”, varias acordaron agruparse y buscar un lugar en el que pudieran vivir juntas, con el objetivo de hacer menos complicado los gastos de la renta. Sin embargo, poco a poco muchas comenzaron a tomar rumbos diferentes, disgregando la unión entre expulsados. El relato del señor Emiliano Hernández nos permite conocer cómo su familia se coordinó con otras para vivir una temporada en un mismo lugar y cómo, posteriormente, optaron por emprender su propio camino:

[...] Estuvimos allí con los pollo como una semana; entonces, después de eso, buscaron lugares los señores que vinieron conmigo, no le daba yo importancia pues, pero sí me acuerdo que así pasó. Entonces buscaron un terreno pero no encontraron, entonces dijeron: “mejor cada quién que vaya a buscar dónde rentar porque estamos aquí tirados”; cada quien buscó sus lugares. Había un medio tío o familiar lejano, uno que vive aquí abajo, pero no nos dieron lugar allí sino un señor que vive aquí por Tlaxcala (barrio), ahí fuimos a preguntar si rentábamos, “sí quédense pero no tengo un lugar grande” dice, “no importa para dormir” le decíamos. Allí estábamos en un cuarto, estábamos como sardinas, todos en filas, éramos tres familias. Cuando, creo que se aburrió mi papá o el dueño de la casa no sé, pero uno que se llamaba porque ahorita ya se murió, se llamaba Juan, le preguntaron que si nos rentaba un cuartito, “sí, quédense aquí mientras consiguen en dónde quedar” dice pues, “está bueno”, y ahí nos quedamos, pero la casa era de pura costera, se miraba entre las rendijas, venía viento, había mucho frío [...] (Emiliano Hernández Gómez, 47 años, comerciante y predicador).

Algunos familias obtuvieron refugio en la casa de sus parientes por una corta temporada, aunque se encontraban en condiciones muy precarias, sin el suficiente espacio para desenvolverse. Sin embargo, la solidaridad y el apoyo no fue siempre el mismo. Hubo

casos como el de don Andrés Hernández Núñez quien recibió malos tratos de sus familiares, motivo que lo llevó a buscar los medios para trabajar y conseguir un espacio propio:

[...] Después salimos de “el conejero”, venimos con un primo hermano, porque tengo un primo que vino a vivir aquí hace tiempo, y allí quedamos a prestar su lugarcito, pero sufrimos bastante [...] me quedé con él unos cinco o seis meses, pero como toma trago ese mi primo se empezó a burlar de mí, muchas cosas que me hizo; así fue que empecé a buscar donde podemos vivir, donde podemos comprar una tierra (Andrés Hernández, 67 años, comerciante).

Por otra parte, también están los casos de familias que después de ser encarceladas y liberadas decidieron abandonar la comunidad para evitar enfrentamiento, ya que su permanencia ocasionaría su destitución del paraje de manera violenta. Don Manuel López Paciencia recuerda que decidió ir con su familia a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, puesto que la mayoría de exiliados se encaminaban a dicho lugar:

Salí de mi paraje a las cuatro de la mañana; no habían carros, nos venimos a pie. A las ocho de la mañana llegué aquí. Cuando vine aquí buscamos un cuarto. Ya estaba casado, sólo Juanito estaba cargado, la Dominga estaba embarazada mi mujer, el Juanito tenía como un año, si pues, un año que fue expulsado también. Lo que teníamos sembrado lo tuvimos que dejar; nuestras papas, la verdura, todo se echó a perder, lo comieron los puercos [...] éramos como 10 familias, todas se vinieron a San Cristóbal [...] Cuando vine aquí, llegué en la Nueva Esperanza, ahí rentaba mi cuarto con mi mujer. Era muy pequeña La Nueva Esperanza, eran pequeñas las casas, ahorita puras casas grandes [...] (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

El trayecto de las familias hacia la ciudad se llevaba a cabo durante la noche. Caminaban entre las veredas que nos hablan de una época en que el transporte público todavía era limitado. Una mayoría de expulsados decidieron venir a San Cristóbal de Las Casas antes que quedarse con algún pariente de San Juan Chamula porque durante los años de persecución los familiares de los evangélicos exiliados no simpatizaron con ellos; preferían no darles alojamiento para evitar ser acusados de protestantes y ser desterrados del pueblo.

La experiencia de haber sido expulsados, desterrados de sus tierras, de su comunidad y dejados sin pertenencias ni recursos económicos fue un proceso difícil para las familias.

El relato del señor Emiliano Hernández Gómez nos permite imaginar cómo fueron aquellos días sin comida, fueron duros los días sin nada, en los que las familias se ingeniaban la manera para obtener algo de comer:

[...] Fue un poco difícil al principio porque no teníamos dónde quedar, no teníamos dónde buscar comida; hablando de comida cuando estábamos aquí recién llegados, dice mi mamá: “quédense aquí, ahorita voy a ir al mercado, voy a traer frutas para que coman”, “bueno”, le decíamos, y yo pensando que mi mamá iba a traer unas frutas galanotas pues. Cuando regresaba del mercado decía: “ya vine, vengan a comer sus frutas”, “sí”, le decíamos y nos amontonábamos, y cuando va sacando sus frutas; ya ves que en el mercado pelan las sandías, la piña, todo pelan para vender en rebanadas, y lo que hizo mi mamá, todo la cáscara que tiraban, lo recogía y nos daba de comer eso, “¡aquí está, coman sus sandías, sus piñas!”. A veces traía plátanos o guineos, pero esos que estaban en el tambo, no es porque los compraba. Un día mi mamá llevó guineos, pero como no habíamos comido guineo que lo agarro y lo pelo, “¡no!” dice, “no lo peles, agarra una tu tortilla, lo envuelves el guineo y te lo comes”, ¡ah, bueno! Así lo hice, agarré una tortilla, lo envuelvo y que me lo empiezo a comer con una tortilla. Esa fue una parte difícil de nuestras vidas porque no teníamos nada para comer (Emiliano Hernández Gómez, 47 años, comerciante y predicador).

Las familias desplazadas y abandonadas en la ciudad, inmersos en un contexto social, cultural y económico distinto al de sus parajes, los ponía en una situación vulnerable, en la que tuvieron que enfrentarse a situaciones precarias como la búsqueda de la sobra de las frutas que se preparan en el mercado, así como hizo la madre de don Emiliano Hernández para alimentar a sus hermanos.

El proceso de desplazamiento de las familias fue un acontecimiento que no se registró audiovisualmente ni fue reconstruido en ninguno de los filmes recuperados. Pertenece a los hechos que no se materializaron en imágenes, pero que permanece en el recuerdo de las familias como el único recurso para acceder al pasado.

3.3.1 Memoria del refugio y del trabajo en la ciudad

Durante el primer periodo de expulsiones que va desde la década de los setenta hasta mediados de los ochenta, se considera que hubo alrededor de 30 mil desplazados de sus comunidades (Bastian, 1997), asentándose en su mayoría en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

El exilio de las familias evangélicas y la imposibilidad de retornar a sus parajes las obligó a tomar la decisión de rehacer su vida en la ciudad o, como sucedió con otras, a fundar nuevas comunidades aledañas a San Cristóbal de Las Casas como son: San Antonio del monte, Las Florecillas, Los llanos, Corazón de María, Betania entre otras.

A principios de la década de los ochenta, las familias evangélicas que decidieron quedarse en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas habían fundado cerca de 22 colonias en la zona norte de la ciudad, habitadas principalmente por expulsados y por migrantes de otros pueblos originarios (Cancino, 2006).

Se tiene presente en la memoria de las familias expulsadas, así como en documentos escritos, que el pastor Miguel Gómez Hernández “Cashlán” gestionó ante las autoridades de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas terreno para que las familias pudieran vivir. “Miguel tuvo que organizar al grupo de expulsados y consiguieron un terreno en la periferia de San Cristóbal de Las Casas y fundaron la primera colonia de expulsados de Chamula, llamada La Nueva Esperanza” (Alonso, 1997: 17).

Varias familias desplazadas llegaban directamente a la colonia La Nueva Esperanza para refugiarse de sus agresores y obtener protección y apoyo de las personas que previamente habían sido expulsadas. Posteriormente, hubo quienes decidieron comprar su terreno en otra parte de la periferia norte de la ciudad, como fue el caso de don Manuel López Paciencia:

En el 78 vine aquí a La Nueva Esperanza [...]. Cuando llegué en La Nueva Esperanza, ahí rentaba mi cuarto con mi mujer. Era muy pequeña La Nueva Esperanza, eran pequeñas las casas [...]. Después de rentar compré un medio lote, pero como estaba muy pequeño el terreno allí, entonces mejor lo vendí y venimos a comprar el terreno aquí en “El Paraíso”. Yo trabajaba curando con hierbas, pero primero hice peón,

ganaba yo ochenta centavos al día, después fui a un paraje a hacer una escuela, un peso ganaba, trabajé tres años de peón para comprar mi terreno. Cuando construí mi casa era yo solito en la colonia, da miedo pues, aquí había mucha espina de manzanilla, no hay casa, aquí hice mi casa, hice mi pozo. Venían los rateros pero como no teníamos nada no nos robaban, pero yo fui el primer en vivir en la colonia, lo vi cómo fue creciendo [...]. El terreno era barato, estaba en seis mil pesos el medio lote, pero dónde vas a encontrar seis mil si ganaba 80 centavos diarios, un peso, imagínate, tu comida, ¡Ah, no! Jamás pensé, pero lo logré [...] (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

El caso de don Manuel López es parecido a muchos otros en los que las familias tuvieron que esforzarse para comprar su terreno y construir su casa. También están aquellas que ante la falta de recursos económicos decidieron agruparse y unir esfuerzos para conseguir un lugar donde vivir juntos y compartirse los gastos del terreno. Así lo recuerda y relata don Andrés Hernández Núñez:

[...] Mi primo hermano, es decir, el hermano de mi esposa, llegamos juntos aquí con otras cuatro personas que vivimos aquí (haciendo referencia a su casa actual), ahora ya sólo quedamos con mi sobrino Salvador aquí arriba, su hija es mi vecina [...] venimos aquí, el terreno era muy barato pero se siente más caro antes, tres pesos el terreno, tres pesos para todos ¡Pero cómo cuesta juntar esa paga! 25 centavos ganaba a la semana como albañil, antes no era dinero pero sí cuesta para buscar [...] yo creo que los tres pesos nos llevó juntarlo como un año o dos años más o menos; digamos que ahora serían como 30 mil o 45 mil pesos (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante).

El recuerdo del trabajo efectuado para conseguir los recursos económicos que los llevó a construir su propio patrimonio, es uno de los acontecimientos que se localizan en los relatos de las familias. Al hablar desde el presente en el que recuerdan su pasado se expresa en sus rostros el esfuerzo realizado con el cual lograron lo que hoy les pertenece: el terreno, el trabajo, la casa y la familia.

En un principio, los miembros de cada familia tuvieron que trabajar y hacer un doble esfuerzo para apoyar y solventar los gastos en casa. Asumir una nueva vida en la ciudad los obligó a cambiar sus hábitos de trabajo, los hombres dejaron el machete y el azadón para tomar la pala, el pico y las rejas, quienes trabajaron de peones, albañiles, cargadores de mercancía, comerciantes, vendedores de hierbas, entre otros, mientras que las mujeres se

ocupaban del hogar, aunque en algunos casos también trabajaron fuera de casa para apoyar económicamente, como lo recuerda la señora Lorenza Gómez Núñez: “Yo me puse a vender plátanos, del dinero que me dejaba tu papá cuando iban a trabajar con tu tío Miguel, fue así como estábamos aquí con tu tía, un pedazo de terreno, ni se podía comprar [...]”.

La memoria generacional nos permite conocer aquellos recuerdos del trabajo realizado por las madres en los testimonios de los hijos, como el que expresa el joven Martiniano Hernández Gómez, quien relata las actividades que su mamá desarrolló dentro y fuera de casa:

[...] Desde su llegada, hubo una buena temporada que se dedicó a atender la casa, no tenía otro oficio más que el de ama de casa, cuidarnos a todos y hacía su propia ropa [...] hubo un tiempo que intentó poner una tiendita en la casa pero no funcionó porque dice mi mamá que nosotros nos comíamos las cosas (ríe) [...]. Después se fueron al mercado, se arrimaron en algún pequeño lugar y poco a poco se fueron ganando ese lugar, y ya fueron comerciantes; posteriormente, obtuvo un local, siempre se ha dedicado a eso [...]. Ella no tiene horario, a veces la veo salir en la madrugada para comprar sus cosas y regresar súper noche, o incluso no se va cuando tiene otras cosas qué hacer, lo que sí es sagrado son los días domingos, es de lunes a sábado su chamba; de repente los domingos se va a trabajar pero en casos excepcionales como en temporada alta, ahora casi no lo hace [...] (Martiniano Hernández Gómez, 40 años, académico).

El mercado se volvió para las familias expulsadas un lugar donde ejercieron diversas actividades como las que desarrolló la madre de Martiniano Hernández. Un buen número de comerciantes de los mercados de San Cristóbal de Las casas pertenecen a algún pueblo originario que se desplazó por cuestiones laborales y/o educativas, otros por los conflictos políticos y religiosos que persistían en sus comunidades.

Los hijos expulsados también tuvieron que trabajar desde pequeños. Si bien en los pueblos originarios a temprana edad se les enseña a los niños a trabajar en el campo y en la casa, para ellos fue complicado desenvolverse en la ciudad donde la dinámica y los trabajos eran distintos. Sin embargo, la necesidad de comer y de vestir los llevó a desarrollar diversas actividades, como don Emiliano Hernández Gómez, quien fue expulsado cuando apenas tenía siete años:

Empecé a trabajar yo solito, quería comprar mi chicle y muchas cosas, y bueno, no sé, algo se me metió en la cabeza y que me voy al mercado, y le digo a una señora, “te ayudo a vender”, “¿sabes vender?” dice, “no sé pero te ayudo”, le digo, ¿qué sabes vender? Me dice, “Aquí lo que vendas” le dije; y vendía palomita, “llévate la palomita, me dio una canasta así (abre los brazos para “representar” el tamaño de la canasta) y llévate unas 10 palomitas, si vendes, regresas y vuelves a llevar otro”, “¡Ah, bueno!” le dije, tuvo confianza de mí la señora; tal vez decía en ella, si se va pues ni modos, me dio confianza. Entonces lo vendía, no sé cómo estaba, creo que a 20 centavos cada uno y yo vendía más caro, a 25 centavos, y lo que quedaba era para mi bolsa y aparte me pagaba la señora. Habían unas palomitas más grandes, la vas a dar a 50 centavos, y yo le subía a otro precio, y así fue que gané un poquito. Venía yo contento con mis dos pesos, tres pesos o mis cincuenta centavos; miré que tenía yo dinero y le dije a mi mamá: “guárdamelo” “sí”, dice. Un día le pregunté a mi mamá cuánto tengo, tienes tanto, “voy a comprar mi zapato” le digo, “sí, cómpratelo es tu dinero” dice, y me compré mi zapato con mi dinero, bueno no era zapato sino era chancla, unas sandalias, ¡Ah, brincaba yo de gusto! Un tiempo se me mojó y me resbalé, hasta acá llegó la chancla (se toca la rodilla para mostrar hasta dónde llegó la chancla y ríe por varios segundos), entonces eso pasó; luego compré mi zapato de hule, lo compré pero estaba bien grandote, sonaba mi zapato, de hecho compré grande para que no se acabara pero se desgastó siempre, entonces fui a buscar algún zapato tirado y empiezo a parchar mi zapato. Luego compré mi pantalón, mi camisa y poco a poco fui comprando mis cosas ya con otros trabajos [...] fui primero en palomita, y después vendí bolis, después fui a vender paleta de hielo, después fui en un abarrotes, y después fui empleado del mercado con un mi primo, y no aguantaba yo la reja de papas, no aguantaba, sólo ayudaba a lavar y a vender. Entonces, empecé muy chico a trabajar porque la verdad quería yo dinero, mis papás no me daban; casi nadie me ayudó en lo económico, casi no me ayudaron a comprar mis cosas, solito empecé, hasta ahorita vivo solito pero gracias a Dios tengo mi casita. Entonces así fue mi vida, la verdad fue un poco difícil, fue triste [...] yo casi crecí solito, casi no tuve papás, porque mis papás no eran de recursos también sino que no tenían dinero, trabajaban pero para la comida nomás, eso fue sobre la expulsión y bueno, ahorita estamos acá [...] (Andrés Hernández Núñez, 47 años, comerciante y predicador).

El relato de don Emiliano Hernández Gómez nos permite comprender cómo los hombres y las mujeres tuvieron que enfrentarse a actividades diferentes a las del campo y a los compromisos que se asumen en el pueblo, al incluirse en la vida laboral de la ciudad, lo cual incidió en la construcción de otras relaciones familiares, puesto que los hijos, al crecer separados de la casa y de los padres por la necesidad de trabajar, los llevó a forjar cierta independencia al punto de crecer “solos”, como don Emiliano Hernández lo remarca en su relato.

La primera generación de hijos nacidos en la ciudad también se insertaron en la dinámica del trabajo en la ciudad, muchas veces como ayudantes de los padres, quienes tenían una actividad estable. Así lo recuerda el joven Martiniano Hernández Gómez:

[...] Mi papá al principio ayudó a traducir la Biblia del antiguo testamento al tsotsil, después, inclusive yo trabajé con él, desde que llegó acá se dedicó a la construcción de casas. Inició como peón, luego fue maestro albañil, fue cuando fui su ayudante y, posteriormente, se inclinó más a las actividades del mercado, al comercio formal; creo que inició de comerciante en el 2003; hubo una buena época que fue albañil, yo lo acompañaba en la secundaria y en la preparatoria [...]. Mi papá fue predicador posteriormente, no sé, quizás por el cariño al papá que iba con él, que iba a sus pláticas, visitábamos muchas casas, siempre regresábamos de noche y recuerdo que esas noches que salíamos de las casas, me subía en su bicicleta y nos veníamos, sentíamos frío, cosas de éstas que se sienten, que son ahora un recuerdo (Martiniano Hernández Gómez, 40 años, académico).

El padre del joven Martiniano Hernández, además de trabajar como albañil, apoyó con la traducción del antiguo testamento de la Biblia al tsotsil, realizado con otros señores entre los que destacan la participación de los misioneros norteamericanos Kenneth y Elaine Jacobs, integrantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), quienes buscaron los recursos económicos, por medio de la Sociedad Bíblica de México, para realizar la traducción y pagar los sueldos a los traductores.

Don Andrés Hernández relata cómo organizaba sus tiempos para viajar y apoyar con la traducción de la Biblia al tsotsil:

Al instituto íbamos cada mes, cada dos meses. Puros indígenas reunieron los del Instituto Lingüística de Verano; de Chenalhó, de San Andrés, de Huixtán, de Chamula,

fueron cuatro municipios de puro tsotsil. Así lo conocí el Canuto (Kenneth), él me llevó a traducir la Biblia hasta en Oaxaca, íbamos a un pueblo de Oaxaca, no me acuerdo el nombre de la colonia, está donde está ese árbol de Tule [...] estuvimos yendo tres años, iba y venía, me iba dos meses o tres meses y luego venía a vivir dos o tres semanas, y luego regreso otra vez [...]. Cuando hicimos la traducción de la Biblia del nuevo testamento fueron tres años [...] ya se murieron los que apoyaron, fueron el hijo de Miguel Cashlán que ya murió (Andrés Hernández, 67 años, comerciante).

Los que apoyaron con la traducción de la Biblia al tsotsil eran señores que no necesariamente sabían escribir, pero sí hablar y entender el español, lengua que aprendieron después de ser expulsados como pasó con el señor Andrés Hernández. Este acontecimiento, puede considerarse como parte de los logros obtenidos por el protestantismo en Chiapas y por el proyecto del ILV.

Las diversas actividades que ejercieron los expulsados después de asentarse en la ciudad es uno de los acontecimientos que no se registró audiovisualmente. Las familias que entrevistamos no guardan fotografías de los trabajos realizados, de la construcción de su casa o de algún espacio en la ciudad.

3.4 Memoria de lucha por la libertad religiosa y el retorno

La lucha por el retorno y por la búsqueda de justicia ante las expulsiones violentas de familias evangélicas de sus parajes fue una constante desde el momento en que comenzaron a darse los primeros desplazamientos. A mediados de la década de los ochenta se gestaron las primeras organizaciones en defensa de las familias expulsadas y de la libertad religiosa, su labor tuvo mayor fuerza y presencia en la escena política y social de Chiapas a finales de la década de los ochenta y en los albores de los noventa.

Durante el primer periodo de expulsiones las familias expulsadas sin el respaldo de alguna institución u organización que los apoyara en la búsqueda de justicia, emprendieron acciones directas con el Gobierno sin obtener atención ni solución por parte de él.

En el recuerdo de algunas familias se tienen presente las acciones emprendidas para demandar a los responsables de las expulsiones, exigir la reposición de sus tierras y el regreso a sus parajes como lo relata el señor Andrés Hernández Núñez, quien, en compañía

de otros señores, decidió viajar a la Ciudad de México a finales de los años setenta para dialogar con el Presidente de México. Sin embargo, la acción emprendida no trascendió al negarles respuesta:

Estábamos enojados, de hecho fuimos a México a quejarnos con los hermanos, pero no pudimos hacer nada, ¡Ah peor los licenciados aquí! Están de acuerdo con los caciques de Chamula, pero tampoco el Presidente de la República también no nos hicieron caso, sí, se enoja uno pero no hay cómo podemos solucionar las cosas. Fuimos tres meses a México para esperar su respuesta y nada, fueron conmigo el señor Salvador Rodríguez, Mateo de Betania, Domingo Aguilar, somos seis personas las que fuimos a México, esperamos la respuesta, ¡Vaya que hay hermanos que nos dieron alojamiento para dormir! Esperamos la respuesta pero no hubo nada, jamás hubo nada [...] (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante).

El pequeño frente que denunció a los que fomentaban las expulsiones, el despojo de sus pertenencias, y que exigió el retorno a sus comunidades, no tuvo mayor trascendencia. La necesidad de comer, de vestir y de encontrar un lugar donde vivir llevó a los expulsados a insertarse en la vida laboral, hecho que absorbía la mayor parte de su tiempo e imposibilitó la unión de las familias para hacer un movimiento amplio y duradero.

La diáspora de los expulsados en la ciudad y su recorrido a otros pueblos impidió la emergencia colectiva de actores políticos que interpelaran a las autoridades de San Juan Chamula y a las instancias del Gobierno que normalizaban los exilios.

3.4.1 El asesinato del pastor Miguel Gómez Hernández

En el proceso de lucha por la libertad religiosa, la búsqueda del retorno y por la exigencia del castigo a los culpables se dio uno de los acontecimientos más violentos y sangrientos que las familias recuerdan: el asesinato del pastor Miguel Gómez Hernández “Cashlán” en manos de las autoridades de San Juan Chamula.

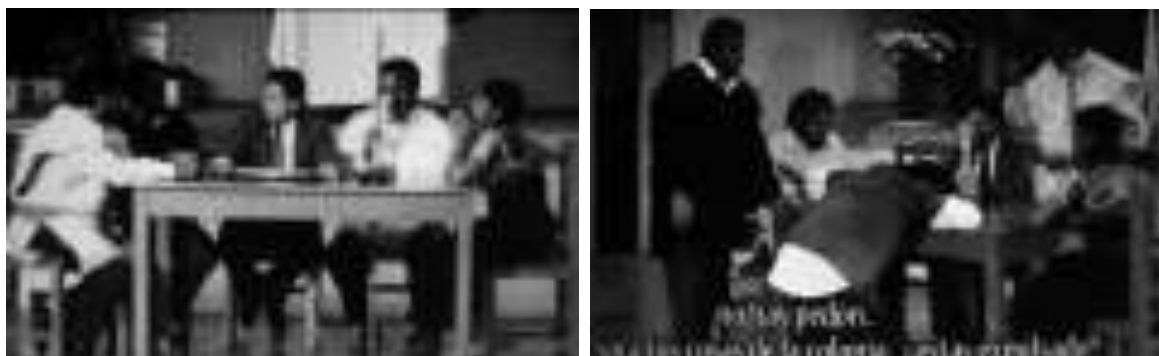
Existe un amplio registro de testimonios sobre la muerte de dicho pastor, quien después de promover el evangelio en las comunidades, gestionar la primera colonia de expulsados en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, construir la primera iglesia

evangélica para los desplazados, fue usurpado por los caciques en el mercado de San Cristóbal de Las Casas y asesinado en San Juan Chamula.

En el libro *Intolerancia religiosa. Retornos Chamulas* (1997), escrito por el pastor Esdras Alonso Gonzáles, se recuperan algunos relatos de personas cercanas al pastor Miguel Gómez Hernández “Cashlán”. Uno de los testimonios que rescata corresponde al líder evangélico Domingo López Ángel, quien cuenta sobre la reunión que tuvo días antes del asesinato del pastor:

Miguel me mandó avisar que nos reuniéramos en una casa, en la calle Cuba de San Cristóbal de Las Casas, y me dijo: “Mingo, presiento mi muerte, sé que me voy a morir pronto, Dios me lo ha mostrado; te pido, en el nombre del Señor, que continúes con la lucha por nuestros hermanos, debes esforzarte y luchar por ellos. Híncate, voy a orar por ti”. Me ungió con aceite y después el anciano Miguel me entregó el bastón de mando de los expulsados (Relato de don Domingo López Ángel, en Alonso, 1997: 17-18).

El testimonio del líder evangélico Domingo López Ángel fue retomado para su reconstrucción en la película *Manuel San Juan. El hijo Predilecto de Chamula* (2010) dirigido por el pastor Esdras Alonso González. En la escena se presentan a los pastores Kenneth “Canuto” y el pastor Miguel Gómez “Cashlan” reunidos en una iglesia en compañía de la joven Pascuala, sobreviviente de la masacre en *Saklum*, quienes platican acerca del apoyo recibido por La Iglesia Reformada Americana para la construcción de la iglesia en Betania⁸.



⁸ Betania es una comunidad fundada y habitada por expulsados por motivos religiosos de San Juan Chamula y de otros municipios de Los Altos de Chiapas.



Escena 5. Reunión de pastores. Manuel San Juan. *El hijo predilecto de Chamula* (2010) de Esdras Alonso.

En la escena, el predicador “Canuto” agradece al hermano Domingo López Ángel por asistir a la reunión convocada para recibir de manos del pastor Miguel Gómez Hernández el bastón de mando, puesto que él había soñado que sería asesinado. Durante la junta aparece un señor alcoholizado quien busca hablar con el pastor Miguel Gómez para advertirle que pronto lo matarían: “pastor, te van a matar, ten cuidado”. La aparición del señor forma parte de una ficción, en tanto que no fue algo que sucedió durante aquella plática.

Durante la escena, se desarrolla la entrega del bastón de mando, donde el pastor Miguel Gómez Hernández le unta aceite en la frente del señor Domingo López Ángel. Al final, el señor Domingo López Ángel toma una fotografía donde aparecen todos los que asistieron a dicha reunión. Dicha fotografía se encuentra guardada en el álbum del líder evangélico Domingo López Ángel.

El cine tiene la posibilidad de ofrecer una versión de aquello que sucedió y que nadie vio ni escuchó. En la misma película *Manuel San Juan. El hijo Predilecto de Chamula* (Alonso, 2010), el director del filme, quien además es pastor y líder evangélico, buscó reconstruir el secuestro y la muerte del pastor Miguel Gómez Hernández.



Escena 6. Asesinato del pastor Miguel Gómez Hernández. *Manuel San Juan. El hijo predilecto de Chamula* (2010) de Esdras Alonso.

La escena fue reconstruida a partir de testimonios de aquellos que vieron el secuestro del pastor y de los agresores quienes, después de ser detenidos, relataron cómo torturaron y asesinaron al pastor. En la película se mencionan los nombres de sus agresores, los hermanos Pedro y Manuel Ajk'obal, y Domingo Porcho, pagados por Salvador Sánchez Gómez, Presidente de San Juan Chamula.

Por medio del análisis de la *representación*, identificamos que el secuestro y el asesinato del pastor Miguel Gómez Hernández se construye en dos *espacios* distintos. Por un lado, la aprehensión del pastor se da en un mercado que, sin decirlo, es el de San

Cristóbal de Las Casas y, por el otro, es golpeado y torturado en un terreno abandonado, que por medio de un subtítulo que se inserta, hace referencia al paraje Milviltulán, San Juan Chamula, lugar en donde su cuerpo fue encontrado.

En relación con el *tiempo*, el secuestro y asesinato del pastor se da durante el día y, por medio del subtítulo insertado, se hace referencia a la fecha de su homicidio: “24 de julio de 1984”. Hay una intención de afirmar el momento, el lugar, los personajes y las condiciones en que se dio la muerte del pastor.

Con el análisis de la *narración* identificamos a los *existentes* que son el pastor Miguel Gómez Hernández y seis hombres cuyos nombres no se mencionan, se mantienen en la incógnita, inclusive, podríamos caracterizarlos como personajes *incidentales* puesto que, después de la escena del secuestro no vuelven a aparecer, no desempeñan otras funciones en la trama; son parte de lo que Casetti y di Chio (1990) llaman como el *espacio definido*, de lo que ya fue mostrado una vez (espacio, tiempo y personajes) y que no vuelve a aparecer en la pantalla.

El suceso distintivo que se presenta en la escena de la muerte del pastor Miguel Gómez Hernández son las palabras que pronuncia en forma de visión, en donde dice: “allá en Chamula veo que se construyen muchas iglesias, igual en San Cristóbal”, palabras que forman parte de una ficción construida a partir del imaginario del director, puesto que no existe un testimonio de que eso haya dicho antes de ser asesinado. Hay una intención de presentar al pastor como profeta de lo que hoy es el protestantismo en los pueblos originarios.

La reconstrucción de su muerte tiene una correspondencia con los relatos de personas que recuerdan cómo fue encontrado el cuerpo del pastor: colgado en un árbol, sin ojos, con la lengua cortada y sin el cuero cabelludo. Don Manuel López Paciencia recuerda haber conocido al pastor:

[...] Miguel Cashlán, que es líder evangélico, ya estaba grande, estaba viejito, fuerte el señor, es política también, sí, era el que llevaba el evangelio, pero lo mataron, le sacaron los ojos, su nariz, así es. Pagó el Javier, cacique de Chamula para matar a Miguel, lo agarraron el señor en el camino, cargando su pan; tenía su tiendita el señor, estaba fuerte el señor, lo llevaron, le echaron pica hielo, lo mataron. Yo lo conocí, él es

buena gente el señor, es respetuoso, pero lo mataron [...] Después agarraron los que mataron, así pasó. (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

En un principio se creía que la muerte del pastor Miguel Gómez sería la muerte misma del protestantismo en los pueblos de San Juan Chamula. Sin embargo, ocurrió todo lo contrario, el proceso de evangelización se fortaleció, las religiones protestantes ganaban fuerza y presencia en diferentes comunidades.

El nombre y la labor del pastor Miguel Gómez Hernández fue de tal trascendencia que, después de su muerte, se fundó el seminario Evangélico Unido, con sede en la colonia Nueva Esperanza. Dicho espacio se vuelve un *lugar de memoria* porque el espacio lleva su nombre, porque se edificó en la primera colonia de expulsados que él gestionó, y porque en dicho lugar conmemoran su recuerdo y su quehacer evangélico en la fecha en que fue asesinado: el 24 de julio de 1981.

El nombre del pastor Miguel Hernández se volvió una consigna de lucha, un actor importante dentro del protestantismo en los pueblos originarios de Chiapas. Era un actor social que, mediante el audiovisual se buscó impregnar en la memoria colectiva. En las dos películas que recuperamos le dan mérito al quehacer del pastor, inclusive, las familias hacen referencia a los filmes para conocer su vida. El señor Manuel López Paciencia comparte “[...] tiene su video, le hicieron su video. Sí, lo hicieron ahí se puede ver el historia, tantas cosas que hicieron los caciques ¡Dios, tantas cosas! [...] (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

La muerte del pastor impulsó la lucha y el surgimiento de organizaciones evangélicas en defensa de las familias expulsadas, las cuales tuvieron mayor presencia en el segundo periodo de expulsiones, etapa en la que los nuevos desplazados tuvieron un movimiento político más activo a diferencia de las familias desplazadas durante el primer periodo, quienes no mostraron interés por participar en los mítines, huelgas, toma de espacios públicos, etcétera, debido al trabajo que desarrollaban para rehacer su vida en la ciudad, lo cual les impedía participar. Así lo recuerda el señor Emiliano Hernández Gómez:

[...] No, no participé porque creo estaba yo como empleado y como no me interesaba no participé, pero mucho de los que fueron desplazados sí participaron. Una vez fui al parque y estaban manifestándose que querían libertad, pero en donde hubo más libertad

a partir de 1994 en adelante, empezaron a agarrarse a balazos y todo, murieron muchas personas por la religión, pero no sé cuántas personas murieron, pero eso ahorita provocó que muchas iglesias ya estén en la comunidad, donde quiera hay ahorita (Emiliano Hernández Gómez, 47 años, comerciante y predicador).

Durante el segundo periodo del conflicto se desencadenaron una serie de enfrentamientos causados por las constantes expulsiones y nulas resoluciones a las demandas realizadas por las familias y las organizaciones en la búsqueda de justicia. En el cuarto capítulo desarrollamos, de manera más específica, los diversos enfrentamientos a partir de los recuerdos de las familias expulsadas en el segundo periodo.

3.5 ¡Ya no pienso volver!

El asentamiento permanente en la ciudad

El retorno hacia las comunidades fue una búsqueda incesante de las familias expulsadas durante los primeros años, pero el miedo de volver y ser nuevamente violentadas era una de las razones por las cuales decidieron no regresar. Además, en las pocas acciones que realizaron los evangélicos para exigir el alto a los exilios y su regreso, las instituciones del gobierno y las autoridades de San Juan Chamula se mostraron indiferentes ante sus denuncias y peticiones.

Lo que en un principio fue tristeza, sufrimiento y dolor por perder el hogar y las pertenencias, con el tiempo “se cicatrizó”; las familias lograron sanar las heridas. Los exiliados encontraron una oportunidad en la ciudad que, poco a poco, se convirtió en su nuevo hogar. El señor Manuel López Paciencia recuerda su proceso de adaptación en la ciudad:

Al principio, cuando me corrieron sí se siente triste, porque ahí quedó el terreno en Chamula, es grande el terreno. Se quedó mucho terreno [...] pero ahora ya no siento nada, ya no porque es como historia, como una historia. Ahora contento estoy aquí, aquí hay trabajo en San Cristóbal, sólo alcanza para comer pero así vivimos [...] tengo mi casa aquí, tengo otra mi casa allá arriba [...] tengo mi otro hermano tiene varias casas, uno aquí, otro en el paraje, otro en el centro de Chamula, tiene seis carros de transporte; por eso aquí voy a quedar mientras vivimos, si pues (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

Como se expone en el relato, al parecer, el exilio tuvo sus beneficios, puesto que la condición material cambió positivamente; la ciudad les brindó la oportunidad de obtener varios bienes materiales: casas, carros, negocios, etcétera. Lo que en un principio parecía imposible de lograr, en su actualidad las cosas les saben distintas.

Algunas familias comparan su situación económica y social actual con las que viven en los parajes de los que fueron expulsados para afirmar que, después de todo, haber sido expulsados fue una bendición, fue una oportunidad para volver a comenzar; así lo relata el señor Emiliano Hernández Gómez:

[...] Sí sufrimos mucho, bueno, una parte sufrimos y por otra parte veo que es una gran bendición que nos hicieron porque veo ahorita los que están allá en la comunidad, en el paraje, y siguen en lo mismo, no tienen nada, no tienen casa buena, no tienen carros, no tienen muchas cosas, en cambio los que fuimos desplazados aquí tenemos de dos plantas, de tres plantas, tienen carros, bueno, algunos, tampoco todos, pero casi todos tenemos, la comida y todo, se visten bien, pero en cambio allá en la comunidad pues a veces comen la carne cada año porque le pasó también a mis papás, dicen que comían carne cada año cuando es todos santos, en esa fecha comían carne, si no llegaba todos santos no había carne, y hasta eso prestaban dinero para comprar la carne, pero aquí se puede comprar de todo nomás que haya dinero; entonces sí sufrimos un buen rato estando sin casa [...] (Emiliano Hernández Gómez, 47 años, comerciante y predicador).

El exilio y la reconstrucción de la vida de las familias evangélicas en la ciudad fue favorable, en tanto que sus condiciones actuales difieren con el de su pasado en el paraje. Además, las condiciones de los que viven actualmente en la comunidad continúan, de acuerdo al sentir de las familias exiliadas, de la misma manera: marginados.

Las familias que han realizado su vida en la ciudad afirman que no volverían a su paraje, porque resultaría complicado reintegrarse nuevamente a la dinámica del mismo, al trabajo en el campo, a construir de nuevo los lazos y vínculos sociales con la comunidad que se rompieron después de ser exiliados. Volver implicaría llevarse a los hijos y nietos nacidos en la ciudad quienes son ajenos al contexto y al pasado de quienes les tocó ser desplazados. Don Andrés Hernández Núñez relata que se ha acostumbrado y adaptado a su nueva vida, razón por la cual el regreso no sería una opción:

[...] Ahorita ya no estamos tristes, estamos contento aquí, ya vi crecer a mis hijos, mis hijas, ya tengo mis nietos y bisnietos [...] ya no pienso volver, ya no porque me acostumbré a estar aquí, me acostumbré aquí, en el paraje necesitas pasaje, comprar las cosas, aquí todas las cosas las compramos y las llevamos allá, por eso ya no me puse triste, me quedé contento, estoy acostumbrado a vivir aquí [...] bueno, tal vez me acostumbre otra vez allí pero si tenemos un poquito de terreno, pero más bien aquí, está más tranquilo (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante).

El sentido de pertenecer a un lugar, al que llegaron en calidad de expulsados y en donde tuvieron que luchar para adaptarse y reconstruir su vida, es significativo para las familias, puesto que San Cristóbal de Las Casas se ha vuelto para esas familias el lugar donde desean morir; así lo relata la señora Lorenza Gómez Núñez:

[...] Mi corazón ya no siente nada sobre eso, ya no extraño nada del paraje, ya no, ya sólo los caminos, si de repente me dicen, vete, ya solo así me voy a ir, si me muero aquí ya no hay preocupación de regresar a mi paraje, ya no, ya el cuerpo donde quede tirado cuando me muera, ahora mi alma está con Dios (Lorenza Gómez Núñez, 65 años, comerciante).

La adaptación de las familias se desarrolló de manera progresiva, enfrentándose a diferentes adversidades desde su expulsión, su desplazamiento y su asentamiento en la ciudad. Los hijos nacidos en la nueva sociedad crecieron en un ambiente más tranquilo, pero con preocupaciones, sobre todo económicas, en los primeros años del exilio.

3.5.1 La recuperación de las pertenencias

Varias de las familias expulsadas durante el primer periodo, recuperaron fragmentos de la tierra que les pertenecía, a mediados de la década de los noventa cuando se concretó uno de los retornos más grandes que se recuerdan y se tienen presente en la memoria de los desplazados. Durante este proceso las familias, con apoyo de las organizaciones evangélicas, llegaron a acuerdos en común con los parajes para devolverles la tierra arrebatada, la cual fue otorgada a sus respectivos dueños.

Sin embargo, haber recuperado la tierra en los parajes no implicó el retorno de aquellas familias que fueron expulsadas durante el primer periodo. El deseo de no volver se hace visible en el relato del señor Manuel López Paciencia quien, después de vivir por más

de 35 años en la ciudad, considera que ya no podría acostumbrarse a la vida en la comunidad:

[...] ya no pienso volver, ya no me acostumbro porque ya tiene muchos años aquí en San Cristóbal, ya no me acostumbro, sí tengo mi terreno ahí, ya no me dicen nada si voy, mi hermano sí ya regresó, está haciendo una iglesia, también su casa de tres plantas. Ya está bien aquí, porque aquí la gente me encuentra y voy por aquí y por allá, trabajando. Ya no pienso regresar porque mis hijos ya son cruzados aquí en San Cristóbal, ya se acostumbraron a vivir aquí, todos estamos aquí (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

Al parecer, la recuperación de las tierras que pertenecían a las familias expulsadas no restauró los lazos sociales en la comunidad puesto que, una mayoría de ellas, no optó por el retorno y, por consiguiente, no se forjó una nueva relación entre expulsados y católicos tradicionales, sobre todo, con aquellas que fueron expulsadas durante el primer periodo.

La segunda etapa se caracteriza por el retorno masivo y la consolidación de las religiones protestantes en los pueblos, lo que fomentó la convivencia entre católicos tradicionales y evangélicos. Este proceso será desarrollado en el cuarto capítulo.

Es importante destacar que las familias exiliadas de este periodo que decidieron regresar a su comunidad se debió, principalmente, por la necesidad de fortalecer el evangelio en los parajes, como fue el caso del hermano de don Manuel López Paciencia, quien decidió construir una iglesia protestante en Botanmeste’.

A diferencia de las familias que decidieron quedarse en la ciudad y enfrentarse a una realidad vulnerable, también hubo algunos casos de expulsados que decidieron volver y recuperar sus pertenencias, pero para ser aceptados nuevamente por la comunidad tuvieron que renunciar a su credo religioso. Así lo recuerda y relata el señor Andrés Hernández Núñez:

[...] Sí, los que tenían buena casa, ellos regresaron, los de *Chi’otik* regresaron muchos, después de dos a tres años, ya que después dieron sus refrescos, dieron su *pox*, regresaron a la costumbre pues, como entraron después ya no les dijeron nada. Muchas personas regresaron “al costumbre” porque la verdad cuando nos sacaron de la comunidad fue muy difícil no tener nada, no tener tu casa, tu dinero, tu comida, tu

trabajo, no hablar bien el español, fue una prueba dura (Relato de don Andrés Hernández Núñez, 67 años, 2016).

También, por medio del cine se intentó reconstruir los casos de familias que, al desesperarse por las condiciones en las que se encontraban durante su exilio, decidieron regresar a sus comunidades y retomar el catolicismo tradicional para recuperar sus pertenencias.

En la película *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997) se presenta el caso de los señores Homero y Zenaida quienes, después de permanecer refugiados en la DAI en San Cristóbal de Las Casas y no ver solución alguna por parte de las autoridades, decidieron volver a su paraje.



Escena 7. Homero y Zenaida discuten. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro.

En la escena se presentan al señor Homero y su esposa Zenaida quienes discuten enérgicamente sobre la posibilidad de regresar a su comunidad y pedir perdón a los caciques por cambiar de religión y ser aceptados nuevamente. La pareja establece una conversación:

- Homero: “ya llevamos mucho tiempo, no sé para cuándo se acabe esto, yo creo que mejor nos vamos tú”.
- Zenaida: “¿Nos regresamos? ¿y para qué? así te van a pedir que vuelvas a tomar otra vez trago y que compres veladora para que alumbres a los ídolos”.
- Homero: “Pos sí, aquí nos vamos a morir de hambre, allá por lo menos tenemos jacalito y milpita”.

- Zenaida: “¿y qué va a pasar con Jesucristo? Los caciques no van a querer, no van a dejar que crea en él, que lea su Biblia, yo te pido que confíes en Jesucristo, él nos ayudó cuando estábamos necesitados”.
- Homero: “¿Y por qué no ayuda ahora pues?... tú tenes la culpas de que estemos aquí, tú me metiste en la palabra de Dios. Mira Zenaida, ya me cansaste, nos vamos a regresar para el paraje, recoge tus cosas”.
- Zenaida: “Homero, recuerda el relato de Jesucristo, de que en tiempo difíciles lo abandonamos”.
- Homero: “no me interesan más relatos de Jesucristo, nos regresamos para el jacal, recoge las cosas”. (Diálogo entre el señor Homero y la señora Zenaida, *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro).

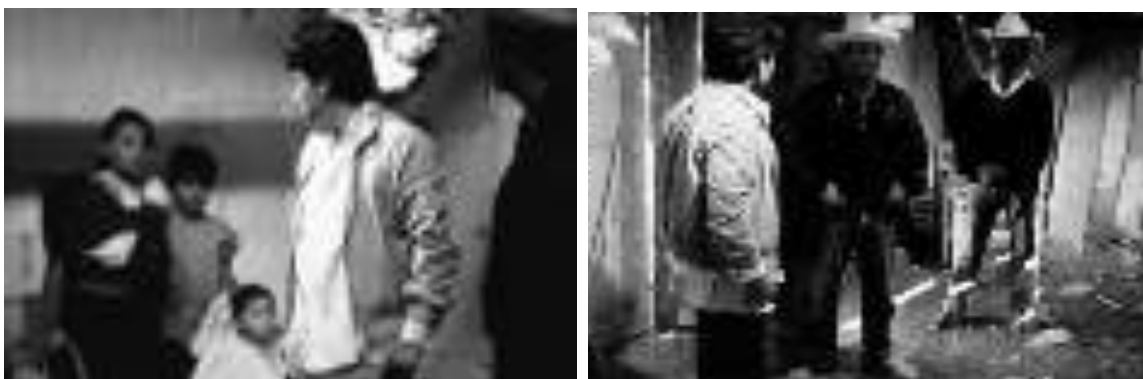
Por medio del análisis de la *narración* identificamos, en primer lugar, que el señor Homero y la señora Zenaida son presentados en el film de manera particular para visibilizar aquellos casos de familias expulsadas que, en un momento de desesperación y al no hallar solución al exilio, decidieron renunciar al protestantismo, regresar a la comunidad y pedir perdón a los caciques por haber cambiado de credo.

En segundo lugar, en la conversación se expone la desesperación por parte del señor Homero al llevar un tiempo largo en la DAI; él le reprocha a su esposa Zenaida sobre el Dios que comenzaron a creer, el mismo que, según el señor Homero los abandonó durante el exilio. La señora Zenaida, por su parte, busca defender el nuevo credo que han aceptado, y mediante un discurso religioso busca convencer a su esposo de quedarse y no regresar al paraje.

Son varios los temas que la pareja debate: el primero, la duda sobre Jesucristo quien en tiempos de crisis parece no apoyar a los expulsados; el segundo, que el retorno implicaría volver nuevamente a ser “de costumbre”, aceptar los cargos religiosos y el consumo de alcohol que implica el ejercicio de éstos; el tercero, que al parecer Homero aceptó escuchar y leer la palabra de Dios por invitación de su esposa, acción que le reprocha y culpa por haber sido expulsados.

Después de la discusión que la pareja establece, el señor Homero, en tanto el hombre de la familia, impone su voluntad y obliga a su esposa a recoger sus cosas para regresar a la

comunidad. La señora Zenaida, sin derecho de réplica y desanimada, retorna con su esposo e hijos.



Escena 8. El regreso de Homero y Zenaida a su paraje. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro.

En otra escena, Homero, su esposa y sus dos hijos, quienes no habían aparecido con anterioridad, vuelven a su casa (construida de madera, lámina y el suelo de tierra). De pronto el cacique Manuel y Ramiro llegan a visitarlos, y le dicen a Homero: “¿así que ya regresastes?”, Homero le responde: “pues sí patrón, pero estoy dispuesto a hacer todo lo que usted me ordene y me diga”. El cacique Manuel le dice: “pues vas a volver a tomar trago, a comprar velas, y vas a ir nuevamente con curandero Chamula cuando te enfermes”. El señor Homero, sin pronunciar nada, mueve la cabeza afirmando que acepta las órdenes del cacique. Además, el cacique le pide, en calidad de multa, una fracción grande de su terreno. Se manifiesta, pues, que el despojo de la tierra, de los bienes materiales fue parte de las estrategias de destierro para apropiarse de las cosas.

Es evidente que, en la conversación establecida entre el señor Homero y el cacique Manuel se busca hacer presente el poder y el control que los caciques ejercían en las comunidades, al defender e imponer la religión católica tradicional como la única en el municipio. Este caso específico presentado en la película es equiparable con aquellos recuerdos de las familias quienes tienen conocimiento de casos de evangélicos que decidieron retomar su anterior credo para recuperar lo que les pertenecía.

3.6 Los medios de transmisión de la memoria

Rememorar el pasado y compartirlo es un acto político contra el olvido, por dejar marcas en la memoria. Cada una de las familias busca los medios para transmitir los recuerdos a sus descendientes. Las pocas fotografías, películas y diarios que las familias guardan así como los que tienen los líderes religiosos, se configuran como posibilidad de reconstrucción del pasado, de reforzar la memoria y hacerla visible a partir de la objetivación en imágenes de los acontecimientos que marcaron la vida de los evangélicos.

En algunos relatos las familias evidenciaron la necesidad y la importancia de haber hecho registros audiovisuales de todo lo que aconteció, puesto que eso habría permitido atestiguar la injusticia, el abandono y el olvido de los casos de violencia ejercidos por las autoridades. Don Andrés Hernández comparte que “no hay quien grabó esas historias, no hay quién graba pues, por eso no hay películas, ni muchas fotos, sólo el Martiniano que vino con su amigo que es de México que es su trabajo hacer películas. Así fue nuestra historia [...] (Andrés Hernández Núñez, 67 años, comerciante).

Además, el propio avance las tecnologías audiovisuales y el desconocimiento en el manejo de las mismas imposibilitó que las familias pudieran apropiarse de ellas, salvo algunos actores que realizaron varios registros en imágenes fijas y en movimiento de los desplazamientos, de las marchas sociales, de los enfrentamientos, de los retornos, entre otros acontecimientos, como el caso del líder evangélico Domingo López Ángel, quien en los recuerdos del señor Manuel López Paciencia aparece como uno de los personajes que realizó grabaciones y fotografías:

[...] Las fotografías las tomó el Domingo López Ángel, él tenía cámara ese, más mayor el política el Domingo, es la cabecilla [...] yo no guardo periódico, el que creo que tiene es él Domingo López Ángel, ese es él que guarda más, video también, él grababa video, tiene cámara. No, yo no tienes muchas fotos [...] (Manuel López Paciencia, 2016, 57 años, comerciante).

La cámara fotográfica y de video adquiere varios sentidos para los líderes religiosos y las organizaciones quienes registraron, por medio de éstas tecnologías audiovisuales, diferentes acontecimientos. Esto da cuenta de que la apropiación de las tecnologías se hace importante

en tiempos de conflicto para capturar y evidenciar lo que acontece, y es necesaria y adquiere sentidos de interpelación, de enunciación, de acción y de memoria colectiva y política.

La *memoria oral* es una de las prácticas comunicativas más ejercidas por las familias. Los padres y abuelos se sienten con la obligación de rememorar ciertos acontecimientos de su pasado para no olvidar lo que les ha marcado y ser conscientes de su devenir, lejos de su comunidad natal. Por ello, comparten a sus hijos y nietos parte de las vivencias y experiencias de ser desplazados y reubicados en la ciudad. Así lo relata el joven Martiniano Hernández Gómez, tercer hijo de la familia:

Fíjate que no me acuerdo del momento específico que me contaron las historias porque creo que desde siempre nos lo han contado, no podría indicarte un momento así exacto de cuándo fue, pero de lo que recuerdo es que ya fue de grande cuando tenía unos 18 o 20 años que empezó a marcarme más la vida, pero creo que desde pequeño nos contaron. Todos, mis hermanos y yo crecimos con esa carga de la expulsión, de lo que siempre nos narra de manera desgarradora mi mamá [...] (Martiniano Hernández Gómez, 40 años, académico).

Los encuentros en familia son un buen momento para platicar y compartir los recuerdos, que permiten mantener presente el devenir de los abuelos, padres y hermanos mayores, y del por qué son una familia evangélica. Hay ciertos espacios en casa donde los recuerdos emergen. Así lo comparte el joven Martiniano Hernández: “generalmente platicamos en la cena, nos sentamos alrededor de la mesa [...] nos sentamos todos, generalmente en la cena es donde nos encontramos todos después de un día de trabajo, es en la cocina” (Martiniano Hernández Gómez, 40 años, académico).

Encontramos que algunas familias han llevado a cabo actos políticos de memoria, como el que relata el joven Martiniano Hernández Gómez. Él, en compañía de su mamá, fue invitado a una iglesia evangélica situada en el paraje del que fue expulsado, para compartir su experiencia. Las iglesias se configuran como un lugar de memoria donde se cuentan y comparten los recuerdos:

[...] Tiene como dos años, fuimos cerca de dónde quedó la casa de mis papás cuando fuimos expulsados, y mi mamá llegó a un evento religioso a contar esa misma historia

del cómo fueron expulsados, exalta esos eventos y de su adaptación en San Cristóbal. Llevó un obsequio a la dueña de la casa, un chal de pura lana como agradecimiento del tiempo que cuidó sus borregos, yo tomé una foto de eso, ya luego te la muestro. Recordó ahora ya con cristianos, el cómo fueron los eventos, como un acto de memoria de recordar lo que había pasado dentro de la comunidad (Martiniano Hernández Gómez, 40 años, académico).

La *memoria oral* y las pocas fotografías de las familias se ocupan para mantener presente el pasado que los lastimó y los llevó a vivir en la ciudad. Se configuran como un acto político de memoria para no olvidar la persecución y la intolerancia religiosa que se dio de manera agresiva en los primeros años de los setenta.

Los descendientes de los expulsados nacidos en la ciudad, es decir, los hijos, nietos y así sucesivamente, pertenecen a una generación que, por decisión de las familias desplazadas, no han establecido contacto con el paraje al que pertenecían sus familiares antes de ser desplazados; hay una ruptura con ellos, hay un desconocimiento del lugar de origen de los padres, hermanos y abuelos. Los recuerdos se vuelven el único medio para poder imaginar aquellos tiempos, espacios, contextos y personas que aparecen en los relatos del pasado de las familias.

La situación en San Juan Chamula ahora es distinta. Existe cierto respeto hacia la diversidad religiosa y libertad de culto, pero esto no pudo darse sino con todo el proceso de persecución, exilios, desplazamientos, muertos y desaparecidos que dejó el conflicto. Es importante mencionar que todavía existe una intolerancia religiosa en diferentes regiones de Chiapas. Más adelante, a manera de epílogo, abordaremos algunos casos de exilio religioso que actualmente se dan, el cual nombramos como el tercer periodo del conflicto, mismo que presentamos después de nuestras conclusiones.

CAPÍTULO IV. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA DEL SEGUNDO PERIODO DEL CONFLICTO RELIGIOSO (1986-2001)

4.1 Memoria de la conversión religiosa

En el segundo periodo del conflicto religioso (1987-2001), el escenario no había cambiado, los exilios y desplazamientos de los evangélicos continuaban al igual que en el primer periodo. Varias familias continuaban asumiendo el riesgo y la voluntad de escuchar la palabra de Dios porque, por medio de ella, encontraban bienestar y estabilidad, a pesar de tener el conocimiento de la persecución imperante contra aquellos que renunciaban a las costumbres del pueblo.

La conversión religiosa se mantuvo al alza. El miedo, las amenazas, la persecución, el exilio y la muerte no fueron suficientes para contrarrestarla. Inclusive, en este periodo se comenzaron a asentar diferentes religiones y a formar, de manera constante, a nuevos pastores de pueblos originarios.

4.1.1 La sanación por medio de la palabra de Dios

Aquellos que decidieron dejar las costumbres de la religión católica tradicional mantienen un correlato con los casos de familias que previamente aceptaron el evangelio durante el primer periodo del conflicto. El relato del pastor Mariano Pérez expulsado en 1993 del paraje Cuchulmtic, San Juan Chamula, y retornado en 1994, comparte las condiciones en que se encontraba y por las que decidió escuchar la palabra de Dios:

Antes era yo joven, soy un comerciante de mi pueblo de San Juan Chamula, llevamos un negocio a Tuxtla, llevamos frutas, verduras [...]. Entonces como estábamos viajando, tengo amigos comerciantes también que son evangélicos, uno se llamaba Pedro, es de Zinacantán, ellos me platican siempre, me invitaban a su iglesia siempre que íbamos de viaje [...] estaba yo pensativo porque yo era “de costumbre”, mi papá es “de costumbre”, toda mi familia es “de costumbre”, entonces yo estoy pensativo de ir o no a la iglesia; hay algunos que dicen que no es bueno ir a la iglesia, dicen cosas feas

pues [...] ya pasó uno o dos años de la primera vez que me invitaron los hermanos para ir a la iglesia, no acepté, no fui (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Las familias que ya profesaban alguna religión protestante ejercieron la labor de informar e invitar a otras que todavía eran católicos tradicionales a ejercer el mismo credo que ellas. La comunidad de evangélicos crecía y asumían el compromiso de difundir los beneficios de escuchar y aceptar el evangelio. Como se identifica en el relato del pastor Mariano Pérez, quien lo invitaba era un señor del municipio vecino de Zinacantán.

Al principio, algunas personas se negaban a las invitaciones y a escuchar la palabra de Dios, como el pastor Mariano Pérez quien, junto con su familia, se asumía fiel a las creencias del pueblo. Además, la comunidad a la que pertenecían consideraba negativa la presencia de las iglesias en los parajes. El discurso sobre la imagen de los evangélicos que se había construido desde principios de los setenta continuaba vigente. En cualquier parte a la que iban a trabajar, los católicos tradicionales se encontraban con evangélicos que les hablaban sobre su religión y los invitaban a la iglesia. Así lo relata el pastor Mariano Pérez:

[...] Después de un año dejé ese trabajo, ese negocio de comerciante y fui a trabajar en un Rancho, se llama Ranchería El Duraznal allá por el municipio de San Cristóbal, fui a rentar terreno allá en la ranchería y un evangélico, el dueño del terreno también me invitó cada rato “¡Vamos a la iglesia Mariano, vamos a la iglesia!” Me estaba invitando; no quise ir a la iglesia porque como que tengo miedo de mi papá, por sus costumbres, por que no quiero dejar ni mi papá ni mi mamá porque yo estaba yo junto con mi familia [...] esto fue entre los años 90 al 93 que me estaban invitando, invitando y no fui [...] (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

El temor de interpelar las creencias de la familia y la comunidad, lo cual implicaba la ruptura con ellas, era la principal razón por la que algunas personas se resistían a las invitaciones y las rechazaban. Sin embargo, la fe de los que todavía no se consideraban evangélicos se ponía a prueba al enfrentarse a situaciones adversas. Éstas los llevaban a interrogar sus creencias. Así lo recuerda el pastor Mariano Pérez quien en un principio se negó a escuchar la palabra de Dios, hasta que un día aceptó ir a la iglesia:

[...] Un día, en el año 93 me sucedió un accidente, me atropelló un microbús en San Cristóbal, fue cuando yo estaba comprando mis cosas para ir a trabajar en El Duraznal, llevaba mis cosas, mis semillas, mi azadón para ir a sembrar mis verduras. Entonces,

de repente me atropelló un microbús, pasó la llanta delantera sobre mi pierna, me quedé un rato tirado en la calle; entonces vinieron los policías, me levantaron, me llevaron al hospital, me checaron, me sacaron radiografía, gracias a Dios no se quebró mi pierna sólo se rajó. Los doctores me dijeron: “tu pierna ya se lastimó bastante, algunas venas también se lastimaron mucho, entonces mejor tu pierna vamos a cortar”, entonces yo tuve miedo ¡Cómo yo me voy a quedar sin mi pierna! Entonces como los hermanos evangélicos me dijeron que al aceptar al Señor; el Señor sana a los cojos, sana a los ciegos, sana a los enfermos, a los endemoniados, a todos no, entonces me vino en la mente: “Señor, sólo porque yo no quise oír tu palabra, no quise ir yo a la iglesia, perdóname Señor, si tú me sanas Señor voy a seguir a ti Señor, voy a ir a la iglesia, pero espero que tú me sanes Señor”, me vino a mi mente esas palabras para que el Señor me sane [...]. La fecha de eso me acuerdo muy bien, me atropelló el carro el 13 de enero de 1993, un día miércoles en la mañana, como a las 10 de la mañana, y ya me tardé como dos días aquí en mi casa, pero como estaba creciendo más el dolor, entonces me fui a la ranchería donde el hermano Domingo Gómez me había invitado en su iglesia [...] (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Un elemento que destaca en el relato del pastor es que recuerda con precisión el día, la hora, el lugar y la fecha de su accidente; el haber estado en el hospital y ser informado por los doctores que le amputarían la pierna y el recuerdo de las palabras que los evangélicos, quienes le decían que Dios sana a los enfermos. Se interpreta el accidente como un castigo por no haber aceptado la palabra de Dios ni haber asistido a la iglesia con anterioridad.

En los momentos de crisis, los afectados tendían a recordar los testimonios de personas que ya habían aceptado la palabra de Dios y por medio de la cual afirmaban haber encontrado solución a sus problemas. En el relato del pastor se hace visible que, con la aceptación del evangelio, las personas pueden obtener beneficio. Las experiencias y vivencias de otros se vuelven cruciales para considerar a la religión como una posibilidad de sanación.

Los recuerdos de acontecimientos que marcaron la vida de las personas suelen reconocerse y reconstruirse en el tiempo y espacio en que se dieron, así como los diálogos que se establecieron a partir del recuerdo de otros, como se expresa en el relato del pastor Mariano Pérez:

[...] Un día miércoles del 20 de enero, una semana después de que me atropellara el carro; tengo un hermano mayor que se llama Mario Pérez, él fue a preguntarle al hermano Domingo Gómez, “¡hermano Domingo!” le dijo, “¿qué quieres?” dice, “¿van a tener servicio en tu iglesia?” “sí hermano Mario ¿por qué?”, “es que mi hermano Mariano va a venir a tu iglesia porque sí le está doliendo su pie y no está mejorando” dijo, entonces el hermano Domingo Gómez de la ranchería El Duraznal dijo: “¡Gloria a Dios, aleluya, tu hermano ya está sano! No se preocupe Mario trae a tu hermano a las seis de la tarde al servicio”. Entonces a las seis de la tarde fui, mi hermano Mario me llevó colgado en su hombro y un mi bastón con la otra mano, así fui a la iglesia [...] (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

El relato del pastor está integrado por el diálogo que recuerda sostuvieron su hermano Mariano y el hermano Domingo, el cual le permite reconstruir el encuentro y la información que compartieron. Una de las acciones a las cuales recurrían las personas afectadas era la aceptación de ir a la iglesia, en donde el pastor ejercía una labor crucial para el proceso de sanación, así como el de los creyentes que se congregaban en los día de culto.

La iglesia, los creyentes y la oración del pastor se configuraban como los elementos centrales para que el ritual de curación y la aceptación del evangelio tuviera eficacia. Es decir, el contexto y la puesta en escena de la palabra adquieren una fuerza simbólica que incide en la fe del afectado, como fue el caso del pastor Mariano Pérez quien, después de ir al servicio de sanación ofrecido en la iglesia y al ver el resultado obtenido, aceptó el evangelio desde ese día hasta la fecha:

[...] Al llegar a la iglesia me dijo el predicador que se llama Juan, no me acuerdo de su apellido, “¡Ya viniste Mariano!” Me dice, “sí ya vine porque mi pierna me está doliendo bastante”, “pero si vas a aceptar el señor ya estás sano, no se preocupe” me dice [...] entonces empezó el servicio a las seis de la tarde, el hermano Domingo Gómez preguntó a los hermanos: “¡Hermanos!, ahora está con nosotros el hermano Mariano Pérez, como fue atropellado y el doctor no tiene el poder para sanar, vino con nosotros ¿Creen que va a sanar con nosotros?” Preguntó el hermano, ¡Amén! Dijo el pueblo [...] empezó el servicio y cantaron, pasó la palabra de Dios y empezaron a orar por los enfermos y yo estaba allí, entonces oraron por mí, entonces me dijo el predicador Juan: “cuélgate aquí en mi hombro y empiezas a andar aquí en frente del

altar, aquí tienes que caminar, al rato te vas a ir sano” me dijo, “pero cómo si me duele”, “no vayas a decir que te duele, si tú sientes que duele es porque no crees, porque tu pierna ya no es tuyo es ya del señor, por eso no tomes en cuenta el dolor, olvídate del dolor, tú caminas como caminas siempre” me dijo, entonces allí me fui colgando en su hombro, “pero camina con fuerza, Cristo está aquí” me dijo, entonces empecé a caminar, a caminar y me sané en ese mismo momento del día 20 de enero de 1993, ahí quedé sano, quizás no totalmente pero sí ya podía caminar [...] ya caminé solito, ya no me colgué en el hombro de mi hermano, y mi bastón lo dejé en la puerta de la iglesia, y así fue como empecé a escuchar la palabra de Dios, no dejé de asistir a la iglesia todos los miércoles, todos los domingos hasta ahora, desde el año 1993 (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Las personas, al reconstruir el acontecimiento de un pasado trágico pero al mismo tiempo con un desenlace alentador, experimentan varias emociones como el miedo, el enojo, la angustia y la desesperación que se expresan en el cuerpo y en el tono en que se relata el pasado. Las emociones son una constante cuando rememoran el proceso de conversión.

El recuerdo del pastor Mariano Pérez nos permite comprender cómo el agraviado en su afán de encontrar soluciones a sus problemas, que no halló con un “médico”, deposita su voluntad en la religión, hay una apertura de sí mismo hacia los demás, es decir, se dispone a confiar y a creer en la palabra de Dios, en la oración del pastor y en la participación de los evangélicos, quienes resultan trascendentales para la conversión religiosa. Hay una necesidad de las familias por creer en una divinidad que encuentran con el reconocimiento y la aceptación del evangelio.

4.1.2 ¿yo no escuchaba la palabra de Dios hasta que mataron a mi esposo!

La conversión como interpelación “al costumbre”

Hay experiencias de familias que, en un principio, no eran evangélicas pero que, al enfrentarse a situaciones violentas y dolorosas auspiciadas por las agresiones de las autoridades y caciques de San Juan Chamula, decidieron cambiar de credo para interpelarlos y, al mismo tiempo, encontrar alivio, sanación de las heridas del cuerpo y el espíritu por medio de la palabra de Dios.

Encontramos el caso de la señora Rosa Pérez Xilón, desplazada violentamente, del paraje Arvenza I, San Juan Chamula en el año 1995. Ella y su familia fueron acusadas de ser evangélicos, lo cual conllevó una serie de ataques contra ellos que culminaron con la muerte del esposo:

Primero, yo no escucho la palabra de Dios hasta que mataron a mi esposo, no escuchaba todavía la palabra, un año después de que mataron a mi esposo fue que ya empecé a escuchar la palabra [...]. Dijo la gente de mi paraje: “allá en corazón de María son cristianos todos, pero en el paraje de Arvenza I no, no queremos evangélicos”, se llama Agustín mi esposo, “es evangélico” dijo la gente pues, pero no era, la gente no quiere evangélico [...] llegaron a la casa echando bala, la televisión, el modular lo sacaron todo; después se regresó mi esposo, lo mataron en el centro de Chamula, se lo llevaron a otro lado, hasta Aldama. Después de tres meses lo encontré pero sólo su ropa, la zapato, la sombrero [...] el Manuel Collazo y con el pastor Esdras Alonso se ayudaron con la ropa, la comida; gracias a Dios un año después se metió en el templo, ahorita gracias a Dios se pasó la tristeza, antes no, ¡Ay no, muy triste todavía! Si pues, así nomás. Gracias a Dios hay la comida aunque sea un poquito, antes no, nada [...] (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

Durante la década de los noventa la persecución de evangélicos y de personas que trabajaban en comunidades evangélicas fue constante y violenta, como sucedió con el señor Agustín Pérez López Segundo quien fue acusado de ser evangélico al trabajar en un paraje llamado Corazón de María, fundado a principios de los ochenta por familias evangélicas desplazadas de sus comunidades.

La muerte del señor Agustín provocó, en un primer momento, el desplazamiento de la señora Rosa Pérez Xilón y su familia. Posteriormente, el abandono de las creencias de su pueblo para convertirse en evangélica; el cobijo y apoyo brindado por los pastores y líderes evangélicos en los momentos críticos fue significativo para la familia.

Además de las experiencias de conversión relatadas por las familias entrevistadas, se presenta en el video documental *Asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH, 1994), otras razones por las cuales las familias decidieron cambiar de religión, como lo que expone el pastor Abdías Tovilla, uno de los líderes religiosos más influyentes durante el segundo periodo del conflicto.

El pastor Abdías Tovilla fue la persona encargada de recoger los testimonios de las personas expulsadas para realizar las demandas escritas con la finalidad de apoyar su retorno. En la película *asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH, 1994) dirigido por la organización que el pastor encabeza hasta la fecha, relata algunas de las cosas que los evangélicos expulsados le compartieron.



Escena 9. Ritual de sanación del curandero. *Asesinato en Ic'alumtic* (1994) del CEDECH.

En una de las escenas se presenta a un curandero y la ejecución de un ritual de sanación; se muestra un altar, varias velas encendidas, algunas imágenes de santos, el copal, el incienso, una gallina que el curandero mata y un joven enfermo a quien se le hace la curación. Mientras se desarrolla la escena, el pastor Abdías, en *voz en off*, comparte el siguiente relato para reforzar el texto visual:

Un cargo religioso en Chamula cuesta ocho mil o 10 mil pesos nuevos, que se le impone a la pobre gente que vive en la desgracia, en la miseria, que no tiene casa. La

persona como no puede renunciar ni negarse, le dice al cacique: “pero yo no puedo recibir ese cargo porque no tengo dinero”, entonces el cacique le dice: “bueno, entonces yo te lo doy prestado, te doy los 10 mil pesos pero con 20 o 25 por ciento de interés, pero con la condición de que las velas, las flores, la res y todo lo del ritual tienes que comprarlo en mi tienda”. Entonces, esa pobre gente, cuando termina la fiesta queda vendida, muere de alcoholismo, los hijos cuando nacen ya son esclavos del cacique, por eso la gente de Chamula es cada vez más pobre y los caciques cada día más ricos a costa de la miseria y de la pobreza de su gente, y cuando llega el protestantismo a Chamula, donde ya no hay que tomar trago, no hay necesidad de endeudarse con los caciques, de comprar hartas velas, entonces mucha gente ve en el protestantismo una salida, una salvación, como una redención que llega por una explotación de años en Chamula, entonces el protestantismo es aceptado y miles se van convirtiendo. Cuando ve el cacique que dos mil, cinco mil indígenas ya no le compran las velas, ya no se endeudan, ya no consumen alcohol, los caciques buscan un pretexto para expulsarlos, acusándolos injustamente que están en contra de la tradición y de la costumbre, es un sistema que es apoyado por los gobiernos al defender a los caciques (Relato del pastor Abdías Tovilla. *Asesinato en I'calumtic* (1994), del CEDECH).

Con el análisis de la *representación* identificamos, por un lado, que el relato del pastor está compuesto de los testimonios de evangélicos perseguidos, emergen otras voces que le permiten exponer cómo el protestantismo ha sido una solución a los problemas de la gente marginada y explotada por los caciques, quienes ven en éste una salida y la posibilidad de comenzar una vida separada de las tradiciones y costumbres del pueblo.

De acuerdo con el testimonio del pastor, el conflicto no puede ser considerado únicamente por diferencias religiosas, sino por intereses políticos y económicos en disputa puesto que la conversión religiosa conlleva la pérdida de ganancias económicas de los caciques y el número de cooperantes para las fiestas religiosas y, por supuesto, el número de creyentes adscritos al catolicismo tradicional, religión hegemónica que establecía el orden y el control social en las comunidades.

El *contenido* del testimonio del pastor Abdías Tovilla presentado en *voz en off* nos permite identificar que hay un interés por reivindicar el protestantismo y dejarlo como benéfico para varias familias.

Como se infiere de los testimonios de nuestros entrevistados, en la conversión religiosa durante este segundo periodo del conflicto, la labor de los pastores continúa de manera persistente, se acercan a las familias y atienden sus preocupaciones, les cuentan los milagros que se cumplen al aceptar la palabra de Dios, milagros que en la experiencia de las familias se expresa y materializa mediante su sanación.

Aquellas personas que han aceptado el evangelio tienden a compartir e invitar a otras familias a sumarse a la religión que profesan; es una actividad que desarrollan paulatinamente y que tiene considerables efectos al acrecentar el número de evangélicos durante la década de los noventa.

Apuntamos también, el carácter pedagógico del video documental como una herramienta que permitió registrar las condiciones en las que se encontraban las familias expulsadas, a escuchar los testimonios de los evangélicos agredidos. El video documental hizo pública la demanda y las voces de la comunidad protestante atacada.

4.2 Memoria de las expulsiones

Las expulsiones durante el segundo periodo del conflicto religioso fueron constantes. Los desplazamientos más numerosos se registraron en la década de los noventa, tiempo en que la persecución y las acusaciones por ser evangélico propiciaron diferentes enfrentamientos, desapariciones forzadas y el asesinato de familias y predicadores en los diferentes municipios de los Altos de Chiapas.

En el año 1993 se dio uno de los desplazamientos más grandes del segundo periodo del conflicto, al ser exiliados más de 580 personas evangélicas de distintas comunidades del municipio de San Juan Chamula. En el escrito de Aramoni y Morquecho (1997) se menciona que el presidente municipal de aquel año, convocó a una reunión a los comités de cada paraje para darles el aviso y la orden que desterraran a los evangélicos, puesto que atentaban contra las costumbres del pueblo de Chamula. A partir del recuerdo de dicho acontecimiento realizamos la reconstrucción de la memoria colectiva e integramos otros eventos que se dieron posteriormente.

4.2.1 El exilio “voluntario”

Las experiencias y vivencias de cada familia evangélica expulsada y desplazada se dieron de maneras diferenciadas. Están aquellas que se ejercieron por medio de las amenazas, las que se ejecutaron con violencia armada y los casos de pobladores que optaron por abandonar la comunidad para evitar conflictos mayores, los cuales denominan como desplazamiento “voluntario”.

El desplazamiento de la familia del pastor Mariano Pérez se dio de manera “voluntaria”. Al ser advertido por un familiar que pronto comenzarían las expulsiones, aceptaron y decidieron retirarse de la comunidad:

Antes ya habían evangélicos en mi comunidad, habían como unos 20 personas evangélicas, mi comunidad se llama Cuchulumtic, entonces, yo como trabajaba allá en la ranchería “El Duraznal”, en el año 93 cuando acepté la palabra, en ese año empezó la expulsión aquí en el pueblo de San Juan Chamula, no me acuerdo en qué mes empezó la expulsión pero sí me acuerdo que es del año 93, entonces como yo estaba trabajando con mi familia, con mi papá en la ranchería, entonces escuchamos decir que ya va a empezar la expulsión de los evangélicos, el hermano de mi papá que tiene su servicio en la comunidad, que tiene su cargo, él le dijo a mi papá que se llama Mateo Pérez, y mi tío se llama Mariano Pérez, entonces mi tío le dice: “Mateo, usted como ya estás yendo a la iglesia con tus hijos cuídense, porque escuchamos el rumor en la escuela de *Cuchulumtic* que ya va a empezar los problemas, van a empezar a expulsar, cuídense Mateo, mejor si pueden irse antes sálganse, como ustedes trabajan en la ranchería mejor quédense allá para que no les vaya a suceder cosas graves, mejor sálganse”, eso fue lo que dijo mi tío Mariano Pérez, entonces mi papá aceptó su palabra y nos salimos antes (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

El aviso anticipado de las expulsiones se dio gracias al cargo que ejercía en la comunidad el pariente del pastor, el cual le permitió anticipar lo que se aproximaba para él y las familias evangélicas. El pastor Mariano Pérez relata que un día, después de abandonar la comunidad, los evangélicos que no fueron avisados y que se encontraban en la comunidad tuvieron la mala fortuna de ser reprimidos y golpeados:

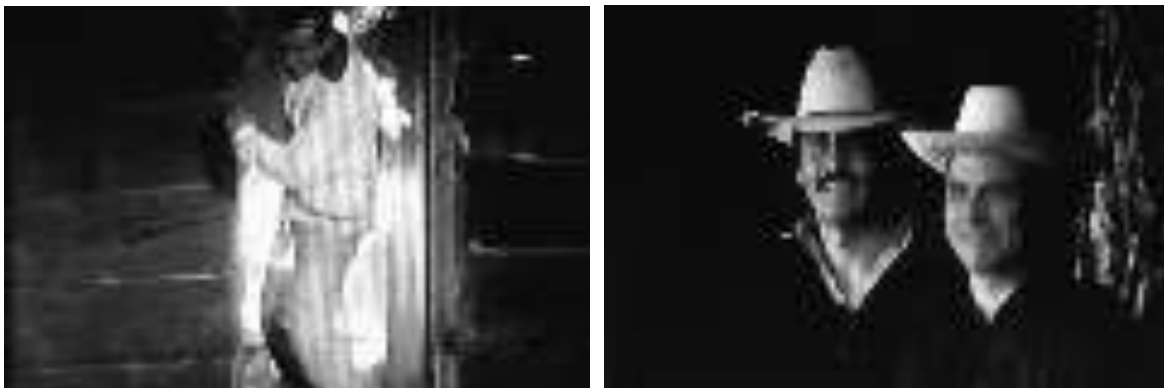
[...] A la mañana siguiente que nos salimos y que estábamos en la ranchería llegó el aviso de que habían sido quemadas unas casas en Cuchulumtic, apenas nosotros salimos y empezó la expulsión en mi paraje en el año 93, entonces quemaron casas, fueron golpeados y expulsados los hermanos, me acuerdo bien de eso porque ya era un joven, ya no soy un niño, ya tenía como 18 años [...](Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Los agresores recurrieron a la quema de las casas de los evangélicos de su paraje Cuchulumtic. Esta acción violenta parece manifestarse en este segundo periodo del conflicto puesto que de los relatos recuperados del primer periodo no se registró algo parecido a lo acontecido en la comunidad del pastor.

De hecho, la expulsión de evangélicos en el paraje de Cuchulumtic fue una de las más sangrientas y violentas que se dieron durante los noventa y que se replicó en otros parajes aledaños a éste, acontecimiento que marcó al pueblo de San Juan Chamula.

Los asesinatos y los exilios violentos fueron reconstruidos en una de las escenas de la película *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997), en la que se busca visibilizar cómo los caciques operaban y quemaban las casas de los evangélicos.





Escena 10. La quema de las casas de los evangélicos. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Pacto del Toro.

Por medio del análisis de la *representación*, ubicamos que la escena es construida de noche –como se llevaban a cabo las expulsiones–, varios hombres se acercan a una casa de madera y lámina –como suelen ser las casas en los pueblos–, le rocían gasolina y le prenden fuego, en pocos segundos la casa arde y un hombre entre llamas sale de ésta, al fondo se encuentran los caciques viendo arder la casa y riéndose del evangélico quemado.

El incendio de la casa, que pertenece a un evangélico, no se dice si pertenece a una familia en específico o el de una comunidad en particular, por lo tanto, consideramos que se presenta de manera general la situación violenta que vivían los evangélicos en los tiempos de persecución. Hay una intensificación de las agresiones y de las formas en que exiliaban a las familias.

4.2.2 El exilio violento

Hubo casos de personas que fueron expulsadas violentamente acusadas de evangélicas, como sucedió con la familia de la señora Rosa Pérez Xilón, exiliada del paraje de Arvenza I en 1995, tiempo en que la persecución de evangélicos todavía imperaba en algunas comunidades de San Juan Chamula.

El señor Agustín Pérez López Segundo, esposo de la señora Rosa Pérez Xilón, fue acusado de evangélico y perseguido por lo mismo, con el argumento de serlo por el hecho de trabajar en un paraje fundado por expulsados durante el primer conflicto. La señora Rosa Pérez recuerda el momento preciso en que los caciques e incluso familiares llegaron a agredirlos con armas de fuego:

Fue como a las nueve de la mañana, pasó la gente, llegó con su cuerno de chivo, con máscaras; había familia también, los vi echando las balas como a cien metros ¡pom, pom, pom! ¡Santo Dios! Pero como yo no era cristiano encendí tres velas de las chiquitas y le pido a Dios que nos cuide. Sólo nos echaron la bala por la religión porque creyeron que somos evangélicos [...] el que juntaba a la gente se llama Pascual Gonzáles Xilón, era cacique, eran muchos, eran como cien personas los que fueron a sacar (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

En el relato, el uso de las armas de fuego se hace presente durante los días de expulsión. Éstas no fueron utilizadas en las acciones realizadas para exiliar a los evangélicos durante el primer conflicto. Además, se emplearon las máscaras para ocultar el rostro y la identidad de los que portaban las armas. Más adelante desarrollamos las memorias del uso de las armas de fuego.

En este segundo periodo del conflicto, las familias recuerdan con facilidad los nombres de sus agresores como se visibiliza en el relato de la señora Rosa Pérez, quien identifica al dirigente y organizador de las expulsiones en su paraje, recuerdos que en los relatos recuperados del primer periodo no sucede.

4.3 Memoria del desplazamiento y los lugares de refugio

Una mayoría de expulsados durante este periodo se encaminaba hacia San Cristóbal de Las Casas en donde buscaban apoyo por medio de algunas instancias del Gobierno como era el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI), institutos que también fueron ocupados por las familias exiliadas como zonas de refugio.

La persecución de evangélicos que se dio en San Juan Chamula en 1993, provocó el exilio de más de 580 personas que se dirigieron a la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI). Entre los meses de marzo y septiembre del mismo año, las familias no dejaron de llegar. Así lo recuerda el pastor Mariano Pérez:

[...] Pero no sólo empezó la expulsión en Cuchulumtic sino que en casi todo Chamula, porque salimos 21 parajes de mi municipio, salimos expulsados, hasta San Cristóbal

fuimos a hacer un campamento en lo que antes se llamaba PRODECH⁹, ahora no sé su nombre, allí estuvimos en un campamento, somos como más de 500 evangélicos expulsados en el año 93 [...] ellos salieron corriendo a buscar refugio, algunos se fueron a las colonias de San Cristóbal [...] no podría decirte cómo fueron expulsados porque yo no estuve allí, además ya me olvidé de lo que me contaron los hermanos, no sé si fue en el día o la noche que quemaron sus casas, me contaron, pero como ya tiene años que pasó por eso me olvidé [...] eran los caciques los que expulsan, son caciques de Cuchulumtic y de otras comunidades, hay expulsadores en mi paraje, recuerdo sus nombres pero ya se murieron, ellos nunca fueron evangélicos, algunos maestros fueron los que expulsaban, pero ya murieron (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Las expulsiones se dieron de manera sistemática y coordinada por las autoridades municipales de San Juan Chamula con apoyo de los caciques, maestros y miembros de cada comunidad, a quienes se les recuerda como los responsables de la persecución. La familia del pastor Mariano no mantiene el recuerdo presente de la expulsión violenta de su comunidad. Hay una desvinculación de ese momento con su grupo, la cual le imposibilita recordar los detalles de lo ocurrido a pesar de la posible ocasión en que miembros de su comunidad le contaron lo que cada uno de ellos vivió. El ser y estar ahí en el tiempo y espacio en que se dieron las cosas cobra un papel sustancial para poder recordar y reconstruir los acontecimientos vividos.

Por otra parte, el pastor Mariano Pérez reconoce que la DAI fue un lugar de apoyo y lucha para las familias evangélicas durante los once meses que se mantuvieron refugiados. Algunos evangélicos que obtuvieron refugio con algún familiar o amigo en la ciudad o en otras comunidades, decidieron, posteriormente, sumarse al campamento para fortalecer la lucha del movimiento de los expulsados.

[...] Nosotros salimos de manera voluntaria, por el espanto que hubo de ser expulsados; ya no regresamos, ya no pudimos regresar, nos quedamos en la ranchería unos días, pero como llegaron los demás hermanos a hacer un campamento en PRODECH, nosotros fuimos a visitar a los hermanos que ya estaban reunidos allá,

⁹ El Programa de Desarrollo de Chiapas (PRODECH) era el nombre que tuvo posteriormente la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI). Actualmente la dependencia se encuentra en el mismo lugar y se llama Secretaría para el Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas.

fuimos al campamento a verlos. “Mateo”, le dijeron a mi papá, “ya hubo la expulsión, qué piensas tú Mateo, ustedes no fueron lastimados, se fueron tranquilos, qué les parece ustedes Mateo si vienen al plantón, porque si pedimos solución al Gobierno es posible que podamos retornar y más si somos muchos los que pedimos solución”, eso fue lo que dijeron los que estaban allí, entonces mi papá lo aceptó, “mira hijo vamos a ir todos allá en PRODECH, vamos a ir ahí para hacer fuerza, para apoyar a los hermanos, así tendremos más fuerza”, entonces mi papá y mi familia fuimos a PRODECH. Estuvimos desde el año 93, once meses estuvimos ahí hasta que retornamos [...] en ese tiempo dejé mi trabajo porque mis compañeros del plantón nos dijeron: “dejen de trabajar un rato hasta conseguir el retorno, entonces cada uno volverá a su trabajo, pero primero buscaremos el retorno” dijeron (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

El sentido de pertenencia y de vinculación con su pueblo y con la comunidad de evangélicos expulsados, fue fundamental para que la familia de Mariano Pérez aceptara sumarse al campamento y luchar por el retorno. El éxodo en común a causa de la intolerancia religiosa fortaleció al grupo de expulsados, lo que fue importante para no segregar ni dispersar a los desplazados y ver el caso de cada uno de manera aislada. La unidad les permitió luchar por un mismo fin: el regreso a sus comunidades de origen y el respeto a la libertad de culto. La familia de Mariano Pérez aceptó unirse al campamento y a la lucha porque también tenían la necesidad de retornar y abandonar a su comunidad en el momento de lucha implicaba que, en caso de lograr su cometido, ellos no podrían ser bien recibidos por el pueblo.

El campamento establecido en la DAI fue un acto político que tuvo trascendencia en la escena social del estado de Chiapas y del país. Los medios de comunicación, periodistas, cineastas y documentalistas registraron la manera de luchar y de sobrevivir de los refugiados. Inclusive, en la película *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997) se recupera este acontecimiento y se reconstruye en una de las escenas, en la que se presenta la llegada de los diferentes expulsados a una zona de refugio que recrea al establecido en la DAI.

Catalogamos el video documental *Asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH, 1994) como militante, político y social, en tanto que busca denunciar las expulsiones violentas y arbitrarias que los católicos de costumbre ejercían contra los evangélicos.

En una de las escenas se presenta a las familias refugiadas, el pastor Abdías Tovilla aparece a cuadro y describe las condiciones en las que se hallan los desplazados, la falta de víveres y de atención médica, y del nulo interés de las instancias del gobierno por solucionar el problema de las expulsiones. En la escena construida mediante un *plano secuencia* se presenta el espacio donde se encuentran los desplazados comiendo, platicando, durmiendo, cocinando y a los pequeños jugando.



Escena 11. El pastor Abdías Tovilla informa la situación de vida de los expulsados y refugiados en la DAI. *Asesinato en Ic'alumtic* (1994) del CEDECH.

La escena es acompañada por el relato del pastor Abdías Tovilla, el cual ofrece información sobre el número de comunidades desplazadas, la fecha de llegada de las primeras familias

expulsadas, las razones de su expulsión y las necesidades básicas de las que carecían en el campamento:

Aquí se encuentran las oficinas de Asuntos Indígenas donde acuden todos los grupos étnicos de Los Altos de Chiapas para arreglar sus problemas, más sin embargo, cómo ustedes pueden ver, estas familias que están acá en estos momentos son de 20 comunidades del municipio de San Juan Chamula, que vinieron desde el 7 de septiembre de 1993 a la fecha, porque fueron expulsados y despojados de sus lugares de origen por haber aceptado el bendito evangelio de nuestro Señor Jesucristo y del delito grave de haber sido encontrados leyendo la Biblia, ahora como ustedes pueden ver, las familias se encuentran cocinando sus alimentos, los víveres que ellos tienen lo han traído las iglesias de Chiapas y de México, víveres para que puedan los hermanos sobrevivir [...] en el mes de octubre y de noviembre del 93, en este lugar murieron dos niños: un niño recién nacido, y una niña de nueve meses fallecieron en este lugar por el hambre, la enfermedad y el frío. Ellos están clamando justicia, regresar a sus comunidades de origen (Relato del pastor Abdías Tovilla. *Asesinato en Ic'alumtic* (1994) del CEDECH).

Una de las particularidades que distingue el video de género documental es que tiene la facultad de estar en el momento en que se dan ciertos acontecimientos, registra el tiempo y espacio en que éstos suceden, documenta las múltiples voces partícipes, por eso, propone una construcción a partir del lugar que ocupa y en donde se posiciona para hacer la grabación.

Por medio del análisis de la *representación* y de la *narración*, identificamos que el pastor Abdías Tovilla es el personaje que ejerce el papel de portavoz de los expulsados, quien busca visibilizar la intolerancia religiosa imperante durante esos años y por la cual las familias fueron exiliadas de sus comunidades; subraya el número de comunidades que ejercieron las expulsiones y la fecha en que llegaron al DAI. Hay un claro delineamiento del *tiempo* y el *espacio* en que se localizan los exiliados.

El pastor Abdías Tovilla, al remarcar la labor de solidaridad que llevan a cabo las iglesias de Chiapas y de otras partes, pretende mostrar que la comunidad protestante es la única que ayuda a los refugiados con la provisión de víveres y, al mismo tiempo, busca

evidenciar que las instituciones del Gobierno no atienden las necesidades ni demandas de la comunidad expulsada y desplazada.

4.3.1 *¡Mejor nos vamos... porque dicen que somos evangelistas!*

La trayectoria hacia la ciudad de San Cristóbal de Las Casas

También recuperamos aquellos relatos que nos hablan del desplazamiento realizado por las familias hacia la ciudad después de ser agredidas y amenazadas con armas de fuego; rememoran su trayectoria por las veredas que conducen a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

La señora Rosa Pérez recuerda la trayectoria realizada durante su éxodo del pueblo; las veredas, la cautela guardada durante el camino, las personas que se encontró en su recorrido por los montañas rumbo a San Cristóbal de Las Casas; la tristeza de ser agredidos, y el abandono de su paraje:

[...] Después salimos, me llevé una canasta de tortillas y me fui del otro lado del cerro. Decidí irme hasta San Cristóbal ¡Ay santo Dios! Se llora de una vez [...] cuando salí de mi casa le hablé a Dios que me fui, después llevé a mis hijos, llevé dos de mis hijas y dos de mi hijos, salimos y nos fuimos bajando uno por uno; pasamos casa por casa escondiéndonos, pasamos entre las milpa, ya habían personas reunidas, habían como cuatro personas ahí en las montañas [...] nos fuimos a la casa de los Gómez “¿para dónde van?” nos dijeron cuando llegamos a la casa, “vamos a salir de nuestro paraje porque están matando a la gente” les dijimos, “¿pero por qué?” preguntó, “porque dicen que somos evangelistas” le dije, “¿ya creen en Dios entonces?” nos preguntó, “no, pero como ya empezaron a disparar mejor nos vamos” le dije, “entonces váyanse, cuídense mucho”, dijo [...] (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

El recuerdo de la conversación entre la señora Rosa Pérez y los Gómez nos permite identificar en primera instancia, que sus recuerdos se apoyan por medio del encuentro con otros, a quienes les plantea la persecución de evangélicos y de familias acusadas de serlo.

El trayecto de la señora Rosa Pérez a la ciudad no fue fácil, las adversidades en el camino se manifestaron con la lluvia, la falta de comida, de un lugar donde descansar con sus hijos, momentos de angustia que relata y recuerda con detalles:

[...] Nos fuimos hasta los patios de *Ukuntik*, de ahí giramos hasta por donde está la gasolinera, habían tres personas ahí escondidas entre los árboles, estaban ahí, estaban con sus nylon para protegerse del agua; de ahí entramos a una casa, conocíamos a otras personas ahí, fue ahí cuando empezó a llover más, “¿para dónde van?” Nos dijo, “no sabemos, ya empezó el problema ahí en nuestro paraje”, “entren para que pasen la lluvia ¿van a comer, tienen hambre con sus hijos?” Nos dijo, “está bien dénos un poco, también tenemos unas tortilla para que comamos”, le dije, “pero entren, si no los verán, ¿pero a dónde piensa ir?” Nos preguntó, “vamos para San Cristóbal” le contesté, “¿y por qué?” Nos dijo, “es que dicen que creemos en Dios pero eso no es cierto, sólo porque llegamos a trabajar en la Sierra, porque ahí tenemos terreno, que por eso según ellos dicen que fuimos allá a creer en Dios, pero no es cierto”, “Ah” respondió, “¿a quien le prestarán su casa?”, “A ver quién” le respondí. Después de comer salimos, venimos a San Cristóbal [...] (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

Como se expone en este relato, hay una solidaridad y apoyo manifiesto por parte de las personas encontradas en el camino de la señora Rosa Pérez durante su trayecto a la ciudad. Los recuerdos de la conversación establecida con las personas, la incertidumbre de no saber qué hacer ni dónde vivir al llegar la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

En algunos casos de familias expulsadas corrían con la fortuna de tener parientes que vivían en la ciudad o en otros parajes a quienes les pedían su apoyo y refugio. Sin embargo, no era el caso de todos como sucedió con la señora Rosa Pérez quién, junto con sus hijos, al llegar a la ciudad tuvieron que buscar alojamiento:

[...] Cuando llegamos fuimos en el mercado, “¿para dónde van?” nos preguntan unas personas, “¿quien sabe para donde iremos!” le contesté, “¿vayan, vayan a prestar donde quedarse ahí en el INI!””, nos dijeron. Conocíamos a un vendedor de verduras que se llama *Tumin Kuskat*, así le decíamos, ¿vayan, vayan aprestarle su casa! nos dijeron, así nos fuimos, nos dormimos mojados, no nos dio ropa, así dormimos con lo que traíamos, sólo nos dio unos costales para acostarnos y dormir; había mucho frío, sólo dio un poco de comida también; amaneció estábamos ahí sentados, después pasó una semana, se secó nuestra ropa, prestamos ropa, buscamos quien nos prestara, de ahí no sabíamos a dónde ir, de veras no sabía, uno que no tiene casa, no tiene terreno, no tiene que comer, nada, es triste, no hay casa, no hay carne [...]. Cuando llegamos pedíamos comida en las casas a ver quién nos daba, no encontramos luego; después me fui a

vender en el terraplén, ahí compraba 10 o 15 pesos de tortilla, compraba verdura, sólo, después encontrábamos tarjetas para tortilla, antes habían tarjetas para tortillas, encontraba yo y mi otra hija y con eso comíamos, así es, buscábamos dónde encontrar, porque ni tenía ollas ni platos ni anafres, comal, nada, nada, es no tener nada (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

El recuerdo de la escasez se manifiesta en el relato de la señora Rosa Pérez, situación que la llevó a actuar para darles de comer a sus hijos. Por ello, intentó poner un puesto en el mercado José Castillo Tielemans, lugar en el que una mayoría de vendedores pertenecen a un pueblo originario, desplazados a la ciudad en calidad de expulsados y otros que migraron en busca de una mejor calidad de vida.

4.3.2 El intento de recuperación de las pertenencias

La desesperación de no contar con un lugar propio donde vivir y dormir; la necesidad de comer y de vestir, llevó a las familias a intentar volver a su paraje para recuperar algunas de las pertenencias que dejaron durante su huida.

La señora Rosa Pérez Xilón recuerda la mañana que decidió regresar a su comunidad por sus cosas. El regreso no fue como lo había pensado. En el paraje se vivían momentos tensos, la presencia de evangélicos despertaba la furia de los caciques quienes mantenían un control absoluto, ordenaban detener y asesinar a los que llegaban:

[...] Me acordé y quise ir a ver a mis borregos, me fui, ahí me di cuenta cuando regresé que la gente estaba reunida; ahí encontré una mujer en mi paraje: “¿qué venistes a buscar?” Me dice, “vine a ver mis borregos”, le digo, “no, mejor regrésate, no vayas a venir, si no aquí vas a morir, mejor regrésate, ve, porque aquí no va a parar el problema, mejor vete, regresa”, “es verdad” le dije. Ya era tarde cuando regresamos, ya había empezado a llover, me cubrí con una nylon grande; me subí en las montañas, ahí llegué a prestar casa pero no me dejaron pasar, “ya no queremos meterte, ya eres evangelista” me dijeron, “está bien” le dije, estaba a punto de llorar mi corazón; me cubrí bajo un árbol, y de ahí seguí, hasta que encontré una casa, “¿qué haces me preguntan?”, “es que ya empezó el problema”, “entra, aquí, duerme, que no te pese el corazón” me dijo el señor dueño de la casa, “no te preocupes puedes dormir aquí, durmamos aquí”; me dio de cenar. Fue hasta las cinco de la mañana que salí de ahí

para venirme a San Cristóbal, llegue aquí y estaban ya todos mis hijos y mi esposo que no había salido del paraje [...] (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

En los tiempos de persecución, expulsión y asesinato de evangélicos, varias familias, por temor a ser acusadas, negaban el apoyo a las personas exiliadas, acción que complicaba aún más el trayecto de los evangélicos desterrados, pero también habían otras que sentían el dolor y la angustia de las personas que huían de sus agresores y las apoyaban dándoles alimentación y alojamiento. La señora Rosa Pérez al relatar su pasado, experimentaba varias emociones mientras recordaba: sus manos nerviosas, sus ojos con lágrimas. Los recuerdos despiertan los afectos, muchas veces los mismos que se experimentaron en el momento en que sucedieron las cosas, o al menos eso nos permiten percibir.

4.3.3 El asesinato de personas acusadas de evangélicos

En la década de los noventa varias personas fueron asesinadas acusadas de evangélicas y de propagadores de la palabra de Dios. Uno de los casos más recordados es el señor Agustín Pérez, esposo de la señora Rosa Pérez Xilón, quien había sido retenido unos días en la comunidad de Arvenza I mientras la señora Rosa Pérez huía hacia San Cristóbal de Las Casas. Después de unos días, la pareja se reunió pero más adelante sería asesinado:

[...] Mi esposo no había salido, se había quedado con un hijo, pero después salieron [...] estaba ahí mi esposo que no había salido del paraje pero después acabó todo, ya que Manuel Collazo: “regresa, regresa, ve y termina tu cargo, no te van a matar” le dijo, pero las personas si matan, ahí acabó todo, tenía tres meses que habíamos salido, él regreso a hacer su cargo pero lo mataron [...] (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

La decisión que asumió el señor Agustín Pérez de volver a su paraje fue por incidencia de uno de los líderes evangélicos llamado Manuel Collazo. La idea era regresar y culminar el cargo religioso que tenía con la comunidad católica tradicional. Sin embargo, al ser acusado de evangélico fue secuestrado y asesinado por los caciques.

El asesinato del señor Agustín Pérez fue un acontecimiento que movilizó a los evangélicos que vivían en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Las organizaciones y

líderes religiosos organizaron múltiples marchas sociales para exigir justicia y castigo a los culpables de matar al esposo de la señora Rosa Pérez.

Las instituciones del gobierno hicieron caso a las exigencias de la comunidad evangélica y tomaron las medidas para buscar el cuerpo del señor Agustín Pérez. Después de tres meses de haber sido secuestrado y desaparecido encontraron a los culpables de su homicidio quienes informaron el lugar exacto en que habían abandonado el cuerpo, mismo que localizaron en estado de descomposición. La señora Rosa Pérez recuerda todavía con dolor la muerte de su esposo y la manera en que le fue entregado el cuerpo:

[...] Murió, alcanzaron a reunir pero solo ya sus huesos, 30 huesos encontraron, solo su ropa, zapatos, su sombrero, ya sólo eso regreso, fue así, lo enterraron las personas de aquí, juntos juntamos dinero, se reunieron hicieron ayuno, ya sólo fue eso, así fue antes, que fue muy triste, pero ahora gracias a Dios ya estamos bien, ahora ya creemos en Dios, gracias a Dios, así es [...] (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

En principio, la pérdida de su esposo fue la razón que la llevó a escuchar la palabra de Dios porque, mediante el evangelio, pudo encontrar refugio y alivio a todas las adversidades que tuvo que vivir desde que fue acusada de evangélica. Además, la decisión de cambiarse de religión fue un acto político que interpelaba a la comunidad católica tradicional por ser los causantes de la muerte del esposo de la señora Rosa Pérez.

La indignación, el enojo y la injusticia por la muerte del señor Agustín Pérez se expresó en las múltiples protestas sociales: huelgas de hambre, oraciones colectivas y el entierro de su cuerpo, en San Cristóbal de Las Casas, acompañado de su familia y la comunidad evangélica. La señora Rosa Pérez Xilón recuerda que, con apoyo de los líderes religiosos, se hicieron múltiples marchas para exigir justicia por la muerte de su esposo:

[...] Cuando mataron a mi esposo hicieron marcha con Tumin Ángel, hicieron marcha ahí por el parque, ahí dieron vuelta hasta llegar al panteón, con mucha gentes, ahí salió su caja en la marcha, ahí salió, hicieron marcha antes [...] lo enterraron aquí en el panteón, aquí en San Cristóbal, fue muy difícil antes (Relato de la señora Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

El recuerdo de la muerte del señor Agustín Pérez se materializó en distintos escritos presentados en los diarios estatales¹⁰ y nacionales, en los espacios públicos donde se exigía justicia y también por medio del cine de ficción y el video documental, medios en los que la memoria de su homicidio se hace presente.

En la película *Manuel San Juan. El Hijo predilecto de Chamula* (Alonso, 2010), se reconstruye, a partir de los relatos y testimonios, la forma en que el señor Agustín Pérez fue secuestrado y asesinado. En una escena se presenta una alternativa del modo en que sucedió la aprehensión del señor.



Escena 12. Secuestro y muerte del señor Agustín Pérez. *Manuel San Juan. El Hijo predilecto de Chamula* (2010) de Esdras Alonso.

En la escena se presenta al señor Agustín Pérez caminando en un lugar solitario, portando su *chuj*, sus huaraches y sombrero, la ropa de los chamulas. Una camioneta roja se acerca lentamente a él, tres sujetos se bajan y lo suben a la fuerza, mientras le dicen que será asesinado por “ser evangélico”.

¹⁰ Véase en el apartado de anexos las fotografías 5 y 6 donde incluimos algunas portadas de diario donde se aborda la muerte del señor Agustín Pérez López Segundo.

Consecutivamente, se presenta otra secuencia de la misma escena, aunque en un *tiempo y espacio* distinto al secuestro del señor Agustín Pérez, en donde se presenta a la señora Rosa Pérez en el lugar donde hallaron los restos de su esposo. La señora se acerca a un montón de ropa que se encuentra tirada en un baldío, se agacha, grita y llora por la muerte de su esposo. Si bien la película recupera la muerte del señor Agustín Pérez como un acontecimiento que marcó el conflicto religioso, lo cierto es que la señora Rosa Pérez nunca fue al lugar donde encontraron el cuerpo de su esposo, sino le contaron el estado en que hallaron los restos de su pareja:

[...] Sufrimos mucho, sufrí, hasta lloraba, duramos mucho tiempo aquí en Asuntos Indígenas, ahí estábamos reunidos, ahí esperábamos, en tres meses no se resolvía el caso de mi esposo [...] lo encontraron en Aldama, lo habían ido a tirar entre los árboles, que ya lo habían comido los zopilotes los perros, decían, yo no lo vi, es lo que decían [...] pero ya pasó eso, ya pasó (Relato de la señora Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

El asesinato del señor Agustín Pérez fue uno de los tantos que se cometieron durante el segundo periodo del conflicto religioso, etapa en la que se dio el mayor número de homicidios de pastores, evangélicos y personas acusadas de evangélicas. No existe una estadística ni mucho menos un registro de cada uno de los homicidios.

4.4 Memoria de lucha por la libertad religiosa y de los enfrentamientos

El segundo periodo del conflicto religioso se caracteriza por la emergencia de diferentes actores sociales que fundaron organizaciones en defensa de las familias expulsadas, que incidieron con la politización de los evangélicos, quienes se integraron a los diversos movimientos sociales.

Las organizaciones religiosas y los evangélicos emprendieron múltiples acciones colectivas y políticas en la búsqueda de justicia contra las autoridades de los diferentes municipios de Los Altos de Chiapas que promovían el exilio de las familias protestantes, realizaron oraciones colectivas, huelgas de hambre, la toma de espacios públicos, mítines en la plaza central de San Cristóbal de Las Casas, marchas fúnebres, entre otras. Por medio de estas acciones exigían y pedían el retorno de los evangélicos a sus hogares, el

encarcelamiento de los agresores y asesinos, la libertad al culto religioso en las comunidades y el respeto a la diversidad religiosa.

El señor Manuel López Paciencia, expulsado en 1978 del paraje de Botanmeste', San Juan Chamula, durante el primer periodo del conflicto, decidió alternar su trabajo de albañil para apoyar a los hermanos expulsados mediante su integración a una organización religiosa:

[...] Cuando llegué hice política, arreglamos los problemas, hice 10 años de política junto con el Domingo López Ángel, con el Xun Negro pero a él lo llevaron a la cárcel; vimos morir a la gente, vimos los problemas 10 años. Varios fueron los que mataron, mataron al pastor, quemaron casas, quemaron a la gente, muchas cosas violentas hicieron. Allá en el paraje de Ic'alumtic mataron, tengo fotos de gente armada que se enfrentó. También mataron al Miguel "Cashlán", lo agarraron en la carretera [...] (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

Varios actores, como el señor Manuel López Paciencia, se asociaron con otros movimientos evangélicos para defender los derechos humanos de los exiliados, desaparecidos y asesinados, para sumar fuerza y tener mayor presencia en la lucha social. Hubo una politización de varias personas que tuvieron una vida activista y militante.

En 1994, después de 10 meses de haberse montado el campamentos en la DAI, los evangélicos y las organizaciones religiosas decidieron enfrentar a las autoridades de San Juan Chamula mediante acciones violentas, como fue el secuestro de Domingo López Ruiz¹¹, presidente municipal de Chamula. El secuestro se dio el día cuatro de julio del 94, los relatos de algunos expulsados indican que tuvieron amarrado al presidente en un lugar que no quisieron revelar, ahí le mostraron "un montón de armas buenas" que tenían para defenderse (Aramoni y Morquecho, 1997: 569).

¹¹ Domingo López Ruiz fue presidente de San Juan Chamula entre 1993 y 1995, fue uno de los más agresivos e impulsores del exilio de evangélicos. En 1994 llegó a tener más de 54 denuncias que quedaron impunes. En un expediente se demanda la manera en como actuaba: "se le pide al indígena elegido una cuota por ser de otra religión, se si rehúsa, se le obliga a firmar un documento donde se compromete a abandonar su domicilio o se le encarcelará para intimidarlo. Una vez encarcelados –según los quejosos– el presidente municipal los amenaza de muerte y les da un plazo para que abandonen sus propiedades; además, a veces, cuando están detenidos les destruyen sus bienes" (Estrada, 1995: 61).

Mediante el secuestro del presidente de Chamula se buscaba presionar al Gobierno y a las autoridades para establecer una mesa de negociación entre las partes y llegar a un acuerdo en común con el cual evitar los destierros. El relato del señor Manuel López Paciencia nos permite conocer cómo se dieron las cosas:

[...] Un día los hermanos evangélicos estaban encabronados; aquí nadie entra ni la policía, ya saben que en La Hormiga se arreglan las cosas, hasta el presidente lo agarramos el Domingo López Ruiz de San Juan Chamula, lo llevaron tres días al paraje del Pozo, lo agarraron, luego vinieron su gente a rescatarlo, también atraparon a unos hermanos para intercambiar, pero como no quisimos provocar enfrentamiento, les entregamos al presidente y su gente a los hermanos (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

La captura del presidente de Chamula es una de las acciones ejercidas por los evangélicos que más recuerdan las familias. El acontecimiento fue de tal trascendencia que diversos medios de comunicación le dieron cobertura y seguimiento al caso. Inclusive, las dos películas que recuperamos también reconstruyen el recuerdo del secuestro de Domingo López Ruiz.

En la película *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997), se construye una escena en la que se presenta una de las múltiples versiones de cómo fue secuestrado el presidente de Chamula por los evangélicos.



Escena 13. Secuestro del presidente de Chamula por evangélicos. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro.

En la escena, el presidente Domingo López Ruiz se encuentra con el cacique Manuel en unos terrenos que busca robarle a un evangélico. De pronto, varios hombres salen de los

maizales, uno de ellos golpea en la cabeza al cacique, mientras que los demás rodean al presidente y lo aprehenden. Posteriormente, es subido a una camioneta y llevado a un lugar que no se presenta ni se menciona en el filme.

Es importante mencionar que en la escena que se presenta en el filme se insertan portadas de diarios donde se destaca la detención del presidente municipal, se recuperan estos relatos del acontecimiento para reforzar el caso reconstruido en el audiovisual.

Por medio del relato del señor Manuel López Paciencia se plantea que el presidente municipal fue secuestrado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mientras que los testimonios recuperados en otros estudios dicen que fue capturado en la cabecera municipal de San Juan Chamula. Si bien no hay una versión o memoria hegemónica, por medio de la película se busca reconstruir una de las versiones de su secuestro.

Por otra parte, se tiene el registro que dos días después del secuestro de Domingo López Ruiz, las autoridades de Chamula organizaron una caravana para rescatar a su presidente, dicha acción culminó con un enfrentamiento en las instalaciones de la DAI, “la caravana subió por el acceso sur de la Coordinación de Asuntos Indígenas: una metralleta salió debajo de un *chuj* y una ráfaga detuvo la caravana. Resultaron heridos seis indígenas, dos de los cuales fallecieron: Mateo López Hernández, de 32 años, y Sebastián Gómez, de 19” (Aramoni y Morquecho, 1997: 569).

Al tercer día, las familias y organizaciones evangélicas intercambiaron al presidente por los evangélicos que también las autoridades de Chamula habían secuestrado. Dicho intercambio se dio en la DAI. En la película *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997), también se reconstruye en una escena el intercambio del presidente municipal por los evangélicos detenidos. En una secuencia, un reportero llega a cubrir la noticia a la DAI, en donde están reunidas las familias y los líderes evangélicos.



Escena 14. Reportero en el campamento de los expulsados. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro.

El reportero contextualiza los momentos de tensión que se viven entre caciques y evangélicos al tener secuestradas a personas de ambas partes. El reportero le cede la palabra a uno de los expulsados y dice: “nosotros lo que queremos es regresar a nuestro paraje de origen señor, ya tenemos once meses aquí y no se resuelve nada, nosotros no queremos que el cacique nos obligue a tomar trago” (Testimonio de un evangélico. *Chamula. Tierra de sangre* (1997), de Paco del Toro).

Consideramos importante destacar aquellos elementos que se presentan por medio del montaje y de los diálogos que componen la escena del filme. En primera instancia, el papel de los medios durante este determinado momento del conflicto; en segunda, la denuncia que el evangélico comparte a los medios en el que remarca el tiempo que llevan en calidad de desplazados y refugiados, y una de las razones por las cuales fueron expulsados: la negación al consumo y a la compra de alcohol.

Otro de los elementos que destaca es la labor y protagonismo que el pastor Abdías Tovilla tuvo durante los momentos álgidos del conflicto. En la escena en la que el periodista llega a cubrir la noticia, el pastor comparte que el problema no es un simple conflicto religioso, sino que se encuentran, explícitamente, otras implicaciones políticas y económicas, y que existen diversos actores coludidos que al ver afectados sus intereses, el poder y el control en las comunidades deciden desterrar a los evangélicos:

Esto es más que un conflicto religioso, involucra muchos otros intereses que van desde el consumo de alcohol, transporte, fabricación de velas, consumo de cierta marca de refrescos, y en esos negocios están involucradas las autoridades de aquí, de San

Cristóbal, y de otras instancias del Gobierno (Testimonio del pastor Abdías Tovilla. *Chamula. Tierra de sangre* (1997), de Paco del Toro).

Apuntamos también que, en la misma escena, el reportero decide cortar tajantemente el testimonio del pastor Abdías Tovilla y le pide al camarógrafo que corte grabación. El reportero y el camarógrafo se dicen entre ellos: “lo bueno es que el programa no fue en vivo, hay que darle una editada a todo esto antes de que salga al aire”. Esto deja ver *el ethos* que se construye de algunos medios de comunicación como agentes que censuran, omiten y alteran la información que es difundida en otros contextos.

En la escena consecutiva a la entrevista, de los evangélicos y del pastor Abdías Tovilla, se reconstruye el intercambio de los expulsados por el presidente municipal de San Juan Chamula; se presentan a las familias evangélicas, los pastores, los caciques, las autoridades del gobierno que figuran como los mediadores.



Escena 15. Intercambio de secuestrados. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro.

La escena es construida sin diálogos, únicamente se presenta la liberación de los presos de ambas partes; adicionalmente se insertan varias portadas de diarios estatales y nacionales para reforzar el acontecimiento.

Uno de los acuerdos que se tomaron después de liberar a los secuestrados fue el establecimiento de una mesa de negociación entre los evangélicos y las autoridades municipales de San Juan Chamula. Únicamente se concretaron dos reuniones entre el 8 y 30 de julio, en las que las autoridades de Chamula se dedicaron a platicar la historia de su pueblo a las autoridades federales y, cuando iban a firmar los primeros acuerdos, los chamulas se negaron (Aramoni y Morquecho 1997). Jaime López Moreno, el gobernador

sustituto durante el 94, quiso acordar una nueva fecha de reunión pero los caciques le respondieron: “‘las fechas las fijamos nosotros’. La mesa de diálogo se rompió. No hubo otra fecha y el gobierno del Estado no insistió” (Aramoni y Morquecho, 1997: 569).

El uso de la violencia ejercida por medio del secuestro del presidente de San Juan Chamula por parte de los evangélicos, fue un evento que provocó la molestia de los católicos tradicionales, quienes más adelante reaccionaron ante el retorno de los exiliados a sus parajes.

4.5 Memoria del retorno

El apoyo recibido de diferentes actores sociales se mantuvo hasta el día que las familias situadas en el campamento decidieron retornar a sus comunidades de origen, después de haber esperado once meses sin recibir respuestas favorables de las instancias del Gobierno ni de las autoridades de San Juan Chamula.

Los retornos se dieron el 16 de agosto de 1994 al municipio de San Juan Chamula, siendo los refugiados de la DAI el primer grupo de evangélicos en retornar después de 28 años de haberse dado las primeras expulsiones en el municipio de San Juan Chamula (Alonso, 1997). El pastor Mariano Pérez recuerda la fecha precisa del retorno de las familias a sus hogares y la manera en que, por medio de caravanas, acompañaron a los expulsados uno por uno a su paraje; de esta manera se protegían de posibles ataques durante el trayecto.

Después de once meses decidimos retornar, nosotros retornamos a Cuchulumtic el 16 de agosto de 1994 [...] salimos a las 11 de la mañana vigilados por seguridad pública, ellos iban adelante y luego íbamos nosotros, así uno por uno fuimos dejando a las familias a su paraje, el retorno fue de tres días. El primer día, no me acuerdo qué comunidades fueron los primeros en regresar pero siempre vigilados por seguridad pública, al segundo día también regresaron otra comunidad, y al tercer día otras comunidades, y así fue como fuimos regresando a nuestras comunidades [...] (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

El pastor recuerda con precisión el tiempo exacto del retorno, la hora y la fecha de tal acontecimiento. Las policías figuran como uno de los actores que vigilaron y cuidaron el

regreso de las familias. La reacción de los miembros de cada comunidad, apunta el pastor Mariano Pérez, fue en un principio sigilosa, silenciosa y evitaban establecer diálogo con los retornados, posteriormente las amenazas de una presunta expulsión volvía a escucharse en los parajes. El miedo de ser nuevamente exiliados se hacía latente cada día, pero el no contar con una casa fuera de la comunidad los hacía persistir:

[...] Sí teníamos miedo cuando regresamos pero no hay dónde escapar ni dónde vivir si ahí tenemos nuestra casa. Cuando regresamos la gente estaba callada, no decía nada, bueno los primeros días no decían nada, pero ya después dijeron, los vamos a expulsar de nuevo, pero ya fue pura palabra, no lo hicieron, después de un tiempo todo estuvo tranquilo (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

El retorno realizado por las familias, como una forma de ejercer su derecho a la tierra y al territorio, también tenía implicaciones religiosas. Como relata el pastor Mariano Pérez, era indispensable regresar a las comunidades para propagar y transmitir la palabra de Dios en las comunidades, puesto que permanecer en la ciudad o en otros parajes, menguaría la presencia de las religiones en los pueblos donde fueron expulsados:

La solución que decidimos era regresar a nuestra comunidad, porque a nosotros nos dijo Domingo López Ángel, él llegaba a visitarnos allá en PRODECH, él siempre habla y lee la Biblia; hay una historia en la Biblia de un hombre que fue sanado por el señor, entonces el hombre le dijo al señor “voy a seguirte señor”, “no, yo quiero que te regreses a tu casa y cuentes a tu familia lo que el señor ha hecho en tu vida”. le respondió el señor al hombre. Entonces dice Domingo López Ángel: “hermanos, no tienen que quedarse aquí, tienen que regresar para predicar, para publicar la palabra en San Juan Chamula, yo no quiero que se queden aquí” (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

En el relato identificamos que el regreso era impulsado por iniciativa, sí de las familias pero también de los predicadores y líderes evangélicos, quienes estaban interesados en la difusión y el fortalecimiento del protestantismo en los parajes. Uno de estos líderes cita a Domingo López Ángel, quien por medio de la lectura y las enseñanzas de la Biblia buscaba convencer a la comunidad de evangélicos expulsados a luchar por el retorno y por el crecimiento del evangelio. El pastor Mariano Pérez recuerda las palabras que Domingo López pronunciaba en el campamento:

[...] “voy a luchar por ustedes también, ustedes no se deben quedar aunque el Gobierno te vaya a comprar tu terreno, aunque te compren tu casa aquí en San Cristóbal, la palabra de Dios no va a entrar a nuestro pueblo si ustedes se quedan aquí, ¿Quién va a predicar allá en Chamula? porque si todos los años van a estar saliendo por creer la palabra, porque como le dijo Jesús al hombre, tú tienes que regresar a tu casa, ustedes también tienen que regresar a su casa, no quiero que vengan aquí [...] deben de retornar a sus parajes para predicar la palabra” (Relato del pastor Mariano Pérez, 41 años, predicador).

El pastor recuerda fragmentos del discurso expuesto por el evangélico Domingo López Ángel quien ejerce un juego de palabras con el que pide el retorno de las familias evangélicas en tono de exigencia y obligación. Hay un discurso político y religioso apropiado e interiorizado por el líder en el cual se visibiliza el interés por fortalecer el protestantismo en cada una de las comunidades.

El regreso de las familias a sus parajes fue un acontecimiento registrado audiovisualmente por diferentes agentes como periodistas, defensores de los derechos humanos, académicos y líderes religiosos quienes fueron testigos de las acciones ejercidas por la comunidad expulsada.

En la película *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997) se intenta reconstruir el regreso de los evangélicos, presentado en una escena en la que se ven a varias familias refugiadas en la DAI quienes desmantelan el campamento, guardan sus cosas, las colocan en la camioneta y se suben.

Adicionalmente a la escena, se insertan las portadas de los diarios chiapanecos: *La voz del Sureste* y *Cuarto poder*, en la que destacan el tenso retorno de las familias expulsadas y del posible enfrentamiento que podría generarse, puesto que las autoridades de San Juan Chamula no habían autorizado ni aceptado el regreso de ningún evangélico.



Escena 16. Retorno de los evangélicos expulsados. *Chamula. Tierra de Sangre* (1997) de Paco del Toro.

En un plano secuencia se da un salto espacio-temporal en donde los expulsados llegan a la comunidad y bajan de la camioneta. El retorno se reconstruye sin mencionar si se trata de alguna comunidad en específico ni la fecha en que se da el evento, más bien se presenta el caso como un acto general y vivido por las familias que regresaron a sus comunidades.

Las advertencias realizadas por las autoridades de Chamula pronto se llevarían a cabo al comenzar nuevamente con una serie de agresiones físicas a los retornados; enfrentamientos que provocaron la muerte y desaparición de varios evangélicos y la destrucción de casas e iglesias en diferentes parajes del municipio.

4.5.1 Los enfrentamientos derivados del retorno

Después de un mes del retorno de las familias expulsadas a sus comunidades de origen se dieron nuevamente múltiples enfrentamientos en diferentes parajes de San Juan Chamula, organizados por las autoridades y los caciques del pueblo quienes habían advertido que el regreso provocaría más problemas.

El 29 de septiembre de 1994 se dio el primer ataque a las familias retornadas, en el que asesinaron a varias personas y destruyeron varias iglesias evangélicas que se comenzaban a construir en los parajes. El pastor Mariano Pérez recuerda que uno de los enfrentamientos más violentos se dio en el paraje de Arvenza I, lugar donde una familia fue agredida por los caciques de varios pueblos con armas de fuego:

En otras comunidades como en Arvenza hubo balacera para expulsar de nuevo a las familias; vinieron otros caciques de otros pueblos, estuvieron reunidos afuera de la casa de un hermano que se encerraron adentro de su casa y se arrodillaron [...] los caciques pusieron gasolina en la casa de los hermanos que estaban adentro, pero dicen los hermanos evangélicos que no encendía la gasolina, pero como había humo dentro de la casa decidieron salir porque ya no aguantaban; entonces ellos hicieron una oración: “señor si es tu voluntad, que nos moramos entonces será tu voluntad”. Entonces los hermanos salieron de la casa y como los caciques estaban sentados afuera de la puerta, y como los hermanos salieron rápido, los caciques al tirar las balas se balacearon entre ellos, como estaban en ambos lados de la puerta, los hermanos de Arvenza no se lastimaron (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Parte de la memoria de los enfrentamientos está ligada a experiencias milagrosas en las que la fe de los agraviados, puesta en escena por medio de las oraciones, los salvó de la muerte. Encontramos el carácter polifónico de los recuerdos de otros que se repiten en los testimonios que uno comparte con los demás. En los relatos recuperados, aparecen las voces de aquellos con quienes se han construido vínculos y compartido las mismas experiencias y vivencias. La voz de otros se hace presente en los testimonios.

El carácter polifónico de los recuerdos va en un sentido distinto a los planteamientos de Ricoeur (2013), consideramos que no hay una infidelidad de los recuerdos que se comparten de otros al omitirse los diálogos, espacios y tiempos en que se dieron ciertos acontecimientos. Consideramos que no existe una especie de “teléfono descompuesto” de los recuerdos, es decir, distorsiones ni ficciones e imaginarios, más bien modos distintos de relatar y recordar el pasado que ofrecen los elementos necesarios para reconstruir el pasado.

También, encontramos los recuerdos que refieren al enfrentamiento librado entre los caciques y los evangélicos en el paraje de Ic'alumtic en el mismo mes de septiembre del 94.

Ic'alumtic, rememora don Manuel López Paciencia, es un lugar donde hubo tristeza, dolor por haber visto a los heridos y muertos que dejó el encuentro:

[...] El último enfrentamiento fue en Ic'alumtic, echaron balacera ¡Ay Dios mío! Chichinada quedó la pared; llegaron cien soldados, los karates, muchas personas de Zinacantán con sus gabardinas largas para que no vean las armas; los hermanos también saben tirar, acababan de terminar su ayuno de tres días, ya lo supo que van a llegar a matar, triste da, los hermanos saben tirar como los zapatistas, no sólo para tronar [...] habían unos jóvenes que acababan de casar, un mes, quedaron muertos los jóvenes, mataron a un señor y a dos mujeres, uno le entró una bala en las costillas [...] fui a ayudar a los hermanos en Ic'alumtic, pobre los hermanos, estaban bañados de sangre, les compramos sus refresco, su camarón, su queso, les juntamos su comida, su *waxito* [...] (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

La solidaridad y asistencia de las familias evangélicas y organizaciones religiosas se hizo notar durante los distintos momentos de enfrentamiento, ya que brindaron cobijo, alimentación y refugio a los heridos. Además realizaron varias demandas en contra de los actores que organizaron el ataque en Ic'alumtic y en otros parajes.

Se identifica por medio del relato de don Manuel López Paciencia las imágenes-recuerdo de la sangre, de las paredes con las marcas de bala, los actores intelectuales del enfrentamiento: los soldados, los *karates*¹² y, por supuesto, los evangélicos quienes se defendieron con el uso de armas. Esto último también vive en el recuerdo de los evangélicos, quienes al ser constantemente atacados por las autoridades y caciques de Chamula decidieron apropiarse de las armas de fuego para defenderse de sus agresores (Morquecho y Aramoni, 1997).

El ataque perpetrado fue un acontecimiento que por medio del cine se intentó reconstruir, como en la película *Chamula. Tierra de sangre* (del Toro, 1997). En una de las escenas finales se presenta el caso de una de las familias asesinadas del paraje de Ic'alumtic.

¹² Así eran llamados los evangélicos e hijos de los mismos que habían tomado clase de artes marciales para defenderse de los caciques. Este grupo tuvo presencia en diferentes enfrentamientos librados entre 1993 y 1995.



Escena 17. Ataque en Icalumtic. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro

En el primer plano de la escena del ataque se incorpora un titular: “Icalumtic, Chiapas, Septiembre 29 de 1994”, con lo cual se busca hacer énfasis en el *espacio* y *tiempo* en que se dio el ataque; se reconstruye el caso verídico de la familia de don Miguel Méndez, él y su esposa Verónica Díaz fueron asesinados, y sus hijas sufrieron de abuso sexual durante el enfrentamiento.

En la escena aparecen la señora Verónica y su hija en el interior de su casa, ambas preparan las tortillas; posteriormente, el señor Miguel y su hijo, quienes vienen de trabajar de la milpa, entran y se sientan alrededor del fogón. Reunidos en la casa, a punto de comer, Ramiro aparece repentinamente, golpea la puerta de la casa y con el arma de fuego en la mano apunta y dispara al señor Miguel quien cae de un solo tiro.



Escena 18. Ataque en Ic'alumtic. *Chamula. Tierra de sangre* (1997) de Paco del Toro

Mientras tanto, en la secuencia consecutiva, se reconstruye en el exterior de la casa del señor Miguel Pérez, el momento en que varias personas golpean a las familias evangélicas retornadas; se presenta el escenario violento generado durante la masacre en Ic'alumtic: los golpeadores, los hombres y mujeres golpeados, los heridos y asesinados, la destrucción de las casas y los sobrevivientes.

La masacre cometida en Ic'alumtic fue de tal trascendencia que las organizaciones religiosas y las familias evangélicas decidieron realizar una marcha fúnebre como un acto político y de protesta social. Los cuerpos de los asesinados fueron trasladados a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Los ataúdes fueron cargados y llevados hacia el panteón municipal de la ciudad. Cientos de personas con pancartas y manteles en las manos con consigna de lucha se congregaron en la marcha fúnebre para demostrar su apoyo a los asesinados y al movimiento de los evangélicos.

En el video documental *Asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH,1994) que lleva por nombre el crimen cometido en dicho paraje, se registra y presenta la movilización realizada por los evangélicos. En una de las escenas finales se comparte la participación del pastor Abdías Tovilla quien figura como el coordinador de la marcha fúnebre, junto con los pastores Esdras Alonso, Manuel Collazo y la periodista Conchita Avendaño.



Escena 19. Marcha fúnebre en San Cristóbal. *Asesinato en Ic'alumtic* (1994) del CEDECH

El video documental tiene la característica de estar compuesto por múltiples microescenas lo cual hace difícil su segmentación, por ello, únicamente anexamos dos escenas. La primera, corresponde a la gente trasladándose hacia el panteón municipal, en donde cargan algunas mantas y carteles que llevan escritos: “Aplicación de la ley a los asesinados caciques de Chamula” y “Alta al salvajismo en Chamula, eso no es cultura”. Por medio de los mensajes y consignas que gritan se pide castigo a los culpables y el alto a la persecución e intolerancia religiosa. Es interesante ver cómo en la grabación aparece la hora en que se desarrolla la marcha, el tiempo y su memoria.

En la segunda escena, se presentan a las personas reunidas en el panteón municipal para darle sepultura a los asesinados. Varios hombres cavan tres fosas, mientras que el resto de los acompañantes lloran alrededor de éstas. El pastor Abdías Tovilla toma la palabra y dice: “su sangre va a regar la semilla del evangelio”. Se escucha un amén colectivo por las palabras iniciales del pastor. Después, se corta súbitamente la grabación y se da por concluida la narración del video documental.

Es importante destacar varios elementos que emergen del *análisis de la representación* de la marcha fúnebre en el video. En primer lugar, que los cuerpos de los evangélicos asesinados, por un acto de intolerancia, son tomados como una forma de protesta al visibilizarlos mediante la marcha social organizada por la comunidad evangélica y las organizaciones religiosas, quienes lloran, sufren y gritan su muerte. Los asesinatos impulsan la reunión de varios actores y organizaciones que actúan mediante protestas colectivas y políticas.

Hay una performatividad manifiesta por diversos actores politizados expresándose en el espacio público que también se encuentra en disputa, al resignificarlo no sólo como vía de tránsito, sino como un lugar en el que mediante el ejercicio de la palabra interpelan y exigen justicia.

En segundo lugar, identificamos cómo, en las palabras del pastor Abdías Tovilla, hay una intención de considerar la muerte como un acto político y, al mismo tiempo, religioso en tanto que éste afirma que “ellos serán la semilla del evangelio”, es decir, las muertes son parte del proceso de evangelización y del proceso de proliferación de las religiones en los pueblos originarios. Las muertes, desde el discurso del pastor, se hacen necesarias para la consolidación del protestantismo.

Por otro lado, uno de los elementos que destacamos son las fosas y el panteón donde los muertos fueron sepultados. Pensar hasta qué punto el lugar del entierro se convierte en un *lugar de memoria*. ¿Serán recordados los muertos? ¿Tendrán visitantes? ¿Alguien llegará a rezarles? Pensamos que dicho lugar se vuelve parte de un pasado sin recuerdo en tanto los muertos ya no son visitados ni recordados, puesto que el acto político tuvo su emergencia en ese momento de efervescencia que fue la primera y la última vez que se conmemoró a los asesinados en dicho lugar. Los cristianos evangélicos no visitan a sus difuntos porque no es parte de su dogma religioso; no les llevan flores. Sus cruces envejecen. En este sentido ¿quién habrá de visitar y recordar a esos muertos y sus tumbas?

En la actualidad no hay una cifra exacta de las muertes, mucho menos de las desapariciones de evangélicos, son casos que quedaron impunes, a punto del olvido, porque más allá de haber relatado los casos por medio de los audiovisuales como en el cine, o haber aparecido en la primera plana de los diarios, los nombres de aquellos muertos y

desaparecidos, en el presente pocos se nombran, y en tanto no son pronunciados ni recordados más allá de sus familiares, se vuelven parte de un pasado eclipsado, diluido, sin memoria.

De lo construido por medio del video documental, consideramos que uno de los hechos que se olvida o que se omite es el enfrentamiento armado librado entre evangélicos y las autoridades. El uso de armas de fuego, como apuntamos anteriormente, es una parte del recuerdo que no se dice, se mantiene oculto o en silencio. No obstante, en otros estudios se ha intentado señalar la procedencia de las armas y de la manera en cómo los expulsados operaban para atacar a sus agresores.

4.5.2 El asentamiento permanente en la ciudad

También hubo casos de familias expulsadas que, a pesar de las adversidades a las que se enfrentaron al llegar a la ciudad, no optaron por el retorno y buscaron los medios para conseguir un lugar donde vivir, como fue el caso de la señora Rosa Pérez Xilón, al considerar problemático el regreso a su comunidad decidió quedarse. Ella y sus hijos recibieron ayuda por parte de la comunidad evangélica expulsada durante el primer periodo, al ver su condición le ofrecieron un terreno para vivir:

[...] Primero, nos quedamos en casa de Juan Nachón como diez meses, después fue que buscamos nuestra casa, le pregunté a un hermano que se llama Xalik Méndez, qué podría hacer, “no tengo casa”, le dije, “le pidamos a Dios, le roguemos a Dios” me dijo; fue ahí que encontré el terreno donde construí mi casa. Encontré a una mujer y le pregunté que si ella sabía dónde podía encontrar al representante de un terreno le dije, ella me dijo que sí, ella me mostró a los dos representantes de la colonia Emiliano Zapata, ahí les dije: “no tengo casa, no tengo dónde quedarme”, “está bien, puedes entrar, aquí hay terrenos, sólo tienes que pagar la entrada, sólo te voy a dar dos mil quinientos la entrada, sólo te pediré eso, ya que eres una mujer viuda y tampoco tienes suficiente dinero, así como también te corrieron de tu pueblo, sólo te pediré que pagues eso, construye tu casa ahora” me dijo; ya me sentía feliz, pero como el terreno era muy plano se llenó de agua cuando llovió, a la altura de las caderas llegaba el agua cuando llovía, salimos de ahí; había otro hermano ahí y me dijo: “tú que eres mujer vete en la montaña, yo me quedo con el terreno plano, como eres mujer no vas a poder llenarlo,

vete, cambiemos el terreno”, me dijo, “esta bien” le dije, le di una caja de refresco quien me cambió el terreno [...] ya vivo en la colonia Emiliano Zapata, gracias a Dios tiene terreno, tiene un poquito su casa, hace como cuatro años que construí mi casa (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

Aquellas familias que decidieron quedarse en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en su mayoría lo hicieron en alguna colonia del periférico norte, espacio donde habita la mayor cantidad de expulsados y migrantes de otros municipios. Generalmente, por cada colonia se pueden encontrar de una a cuatro iglesias donde se congregan los evangélicos de distintas denominaciones.

La memoria de haber sido parte de un mismo éxodo, aunque en distintos periodos, ha permitido crear vínculos afectivos entre evangélicos expulsados y no expulsados que se reúnen durante los días de culto en las iglesias. También conviven en los mercados del norte, centro y sur de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en donde una mayoría se desempeña como comerciante. En la ciudad han aprendido a vivir y convivir con distintos grupos sociales.

4.5.3 ¡Tomen su arma para que peguen!

Los evangélicos y el uso de las armas de fuego

La década de los noventa se recuerda como un periodo lleno de injusticia, dolor, miedo y frustración al no recibir respuestas favorables a las demandas de las familias desterradas, las instituciones del Estado mexicano se hacían ciegas y sordas a éstas, y tampoco había la voluntad de las autoridades de Chamula de acceder a alguna negociación para aprobar el regreso de los exiliados y la aceptación de las religiones en las comunidades. Ante este panorama sombrío, las organizaciones cristianas evangélicas y las familias desterradas decidieron armarse para atacar y defenderse de sus agresores. Así se comparte en el testimonio de un líder evangélico que el diario *La jornada* recuperó:

Ya superamos esa etapa de resignación y fatalismo [...] en el consuelo, los hermanos y pastores decimos: “es la voluntad de Dios que te maten”, y todos decíamos: “amén”. Pero si están violando a mi hija, a mi esposa, si están quemando mi casa ¿no voy a hacer nada? Es aquí donde hemos cuestionado nuestra fe y nos hemos preguntado:

“¿en qué Dios creo yo?” Ahora dice: “yo no te voy a ir a buscar, pero si pones un pie en mi casa yo te mato (Entrevista a líder evangélico. *La Jornada*, 30 de julio de 1996, en Aramoni y Morquecho, 1997: 558).

En el testimonio del líder evangélico existe el reconocimiento de un motivo por el cual luchar y morir: la defensa del credo religioso. Hay un sentido de pertenencia con éste; se manifiesta el argumento de que por eso valía la pena enfrentarse. Esta actitud y posicionamiento de algunos evangélicos es una de las particularidades que distingue al segundo periodo del conflicto. Las organizaciones religiosas asumieron otras estrategias de lucha como fue la integración de las armas de fuego para su defensa.

Identificamos que anteriormente a la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, los evangélicos asumían que la persecución, los destierros, los asesinatos y las desapariciones eran voluntad de Dios y por ello no reaccionaban con el recurso de la violencia, porque los mandatos de la Biblia no eran la guerra, la sangre ni la muerte. Sin embargo, esta idea cambió.

En el relato del señor Manuel López Paciencia, quien participó activamente en una organización evangélica durante los noventa, menciona que una de las acciones que él emprendía, junto con las organizaciones, era la defensa de las familias exiliadas y la confrontación armada contra los caciques y autoridades de Chamula:

[...] La fuerza del cacique estaba conectado con el presidente, le pide armas, balas, lo que quieren, eran mantenidos del presidente, “sabes que presidente, allá hay evangélico, dame arma” decían, estaban conectados [...]. A veces usamos armas porque tenemos que defendernos si vienen los caciques, entonces “tenemos qué defendernos”, dijo el Domingo López Ángel: “tomen su arma para que peguen”; cuando empezó el zapatista en el 94, entonces yo no salí, no matamos gente, el *Paxkú* es el mero pistolero de todos [...] (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

Identificamos que al parecer, la apropiación de las armas y de los enfrentamientos entre evangélicos y caciques se da en 1994, en el mismo tiempo que el EZLN irrumpe en la escena social y política del país. Hay una necesidad visible de los líderes evangélicos de contraatacar a los caciques y autoridades católicas tradicionales y políticas de San Juan Chamula. Nuestros informantes se negaron a hablar sobre la procedencia de las armas,

expresaron un silencio, sin embargo, por medio del audiovisual se intentó plantear un escenario posible del cómo las obtuvieron.

En una de las escenas de la película *Manuel San Juan. El hijo predilecto de Chamula* (Alonso, 2010), se reconstruye uno de los acontecimientos más importantes que se dieron durante la década de los noventa, que refiere al encuentro entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y los líderes evangélicos: Samuel Ruiz, Esdras Alonso, Abdías Tovilla, Manuel Collazo y Domingo López Ángel, en las instalaciones de la arquidiócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, en febrero de 1994, meses antes del desalojo del campamento y del retorno de los expulsados a sus comunidades.

El objetivo de la reunión, según el testimonio del pastor Abdías Tovilla Jaime, fue para hablar sobre la carta¹³ que los líderes religiosos habían redactado y enviado al EZLN para considerar la lucha por la libertad religiosa de los pueblos originarios dentro del pliego petitorio que habrían de escribir y entregar al Gobierno federal. Además, de acuerdo al testimonio del pastor Esdras Alonso, director de la película, menciona que los temas que se conversan en la mesa y se presentan en el filme fueron los que platicaron en aquel encuentro. Sin embargo, no sabemos si el modo en que se construye audiovisualmente la reunión tiene una correspondencia cercana a lo sucedido o si se queda en un nivel de completa ficción, es decir, no tiene absoluta referencia con lo llevado a cabo.



¹³ Véase en anexos, las fotos 3 y 4 donde se presenta la carta redactada por el pastor Abdías Tovilla y Domingo López Ángel, y la nota donde se publica la respuesta del EZLN.



Escena 20. Encuentro entre el EZLN y los líderes religiosos. *Manuel San Juan. El hijo predilecto de Chamula*. (2010) de Esdras Alonso.

En la escena del encuentro se presenta la llegada de los líderes religiosos, que anteriormente mencionamos, el arzobispo Samuel Ruiz los recibe y les pide que pasen a la mesa. Posteriormente, el Subcomandante Marcos y la mesa directiva del EZLN aparecen en la reunión. Durante la mesa de diálogo, el Subcomandante Marcos pide la palabra para ofrecer su apoyo y demostrar su empatía con la lucha por la libertad religiosa, e informa que el caso de las expulsiones se incluiría en la siguiente declaración de la Selva Lacandona que pronto realizarían:

Miren hermanos, el gobierno me ha pedido que yo deje las armas pero yo les digo, mejor se los doy a los expulsados para que se defiendan de esos caciques que los están maltratando [...] (Diálogo del Subcomandante Marcos en la película: *Manuel San Juan. El hijo predilecto de Chamula* (2010) de Esdras Alonso).

Una de las cosas que debemos destacar es que, en un principio, el movimiento insurgente estuvo interesado en la lucha por la libertad religiosa, apoyo que se buscó reconstruir por medio del filme. Resulta necesario aclarar que si bien en la película se presenta dicho encuentro entre los líderes religiosos y miembros del EZLN, no podemos aseverar que el discurso del Subcomandante Marcos, tal como se expone en la película, haya sido de esa manera, como tampoco si la donación de las armas se efectuó o si, inclusive, las ofreció. Tan sólo se expone una versión que puede ser real o completamente ficticia.

Las familias expulsadas recuerdan que una vez que retornaron a sus comunidades de origen y que se dieron varios enfrentamientos en Arvenza I y en Ic'alumtic, los caciques continuaron con la persecución y el exilio violento de evangélicos hasta el año 1996.

Después de mucho tiempo de enfrentamientos, el conflicto comenzó a minimizarse, la palabra de Dios empezó a establecerse en los parajes y la batalla que parecía imposible ganar comenzaba a mostrar un panorama prometedor, el cual abría el camino del respeto y la libertad de culto religioso en los parajes.

4.5.4 ¿Por la sangre es que hay iglesias!

La libertad de culto y la construcción de iglesias en los parajes

Los evangélicos que regresaron por su propia voluntad en 1994, después de 28 años de haberse dado los primeros exilios masivos en San Juan Chamula, impulsaron y fortalecieron el evangelio en las comunidades de las que fueron desplazadas; desarrollaron una labor preponderante para ir apaciguando la intolerancia religiosa y abrir camino a la diversidad religiosa durante la década de los noventa.

La formación de pastores indígenas durante el exilio fue una de las acciones que las iglesias protestantes llevaron a cabo por medio de los líderes religiosos quienes invitaban a los evangélicos a formarse como predicadores. Uno de los que aceptó la invitación fue el pastor Mariano Pérez, quien durante el campamento tuvo la inquietud de aprender sobre la Biblia y predicar:

Cuando yo estaba en el plantón el hermano apóstol Abdías Tovilla me mandó a México 50 días para estudiar la Biblia y formarme como pastor, porque en el plantón no había quien predicara, no hay quien dirija la oración, entonces un día llegaron algunos hermanos de México a visitarnos en PRODECH, “¿hermanos evangélicos, quién es su pastor?”, “No tenemos”, le dijimos, “¿quién sabe orar aquí? ¿entonces por qué fueron expulsados si no saben hacer oración?, ustedes no son evangélicos si no saben orar”, dijeron, “nosotros los evangélicos sí creemos en Jesús pero nomás que todavía no sabemos orar” le dijimos, “si alguien tiene el deseo de aprender la palabra los llevamos a México”, entonces yo le dije al hermano Abdías: “quiero aprender a orar, quiero ir a México”, “si tú tienes ganas entonces vete para que aprendas y cuando regreses ya sepas orar y predicar” dijo el hermano Abdías, entonces me fui a México a una Iglesia pentecostés, tuve dos maestros pastores [...] (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Formar pastores indígenas eran fundamental porque éstos desempeñarían varias actividades una vez que regresaran a sus comunidades de origen: la difusión de la palabra de Dios, la lucha por el respeto a la diversidad religiosa y libertad de culto, la ampliación de la comunidad de evangélicos que se traduce en la consolidación de una institución como lo es la religión. Además, contar con un pastor expulsado de la comunidad permitiría fortalecer los lazos sociales entre la comunidad evangélica.

El conocimiento de la Biblia para el pastor Mariano Pérez era necesario porque le permitiría animar y apoyar a su familia y a los evangélicos quienes durante los once meses sin hogar necesitaban de la palabra de Dios para fortalecerse. Haber aprendido a leer con apoyo de su padre le permitió asistir a los seminarios:

Yo sabía leer, pero no fui a la escuela, mi papá me enseñó cómo leer; yo nunca fui a la primaria porque no había escuela en Cuchulumtic sólo en el centro de Chamula, por eso no pude. Mi papá aprendió porque él estuvo aquí en el centro de Chamula, dos años dice. Así fue que aprendí a leer con él. Entonces, cuando fuimos expulsados no hay quién dirija la oración allá, estábamos en silencio, entonces hasta ahora, después de regresar de México empecé a predicar, a hacer oración, entonces los hermanos estaban animados por mí, yo era un predicar expulsado [...] cuando regresé de México prediqué como tres meses en el paro (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Una vez que el pastor Mariano Pérez culminó con los seminarios en la Ciudad de México, regresó y predicó la palabra de Dios durante tres meses en el campamento. Después de retornar a sus comunidades, el pastor junto con sus compañeros del paraje buscaron la manera de seguir con la lectura de la Biblia en su paraje natal Cuchulumtic:

[...] Primero no hubo iglesia, para hacer la primera oración nosotros prestamos una casa, nos reuníamos en la casa del hermano Juan Pérez; cuando estábamos en Cuchulumtic vivíamos amenazados, pero me acuerdo muy bien, fue un 16 de septiembre que me comentó Juan Pérez, “Mariano”, me dijo: “que te parece si vamos a hacer una oración aquí en mi casa, porque tú ya sabes como fuiste a México, como predicaste en PRODECH así vas a predicar aquí Mariano”, me dijo, “bueno, pero sólo si me ayudas”, “cómo no Mariano”, me dijo: “entonces tú vas a ser mi predicar y yo voy a ser el líder”, dijo Juan Pérez (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Las intenciones del pastor Mariano Pérez de orar en conjunto y la voluntad del señor Juan Pérez de proporcionar un espacio para llevar a cabo los cultos encaminaron la concentración de los evangélicos y el aprendizaje de manera grupal. Es importante destacar que la búsqueda de un espacio para realizar las oraciones fue un acontecimiento importante para el pastor Mariano Pérez quien recuerda las fechas precisas en las que platicó con Juan Pérez la idea de congregarse y del día que se reunieron por primera vez:

[...] Nos reunimos el día dos de octubre de 1994, nos reunimos ocho personas, no eran todos los evangélicos, no habíamos avisado a los demás, sólo con los que estaban pegaditos a la casa de Juan. Éramos ocho personas en la primera oración que hicimos el día dos de octubre que fue un día martes, nos reunimos en la sala de la casa del hermano Juan Pérez, “ya para el domingo que viene vamos a hacer una oración, voy a dar mi espacio que está atrás de mi casa” dijo Juan Pérez, tenía una bodeguita donde guardaba las semillas de su papa, él es productor de papas, “voy a desocupar mi bodeguita que está detrás de mi casa para hacer la oración allí”, dijo, entonces el domingo llegaron 10 hermanos, el siguiente domingo llegó más y el otro todavía más [...] (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

La reunión para llevar a cabo la lectura de la Biblia provocó un efecto dominó que se manifestó con la cantidad de personas que lograron reunir semana tras semana, inclusive, al no tener más espacio en la bodega donde el señor Juan Pérez guardaba sus semillas y las papas que cosechaba, uno de sus hermanos llamado Salvador Pérez¹⁴ brindó la cocina de su casa, puesto que era amplia, para que ahí se reunieran las personas a leer y a escuchar la palabra de Dios:

[...] Como escucharon que estábamos haciendo culto en Cuchulumtic llegaron más, después de unos meses llegaron cerca de 100 hermanos [...] y como se llenó tan rápido su bodega, el hermano Salvador Pérez, el hermano de Juan Pérez, dijo: “miren hermanos nos vamos a reunir en mi cocina, mi cocina la voy a sacar para hacer culto en mi cocina”, dijo Salvador Pérez, entonces fuimos a su cocina, esa fue la primera semilla sembrada, ahora yo no predico allí, es mi hermano Mario el que predica allí, ya

¹⁴ Véase en anexos las fotos 8, 9, 10 y 11 donde presentamos por medio de fotografías la sala y la bodega del señor Juan Pérez, la iglesia construida en el terreno donado por el señor Salvador Pérez, y la foto del señor Salvador Pérez donde aparece golpeado después de su exilio.

construyeron una iglesia donde era la cocina hace como tres años todavía, por mucho tiempo fue en la cocina [...] (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

La sala y bodega del señor Juan Pérez, y después la cocina de don Salvador Pérez adecuada como un espacio de aprendizaje de la Biblia, es considerada por el pastor Mariano Pérez como la primera semilla que se sembró y germinó en el paraje de Cuchulumtic. Los esfuerzos realizados por varios actores se consolidó con la construcción de la primera iglesia evangélica en todo San Juan Chamula:

[...] Fue la primera iglesia en todo Chamula, ahí quedó mi hermano Mario Pérez como predicador de la iglesia, el que me llevó colgando en su hombro, todavía me acuerdo de eso, me duele [...] pero en Cuchulumtic fue donde se construyó la primera iglesia en todo San Juan Chamula, la primera semilla cayó en Cuchulumtic (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

La construcción de la primera iglesia evangélica en el municipio de San Juan Chamula fue un logro importante para los evangélicos puesto que con eso se pronunciaba una de las primeras victorias que el protestantismo habría de conseguir: la libertad de credo en los parajes.

El paraje de Cuchulumtic es recordado como un lugar importante porque fue una de las comunidades que sufrió de persecución y del exilio de evangélicos. Después de once meses de permanecer refugiados en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, retornaron y se organizaron para impulsar la evangelización en su comunidad y abrir camino hacia otros parajes. Actualmente, Cuchulumtic es el paraje donde existe el mayor número de iglesias de diferentes religiones en todo el municipio de San Juan Chamula, al contar con seis iglesias de diferentes denominaciones. Después del 2000, varios misioneros protestantes visitaron el paraje, hicieron su labor de evangelización y la formación de grupos.

A primera vista se podría interpretar que la comunidad evangélica presbiteriana, que fue la primera en formarse en Cuchulumtic perdía fuerza y creyentes con la presencia de otras corrientes religiosas en el lugar, sin embargo, sucedió lo contrario. Los católicos tradicionales que eran hegemónicos en el paraje hasta antes del 2000, interpelaron sus creencias y decidieron adscribirse a algunas de las religiones protestantes que se asentaron en la comunidad, hecho que fortaleció los vínculos comunitarios entre protestantes:

[...] Como se acabó la expulsión, vinieron pastores a visitar Cuchulumtic, algunos trajeron apoyo, trajeron palabras diferentes, entonces se hicieron iglesias diferentes para cada palabra, por eso empezó a crecer el evangelio allá en Cuchulumtic pero estamos juntos. Son diferentes denominaciones, diferentes nombres las iglesias pero nos llevamos bien, si porque ahora que pasó el aniversario de la radio (Radio “Cordero de Dios” 93.5 FM) estuvieron también, ahora ya hay como siete iglesias en Cuchulumtic (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

En el 2015 se fundó la primera radio evangélica en San Juan Chamula por medio del esfuerzo del pastor Mariano Pérez y de otros, en donde diferentes predicadores de distintas religiones llegan para difundir la palabra de Dios con sus fundamentos bíblicos, es decir, la radio se vuelve un lugar de encuentro en común de las distintas religiones; el respeto y la convivencia entre éstas se hace evidente. Este acto también forma parte de los logros obtenidos por el retorno, el cual vale la pena ser estudiado.

Se tiene presente en la memoria de los expulsados que la persecución, las heridas, el exilio, la muerte y la desaparición, es decir, la violencia cometida contra los evangélicos fueron acciones que encaminaron y fortalecieron el evangelio en las comunidades. La señora Rosa Pérez Xilón, expulsada del paraje de Arvenza I en 1995, relata que actualmente en su paraje natal ya hay una iglesia fruto de todo lo sucedido contra ellos, “por la sangre es que hay iglesia”:

[...] Sí, ahora ya hay iglesia, está el Nuevo Amanecer, en mero Arvenza I sólo hay uno, en Arvenza II también, donde hay más es en Cuchulumtic, gracias a Dios ya hay iglesia, pero solo fue con muertes, con sangre, por la sangre es que hay iglesias, murió mi esposo pero él abrió la palabra de Dios (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

Contar con la presencia de la memoria de ese pasado violento, de constantes persecuciones y agresiones hacia los evangélicos ha permitido que tanto la comunidad evangélica como la católica tradicional sean conscientes de su devenir y del presente que han construido y en el que coexisten.

Es cierto que todavía impera cierta diferencia ideológica derivada de los fundamentos religiosos que se ven en los conflictos internos de cada paraje, donde encontramos sectarismo que se traduce en los abusos que se cometen contra los evangélicos como son el corte de los servicios básicos del agua, la luz y la negación de ser partícipes en las

asambleas comunitarias. Esto sucede porque, muchas veces, los evangélicos, al tener distintos planteamientos religiosos, se oponen a la cooperación de las fiestas de los católicos tradicionales, acción que genera malestar y tensiones entre los grupos religiosos. Esto se soluciona por medio de la asamblea comunitaria de cada paraje. La comunidad protestante en sus distintas manifestaciones ha permitido construir vínculos sociales entre ellos mismos pero también con el grupo de católicos tradicionales con quienes viven y conviven cotidianamente entre tensiones y momentos de estabilidad.

4.6 El recuerdo y el olvido. Los medios de transmisión de la memoria

La convivencia cotidiana entre familias evangélicas ha permitido que se recuperen del pasado doloroso que, de acuerdo a las vivencias de cada uno, se recuerda con sangre, heridos, muertes y desaparecidos; momentos tristes, injustos, de sufrimiento y dolor. Con el tiempo y por medio de la palabra de Dios, comparten las familias, han logrado construir una nueva vida en la ciudad. Así lo relata la señora Rosa Pérez Xilón: “[...] antes era estar triste todos los días, qué ibas a comer, dónde ibas a conseguir tu tortilla, dónde encontrarías tu maíz, tu leña, porque no hay donde, ahora ya no, ahora ya estamos contento gracias a Dios” (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciantes).

Contar lo que las familias vivieron no se hace a cualquier edad, sino a una cierta etapa para que los hijos y nietos sean capaces de dimensionar el pasado contado. Así lo menciona la señora Rosa Pérez: “tengo cinco hijos, tres varón, y dos hembras, todos mis hijos están acá trabajando de comerciantes, vendiendo frutas, ahora tengo 18 nietos pero no saben la historia, ya cuando crezcan un poco más les contaremos, ahora todavía no entienden” (Rosa Pérez Xilón, 56 años, comerciante).

La forma de transmitir y compartir los recuerdos del pasado se hace mediante el ejercicio de la *memoria oral*, práctica comunicativa que es usada por las sociedades en su mayoría, por encima de las otras posibilidades de la memoria y del lenguaje como el cine, la fotografía, los videos y los álbumes familiares. Es cierto que algunas familias conservan un álbum fotográfico donde guardan las fotos como una forma de atestiguar que las cosas sí sucedieron, como lo mencionó el pastor Mariano Pérez: “en mi casa guardo las fotos, un día te voy a dar una copia, para que veas que sí fue real, porque las fotos son como testigos

para que luego no piensen que decimos puros cuentos, sino que es real lo que sucedió en el 93” (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Queda abierta la interrogante de saber qué del pasado las familias comparten a sus descendientes y qué no, y cómo relatan ese pasado porque la acción de recordar implica una selección de los acontecimientos. En ese elegir se encuentra subyacente una negación a contar algo, se ejerce el acto político de olvidar, que es válido, voluntario y necesario de acuerdo a las intenciones de cada familia.

Las familias rememoran su pasado, un pasado todavía con heridas que no puede ser pronunciado sino hasta que haya cicatrizado. Durante el tiempo de recuperación permanecen en silencio, ocupados en construir una vida. Después de superar las adversidades y que los recuerdos dejen de lacerar, éstas se sienten con la voluntad de abrirse, compartir su pasado y también de liberarlo.

4.7 El relato audiovisual y la memoria colectiva

No podemos pensar que estamos creando la verdad con una cámara,
lo que hacemos es revelar cosas que permitan al espectador descubrir su propia verdad.
(Michel Brault, S.f).

La integración de los relatos audiovisuales para reconstruir la memoria colectiva del conflicto religioso en los capítulos III y IV, nos permitió identificar que hay una cierta correspondencia entre lo que se presenta en las escenas que integran las películas y lo que las familias recuerdan de su pasado. Hay una similitud con los acontecimientos y con los actores del pasado: los pastores, los caciques, el presidente municipal, las instancia del gobierno, las expulsiones, el desplazamiento, las zonas de refugio, el retorno, la sangre y la muerte de los pastores, que comprenden al nivel de los *contenidos* como lo plantean Casetti y di Chio (1990):

Vemos y sentimos alguien o algo: un escenario se despliega ante nuestros ojos y nuestros oídos; hay unos tipos que se debaten en la pantalla, dotados de rasgos somáticos propios, dedicados a realizar esta o aquella acción, vestidos de esta o aquella

manera; hay objetos ocupando el espacio, etc. Es el nivel de los *contenidos* representados en la imagen (Casetti y di Chio, 1990: 125).

En los relatos audiovisuales se integran y reconstruyen varios casos de familias expulsadas que en su mayoría son similares al de otros, y otros que tienen sus particularidades, que buscan dar cuenta de las distintas formas de expresar la intolerancia y las expulsiones. Las películas buscan enmarcarse en el *tiempo y espacio* en que se desarrollaron los diversos acontecimientos mediante subtítulos que hacen énfasis en ciertos eventos, y con los escenarios que también remiten al pueblo de San Juan Chamula de los ochenta y noventa.

Algo que destacamos en las dos películas de ficción es la puesta en escena de ciertos casos en los cuales se presentan los nombres “reales” de las familias. Se muestran a los evangélicos chamulas hablando “el *castía*” (castellano) con voz de sonsonete y con palabras mal pronunciadas. Además, se les presenta como sujetos pobres, marginados y violentados por los caciques de la comunidad, una idea del “indígena” de esas décadas o, quizá, parte de un imaginario social que, pese a construir un material audiovisual de carácter político y militante, repite ciertos “estereotipos” del indígena mexicano rural y marginado.

Es cierto que el cine, como cualquier otra posibilidad de lenguaje, no es una reproducción fiel ni real de la realidad. Tampoco es, cuando aborda la memoria, una imitación o un reflejo del pasado (Vázquez, 2001). El cine construye, ante todo, un punto de vista, es una interpretación particular que hacen los directores de los filmes, que siempre incide su perspectiva del fenómeno social en cuestión.

Con los audiovisuales no se intenta institucionalizar una versión del pasado, tampoco se intenta fijar la memoria como única verdad de lo que sucedió, ofrecen una versión entre las posibles y entre las muchas realidades recordadas y contadas. Los materiales audiovisuales en su carácter de “obra abierta”, como apunta Eco (1962) permite a cualquier sociedad reinterpretar, reimaginar y reconstruir el pasado de manera diferente y más si es la comunidad o el grupo que sufrió el conflicto.

También concluimos que dichos materiales audiovisuales se realizaron para ser un lugar de enunciación y presentación del conflicto religioso, que catalogamos de cine y video de denuncia, militante, político y social. Las películas refieren a casos en concreto, no

podieron dar cuenta de todo lo que implicó el conflicto religioso, es algo que va más allá de sus propias limitantes tecnológicas y, al mismo tiempo, narrativas. En tal sentido, más allá de la posibilidad de múltiples lecturas, los videos presentan cierres directivos que privilegian unas lecturas sobre otras.

Algunas familias tienen conocimiento de la existencia de los filmes, los cuales citan en ciertos momentos. El cine, al ser visto, recordado y recuperado por la sociedad agraviada, se vuelve una posibilidad y un artefacto de la memoria. Sin embargo, varias familias no tienen referencia de las películas. Éstos materiales yacen guardados y ocultos y pueden convertirse en archivos que se desgastan, se empolvan y se olvidan en tanto no sean vistos ni circulados nuevamente; los audiovisuales quedan intactos e inmóviles.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Continuidades y cambios en la memoria del conflicto religioso

Para las familias evangélicas, expulsadas y retornadas, el acto y el deber de hacer memoria, del conflicto religioso y de los diferentes acontecimientos, fue un proceso complicado, nebuloso y duro, pero al mismo tiempo fluido y alentador. Las idas al pasado por medio de los recuerdos los llevaron a transitar por momentos de dolor, sufrimiento, angustia y desesperación que se experimentaban y expresaban en sus manos intranquilas, en su voz cortada y en sus ojos a punto del llanto. Hubo un sentido emocional presente al rememorar su pasado. Los acontecimientos violentos eran recordados con ciertos detalles. Hay algunas heridas que no cicatrizan y que todavía lastiman en el presente.

El olvido se hace presente al no querer hablar de ciertos temas, al evadir y negar la conversación, sobre todo de la muerte de familiares. El dolor que todavía causa imposibilita a las familias hablar al respecto, hay un silencio manifiesto. En cada uno de los relatos las familias se mueven en diferentes tiempos y espacios en los que emergen distintos actores en cada uno de sus desplazamientos, no hay un orden cronológico de la narración.

Los recuerdos no se relatan de manera personalizada sino que aparecen otros actores inmersos en sus recuerdos y los vinculan con ciertos acontecimientos enmarcados en *tiempos y espacios*. Además de contar sus vivencias, se apoyan de las conversaciones y/o testimonios que les fueron narrados para sostener y fundamentar su versión de lo ocurrido. Como plantea Halbwachs (2004a; 2004b), cada persona se constituye en su propia narración del pasado en el que aparecen vinculados con otros actores al compartir las mismas vivencias o al recuperar los recuerdos que les fueron narrados y que les permiten ampliar ciertos acontecimientos y reconstruirlos de manera diferente. El carácter discursivo de la memoria es lo que hace posible sostener distintas versiones del pasado (Piper, 2005).

A partir del análisis de los relatos de las familias expulsadas en los dos primeros periodos del conflicto, identificamos algunas regularidades sobre las vivencias y experiencias, como el proceso de conversión religiosa que se da luego de que por medio de la religión las familias parecían encontrar solución a sus constantes enfermedades físicas y

espirituales que padecían y que ya no eran remediadas con los rituales de los curanderos que, además, solían ser de elevado costo. Adicionalmente, la decisión de cambiar de credo fue tomada en negativa a ejercer ciertos cargos religiosos que las familias “de costumbre” alguna vez cumplen, los cuales implicaban realizar gastos extras a los que ya se tenían con la familia. Se identifica que, en muchos casos, éstos se les imponían contra su voluntad.

Uno de los personajes que aparece en los relatos es el pastor quien, por medio de su incidencia y actuar, fue crucial para concretar el cambio de credo de las familias que comenzaban a dudar de sus prácticas y costumbres. Se expresa en los testimonios que la oración ejercida por el pastor tiene una fuerza simbólica para sanar a los enfermos. Ésta convencía a las familias de las ventajas y promesas que se lograban por medio de la palabra de Dios y al volverse evangélicos.

La socialización y difusión de los testimonios de familias que obtuvieron milagros al aceptar el evangelio despertaba interés en las personas por conocer los beneficios que había en éste. Hubo un efecto “bola de nieve” que se propagó de comunidad a comunidad. Había una materialización de la promesa que se expresaba en una “nueva” vida sin el consumo de alcohol ni con la consulta de los curanderos, con un ambiente de paz y armonía intrafamiliar que muchas veces existía por la violencia derivada del consumo excesivo de alcohol.

Las primeras conversiones encaminaron el cambio de otras familias quienes veían en los evangélicos y en la palabra de Dios las soluciones que tanto esperaban consigo mismo. Aquel primer grupo liderado por el pastor Miguel Gómez Hernández a finales de los sesenta tuvo sus frutos con el paso de las décadas. Los predicadores, en su mayoría pertenecientes a un pueblo originario, continuaban con su labor evangelizadora en las comunidades. La persecución de pastores no detuvo la formación ni el crecimiento de los mismos. Inclusive, la década de los noventa se recuerda como la etapa con mayor formación de predicadores indígenas.

Al mismo tiempo que los pastores seguían con la difusión de la palabra de Dios, las familias que ya habían aceptado el evangelio y se asumían como protestantes, ejercieron su labor doctrinal al informar, invitar y convencer a las personas, que todavía no eran evangélicas, a asistir a la iglesia a la cual pertenecían. Había un compromiso de las familias

protestantes por extender el número de fieles de su credo. Se expresa una asimilación y apropiación del discurso religioso. El estudio de Cancino (2006) concluye que en una mayoría de los casos, las mujeres fueron las primeras en cambiar de religión y ellas se encargaron de invitar a sus parientes. Dicha conclusión se expone brevemente en la escena siete que analizamos, en la que se presenta al señor Homero reclamando a su esposa Zenaida por invitarlo a escuchar la palabra de Dios.

Las familias ponen en el centro de sus relatos la ineficacia de los curanderos, la participación de los pastores en su proceso de conversión religiosa y la ruptura con sus creencias que genera la incomodidad de los “de costumbre” que, por medio de la autoridades municipales, empiezan a manifestar su intolerancia que se expresa y materializa con las amenazas y los exilios. Aceptar el evangelio los marcaba de tal manera que ya no eran los mismos desde ese momento, dejaron de ser aquellos que eran y que jamás volvieron a ser, porque después de su conversión trajo consigo el enojo y el exilio ejecutado por la comunidad católica tradicional. Las familias cambiaron sus prácticas, sus hábitos y parte de sus creencias.

En algunos casos, nuestros interlocutores ubican los recuerdos en las fechas en que se dieron los acontecimientos que marcaron su trayectoria de vida, y hay otros casos en los que las vivencias y recuerdos no están anudados a fechas, sino a momentos vinculados a la condición atmosférica del día, la tarde y la noche en que se dieron los eventos. Hay un reconocimiento del espacio en que cada uno se desenvolvió, los diferentes actores que acompañaron los trayectos y los diálogos establecidos con ellos. Lo anterior permite mostrar sus desplazamientos durante su exilio “voluntario” y violento.

En aquellos casos de familias que huyeron del pueblo antes de llevarse a cabo el destierro de manera violenta, existe una especie de suspensión y desvinculación temporal entre ellas y la comunidad que permaneció hasta el último momento de su exilio. No mantienen recuerdos en común que los integre con la colectividad violentada, no comparten las mismas vivencias de los golpes, del trayecto nocturno a la ciudad, del recuerdo de aquellas casas incendiadas y destruidas.

El ser y estar ahí en el *tiempo y espacio* en que se dieron las cosas cobra un papel sustancial para poder recordar y reconstruir los acontecimientos vividos, más allá de narrar

las vivencias con la apropiación del testimonio de otros. Hay un breve intersticio entre las familias antes de huir y después de reencontrarse con la comunidad.

El exilio, la amenaza y la persecución de evangélicos fueron mecanismos de violencia que la fracción molesta ocupó para intimidar, instaurar e implantar “el miedo” hacia la comunidad cristiana evangélica, quienes fueron acusados de transgresores de la costumbre. Es importante señalar que las autoridades políticas y religiosas, considerados como católicos tradicionales, argumentaban que su reacción era en defensa de su credo religioso aunque, implícitamente, se encontraban intereses políticos y económicos que las autoridades del municipio de San Juan Chamula defendían. Estos actos llevaron a la movilización de cientos de familias que eran desterradas violentamente, otras que huían de su paraje para refugiarse con algún familiar o conocido.

En ambos periodos del conflicto, los evangélicos eran acusados de irónicos con los santos y vírgenes de los católicos tradicionales. Eran designados peyorativamente como “hijos de Satanás”, “una enfermedad”, “quema cruces”, discurso que se expresaba y reproducía en la *doxa* social de San Juan Chamula, que en la actualidad se reproduce en otras regiones de Chiapas.

Algunas expulsiones se dieron de manera coordinada y organizada por las autoridades del municipio quienes anunciaban, por medio de los comités de cada paraje, los días en que exiliarían a los evangélicos, generalmente en la noche, en un momento del día que para los pueblos “representa” lo oscuro, el peligro y lo maligno. En algunos casos, las familias fueron llevadas a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en donde eran abandonadas por las autoridades de Chamula, quienes advertían a la comunidad exiliada que su regreso ponía en riesgo su vida, por ello, muchos se negaron, en un principio, a retornar.

La diáspora común de las familias abandonadas en la ciudad las llevó, en un momento en específico y efímero, a ejercer acciones conjuntas para luchar por su retorno y exigir justicia contra los exilios y la persecución de evangélicos. Sin embargo, sus acciones no trascendieron por la falta de cohesión del grupo en pugna y por el desinterés de las instituciones del Estado por resolver el conflicto. Al parecer las familias exiliadas, al no encontrar ningún apoyo, optaron por el silencio, por dos razones principales. La primera fue por el temor a ser perseguidos y, el segundo, porque nadie se preocupó en escucharlos, pues

en su mayoría no hablaban el castellano; no saber la lengua de los *kaxlanes* o mestizos les redujo la posibilidad de expresión y protesta. Ante este panorama “hablar no bastaba, nunca basta, si el otro no tiene tiempo para escuchar, asimilar y responder” (Le Breton, 2001: 3). Las condiciones en que se encontraban los obligó a aprender el castellano.

El segundo periodo se caracteriza por la politización de la comunidad evangélica expulsada y por el surgimiento de diversas organizaciones religiosas que impulsaron diferentes acciones en los espacios públicos para interpelar a los agresores y al Estado que defendía y legitimaba los exilios, así lo recuerdan las familias. Los exiliados durante este periodo hicieron frente a las injusticias cometidas contra ellos, se organizaron y decidieron establecer un campamento temporal en las instalaciones de la Dirección de Asuntos Indígenas (DAI), lugar que fue resignificado como una zona de refugio para los evangélicos que llegaban a causa de su expulsión. En el campamento varios actores políticos emergieron y emprendieron múltiples acciones colectivas para defender sus derechos humanos fundamentales: el derecho a la tierra y el territorio, al libre culto religioso en sus comunidades, derecho a la vivienda, el derecho a la vida y libertad.

En otros estudios (Estrada, 1995; Rivera *et al.*, 2011) concluyen también que, durante este segundo periodo del conflicto, los expulsados se organizaron y cuestionaron a las instituciones tradicionales que, para ellos, habían perdido legitimidad; luchar por el castigo de las autoridades, por la plena vigencia de sus garantías individuales, por la libertad religiosa y la libertad de tránsito hacia sus respectivas comunidades. Sin embargo, a pesar de que las distintas organizaciones evangélicas y los movimientos políticos de protestantes se unieran para exigir justicia y el alto a la violencia, el Estado mexicano hizo caso omiso a sus demandas.

Hasta la fecha, el Estado mexicano no ha reconocido ni dejado ninguna constancia del agravio sufrido por sus ciudadanos evangélicos de San Juan Chamula, quienes fueron víctimas de múltiples violencias. Se vuelve cómplice absoluto por haber permitido dichos actos que provocaron el destierro de cientos de familias. Al contrario, solapó las expulsiones en conveniencia a su propia violencia antidemocrática y fraticida; “ha utilizado y utiliza” a los pueblos originarios para su política de muerte, algo absolutamente alejado de lo que debería de ser un “estado de derecho” y totalmente cercano a un “estado

autoritario” que permite matar y expulsar si le conviene para asegurar su hegemonía política.

De hecho, en la película *Chamula. Tierra de Sangre* (del Toro, 1997) se busca exponer en una de las escenas la complicidad existente entre las autoridades tradicionales de San Juan Chamula y las instituciones del Estado, donde se presenta el diálogo que establecen el presidente Domingo López Ruiz con un judicial, a quien amenaza por querer encarcelar a los caciques; éste le recuerda al judicial que: “Yo quiero que saquen a Manuel, si quieren que mi pueblo vote por ustedes, acuérdate que nosotros hacemos votar hasta los muertos, o si prefieres nos cambiamos de partido”. Esta aseveración manifiesta en la película tiene correspondencia con aquella celebre afirmación de que San Juan Chamula era 110% priísta. Por ello, el Estado mexicano jamás intervino para sufragar en votos la protección de quienes desterraban y controlaban al municipio. Uno de los textos de Andrés Medina (1983) expone la participación de los partidos políticos en los momentos álgidos del conflicto religioso, con una especial atención en el quehacer del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en San Juan Chamula.

Durante el proceso de expulsión y desplazamiento hay una ausencia por completo del Estado durante el primer periodo y su aparición durante el segundo, aunque no tiene mayor relevancia ni se le recuerda como un actor que apoyara a la comunidad evangélica. Únicamente aparece cuando llegan a la ciudad y buscan la manera de encontrar justicia que nunca llega.

Es importante mencionar que el asesinato de pastores y de familias evangélicas fue numerosa durante el segundo periodo del conflicto, en algunos casos como el del pastor Vicente Méndez¹⁵ y el señor Agustín Pérez, acusado de evangélico, sí tuvieron justicia al aprehender a los responsables de su muerte, pero en una mayoría los casos quedaron impunes, el “carpetazo” era la expresión de la injusticia, la omisión y el olvido. En los relatos identificamos que las familias parecen no recordar los nombres de sus agresores, hay una clara ausencia de nombres (salvo los nombres que se presentan en los

¹⁵ Véase en anexos las fotografías 1 y 2 sobre las marchas realizadas en memoria de Vicente Méndez pastor tsotsil asesinado en 1993.

audiovisuales), un olvido manifiesto, quizá porque consideran a una comunidad en su totalidad en contra de los evangélicos.

Uno de los acontecimientos que diferencia el segundo periodo del primero son las acciones violentas ejercidas por los evangélicos como contraataque. Los miedos implantados llevaron a la comunidad exiliada a emprender acciones defensivas. Guardaron la Biblia y tomaron las armas de fuego para enfrentar a quienes los perseguían y mataban. Durante un largo periodo se libraron diversos enfrentamientos que llenaron de sangre a los parajes, a las calles, a las familias y los recuerdos. La violencia se ejerció entre evangélicos y católicos tradicionales. Ésta se instaló, como apunta Appadurai (2007: 49) “como principio regulativo de la vida cotidiana”.

Las familias que fueron expulsadas, en el primer periodo como en el segundo, se vieron obligadas a reinventar una vida que no tenían, que no imaginaban y que tuvieron que rehacer bajo condiciones adversas: sin dinero, sin comida, sin trabajo, sin casa, sin nada. Muchas de éstas se adecuaron a la vida laboral citadina, ejerciendo trabajos de peón, de albañiles, de cargadores, es decir, trabajos pesados que la gente ladina no suele hacer. Las mujeres y los hijos también tuvieron que trabajar para apoyar con los gastos de la renta, de la compra del terreno y de la construcción de la casa.

En la ciudad, los expulsados desarrollaron distintas actividades para subsistir y reconstruir una nueva vida. En algunos estudios (Estrada, 1995; Cancino, 2006; Rivera *et al.*, 2011) como en el nuestro, las familias comparten que tanto hombres como mujeres se han dedicado al comercio en el mercado o como vendedores ambulantes, es decir, a una economía informal. También han ejercido otras actividades que no tienen que ver directamente con el trabajo en el campo. Los exilios propiciaron una serie de cambios y resignificaciones de la vida social, cultural y económica en las familias desplazadas.

La mayoría de las familias asentadas en la ciudad compraron su terreno en la periferia de la zona norte de San Cristóbal de Las Casas la cual, en la actualidad, está integrada por más de 40 colonias, en la que se puede encontrar de una a tres iglesias de distintas religiones, hay una convivencia cotidiana entre familias de diferentes credos. Una de las colonias más añejas es La Nueva Esperanza, que fue gestionada y fundada por el pastor

Miguel Gómez Hernández “Cashlán”, su nombre y quehacer se ha impregnado en la memoria e historia del protestantismo en Chiapas.

Ubicamos en los relatos de las familias exiliadas, durante el primer periodo del conflicto, ciertas rupturas sociales entre los católicos tradicionales y los cristianos evangélicos. Las familias identifican que hay un antes y un después de su exilio, pero no un después en la vida de las que todavía son “de costumbre” y que viven en la comunidad; hay una comparación entre su condición material presente, en la que identifican claras diferencias entre los que se quedaron y los que fueron exiliados, al tener una mejor casa, un empleo estable, vivir en la ciudad, entre otras condiciones que los llevan a asegurar que después de todo el exilio fue “una bendición”.

La afirmación de que el exilio fue benéfico también se presenta en las conclusiones de varios estudios (Pérez, 1994; Cancino, 2006; Rivera, *et al.*, 2011) en los que apuntan que el cambio de religión y la expulsión de las familias evangélicas les permitió mejorar su calidad de vida porque el índice de analfabetismo se redujo; hay una mejor preparación educativa en los hijos nacidos en la ciudad; existe menor índice de violencia intrafamiliar; los hombres y las mujeres ocupan los mismos espacios públicos, entre otros. Aunque en el estudio de Estrada (1995: 49) concluye que hubo casos de familias que quisieron regresar a su tierra para “dejar de sufrir”.

Por otra parte, identificamos que varios de los exiliados en el segundo periodo, a diferencia de los expulsados en el primero, decidieron retornar, dicho acto político tuvo sustanciales repercusiones en el devenir del protestantismo, en la vida cotidiana de las familias evangélicas y de San Juan Chamula, municipio que se había caracterizado por resistir ante cualquier presencia que atentara contra su identidad cultural, política y religiosa; las autoridades tradicionales recurrían a la violencia para mantener el control y la continuidad del municipio.

El retorno provocó la aceptación lenta del protestantismo en cada uno de los parajes de San Juan Chamula, por medio de la labor ejercida por los predicadores que se formaron durante su exilio, realizaron invitaciones a otras familias para que se integraran a los cultos que organizaban. La congregación de los evangélicos se dio, primeramente, en las casas de familias que ofrecían su sala o cocina para leer y escuchar la palabra de Dios.

Posteriormente, se comenzaron a construir las primeras iglesias. Una de las iglesias que actualmente hay en Cuchulumtic se considera como la primera de todas las que hay en San Juan Chamula. Regresar a las comunidades era sustancial para los líderes e iglesias evangélicas porque había una intencionalidad religiosa, ya que los retornados propagarían el evangelio en las comunidades, acrecentarían las religiones protestantes en cada una de ellas y se habría de conseguir una de las luchas que desde el inicio se perseguía: la libertad y la diversidad de culto religioso.

El regreso de los exiliados a sus respectivas comunidades desencadenó los últimos enfrentamientos en el municipio. Se tiene presente que el retorno, a pesar de haber provocado sangre y muerte, fue necesario para que se aceptaran las religiones protestantes. San Juan Chamula tuvo que abrirse a la libertad de culto, lo cual provocó una lenta transformación intrínseca de la estructura comunitaria que inició con la reconstrucción de las relaciones y los vínculos sociales entre los evangélicos, las autoridades tradicionales y las familias “de costumbre”; la convivencia de los niños y niñas en la escuela, espacio que en décadas anteriores se les había negado; las mismas oportunidades de participación en las asambleas comunitarias y del ejercicio de servicios comunitarios: agentes, comités y patronatos, sin distinción de credo.

Además, el retorno de los evangélicos y su aceptación en los parajes permitió que éstos pudieran ejercer algún cargo político en el Ayuntamiento del municipio de San Juan Chamula, incluso, postularse como candidatos, pero con un partido distinto al PRI. Este es uno de los cambios que sobresalen en el municipio, aunque es importante mencionar que también se caracteriza por ser intolerante a la posibilidad de que alguien de otro partido pueda gobernar en el pueblo, tal como pasó en meses anteriores de este 2016, cuando un grupo opositor mató a balazos a su presidente Domingo López González del PVEM, para poner nuevamente al PRI al frente del municipio. San Juan Chamula es, en demasía, reaccionario ante las transiciones o aquello que amenace su hegemonía política y religiosa.

En este sentido, vale la pena volver a remarcar la nula intervención del Estado mexicano que ha dejado el tema de las expulsiones y del asesinato de su presidente municipal como problemas “intraétnicos” que no le competen, se ha deslindado una y otra vez de los diferentes conflictos que sólo laceran y dividen al pueblo.

Muchas de las familias expulsadas y retornadas a sus comunidades, en la actualidad, profesan una religión distinta a la que adoptaron al principio, como el caso del pastor Mariano Pérez quien inició con una iglesia Pentecostal, y actualmente es presbiteriano. Lo mismo sucede con Don Manuel López Paciencia quien, en un principio, era presbiteriano y ahora es de la iglesia Elohim. Es importante mencionar que algunas familias se reconocen como parte del nombre de la iglesia más que de la religión que representa.

En la actualidad, persiste todavía una serie de tensiones en los parajes de San Juan Chamula en donde hay presencia de familias evangélicas y católicas tradicionales, pero sin llegar a los casos extremos de violencia que se dieron anteriormente. No descartamos la posibilidad de que la memoria se ha hecho presente para solucionar los problemas internos en cada comunidad y les ha permitido ser conscientes de su devenir como pueblo.

Algunas familias reconocen que la intolerancia religiosa persiste, pero no exactamente en San Juan Chamula, sino en otros municipios de Chiapas en donde el exilio religioso se ejerce de manera distinta como a ellas les tocó vivir y sufrir. No obstante, la violencia ejercida y el exilio de evangélicos parece convertirse en algo totalmente del pasado, que no se vive como algo cotidiano ni presente ni cercano, sino como algo que ya fue y que no se repetirá. Quizá es la razón por la que las familias no se victimizan en ningún momento de su relato. Superar el dolor, las heridas del pasado, les ha permitido asumir otra posición; les ha permitido ser lo que hoy son, sin remordimientos, sin pendientes con la sociedad que los desterró y de la misma que hoy forman parte.

Los marcos de la memoria familiar

Como apuntamos anteriormente, las familias expulsadas han asumido el compromiso de compartir los recuerdos a sus hijos y nietos, y el deber de memoria como un acto político para no olvidar ciertos acontecimientos que marcaron su vida. Éstas conservan, como apuntan Díaz y Ovalle (2014: 281), “el sentir y los rasgos que caracterizaron una época, experiencias y sentimientos relevantes para la continuidad del grupo”.

En cada uno de los recuerdos que las familias nos comparten se localizan vivencias significativas que ocupan un lugar importante en la vida grupal, como son los

desplazamientos, el asentamiento en la ciudad, el retorno en algunos casos, entre otras, las cuales se han mantenido de manera generacional.

Las familias hacen uso de la *memoria oral* como el único medio posible para compartir los recuerdos a sus descendientes. Las madres y los padres generalmente son quienes transmiten los recuerdos a sus hijos y a sus nietos. Los hermanos mayores que vivieron en cuerpo la persecución y el exilio no suelen hablar de su pasado con los hermanos, se deja esa responsabilidad a los padres. Los hermanos mayores únicamente comparten sus recuerdos cuando forman su propia familia, ellos se encargan de hablar de su pasado a su pareja e hijos.

Cada familia, como plantea Halbwachs (2004a) “tiene su espíritu propio, sus recuerdos que ella solamente puede conmemorar y sus secretos que no revela sino a sus miembros [...] en ellos se expresa la actitud general de grupo: no reproducen solamente su historia, sino que definen su naturaleza, sus cualidades y sus debilidades” (Halbwachs, 2004a: 181).

Hay una *memoria generacional* viva y dinámica en las familias. Cuando los hijos tratan de recordar las vivencias y experiencias de los padres y/o abuelos, se imaginan los posibles escenarios y las adversidades a las que se enfrentaron. Muchos de los actores que aparecen en los relatos no fueron conocidos por los descendientes, “la imagen de las personas ausentes, muertas, cambian, no permanecen fijas [...] se transforman sin cesar según las distintas partes de la vida que evoquen” (Halbwachs, 2004b: 74). Las generaciones siguientes se apropian de los recuerdos y reconstruyen sus propias versiones del pasado. Esto es posible mediante los marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2004a; 2004b) con los cuales aprenden a ubicar y reconocer los recuerdos. “Nuestros sentimientos se desarrollan en los marcos de la familia y se conforman a su organización, que no pueden ser compartidos sino con sus propios miembros” (Halbwachs, 2004b: 179).

Los marcos permiten reconocer los espacios en que nos movemos: la casa, la comunidad, los miembros de la familia; posibilitan recordar a las personas y que ellas nos recuerden a nosotros. “La vida familiar comprende un cierto número de acontecimientos: nosotros nos acordamos y conservamos el recuerdo de las personas que han sido los actores” (Halbwachs, 2004a: 329).

Cada uno de los miembros de las familias expulsadas experimentó la vida de manera distinta: los padres trabajando para conseguir la comida y el dinero para comprar el terreno y construir la casa; los hijos trabajando para vestir, comer e ir a la escuela. Cada uno se movió en distintos espacios, pertenecieron a un mismo grupo y a otros. Con los trayectos personales y grupales de las familias los marcos cambian, se reorganizan y, por tanto, las generaciones siguientes se insertan a un grupo distinto en cada época; no son las mismas personas con las que conviven, y se considera el pasado desde el punto de vista de éstas. Es en la medida en que uno se introduzca en los grupos y participe estrechamente en su memoria que los recuerdos se renuevan y completan (Halbwachs, 2004b).

El pertenecer a varios grupos permite a las personas entrar y salir de ellos cuando quieran. Así nacen los recuerdos, en los marcos de pensamientos que son comunes a los miembros de cada grupo: “para reconocer un recuerdo de este tipo, hay que formar parte al mismo tiempo de uno y de otro” (Halbwachs, 2004b: 45-46). Cada familia y sus miembros viven en un mismo espacio y tiempo y, a la vez, en otros. Hay ciertas memorias que se mantienen a pesar del paso del tiempo, del cambio de los marcos y del surgimiento de nuevas generaciones, “la memoria de una sociedad se extiende hasta donde puede, es decir, hasta donde alcanza la memoria de los grupos que la componen” ((Halbwachs, 2004b: 83).

Desde que se llevaron a cabo los primeros exilios hasta el 2016 han pasado cuando menos 45 años. Durante ese tiempo han surgido dos generaciones de hijos y nietos nacidos en la ciudad. En nuestro acercamiento con las familias, identificamos que en algunos casos las familias compartieron los recuerdos de sus padres y abuelos para mostrar cómo era la vida en la comunidad antes de la llegada de las religiones, y también hay otros recuerdos que refieren a vivencias personales durante el exilio que no recordaban y que resultó sorpresivo para ellas saber que todavía los tenían presentes, tan sólo bastaba un esfuerzo de memoria en conjunto.

Al mismo tiempo que se recuerdan ciertos acontecimientos durante varias generaciones, hay también algunos olvidos que se dan de manera voluntaria o también por la ruptura de los grupos, las comunidades y los cambios generacionales. Halbwachs apunta que “el motivo por el que se olvida gran cantidad de hechos no es por mala voluntad,

antipatía, repulsa o indiferencia. Es porque los grupos que conservaban su recuerdo han desaparecido” (Halbwachs, 2004b: 83-84).

Hay un sentido de pertenencia entre las mismas personas con las que se vivieron los mismos hechos. Sin embargo, las generaciones siguientes nacen en un tiempo y espacio diferente al de los padres y abuelos y, en muchas ocasiones, se desinteresan de los recuerdos que componen el devenir de sus familiares en la ciudad. Si bien el cambio de generación incide en el olvido de ciertos recuerdos, lo cierto es que como apunta (Halbwachs, 2004b: 84) “es difícil decir en qué momento ha desaparecido un recuerdo colectivo, y si ha salido del todo de la conciencia del grupo, porque precisamente basta con que se conserve en una parte limitada del cuerpo social para que podamos volver a encontrarlo en cualquier momento”.

Como ya señalamos en los capítulos anteriores, la memoria es social porque estamos vinculados en y con otros. Las familias se constituyen en sus propios relatos en los que emergen otros actores que dan sentido a los sucesos vividos en común, pero además, en ese rememorar “definimos si somos nosotros los que hablamos desde nuestras memorias o desde la memoria de otros” (Vázquez, 2001: 117). No hay duda de que esos actores que emergen en los relatos también recuerdan a las familias; ambos adquieren protagonismo en y para sí mismos. Halbwachs inclusive apunta que “accedemos así a acontecimientos reconstruidos para nosotros por otros distintos de nosotros” (Halbwachs, 2004a: 158).

Las familias, sobre todo las expulsadas en el segundo periodo del conflicto, se apoyan en las fotografías que les fueron tomadas, adquieren el sentido de testigo, como documento que evidencia algo que, en verdad, sí sucedió. Las fotografías, que muchas veces están sueltas o guardadas en sobres, se vuelven un referente y detonador de la memoria, son *artefactos de la memoria* (Radley, 1992; Díaz y Ovalle, 2014), puesto que permiten a las familias reconstruir su pasado, recordar el momento y lo que acontecía en el instante en que se capturaron las fotos. Éstas se significan como un *artefacto de la memoria*, en tanto se disponen como mecanismo para conectarse con el pasado y rememorallo.

Las fotografías de las familias no se encuentran colgadas en alguna parte de la casa, se guardan en cajones y bolsas que únicamente se muestran cuando alguien toca el tema del pasado, cuando existe la necesidad de hablar sobre ello, de otro modo difícilmente se

exhiben. Por medio del relato del joven Martiniano Hernández descubrimos que las fotos le permiten a los padres recordar, hablar y compartir la memoria.

También identificamos que en la actualidad no hay *lugares de memoria* como monumentos o memoriales sobre el conflicto religioso, no se ha ejercido una política de la memoria. El Estado mexicano, a pesar de tener la obligación política y moral, no se ha dispuesto a reparar el daño cometido contra la comunidad cristiana evangélica y que encubrió a su beneficio. Hasta ahora, a más de 45 años de haberse iniciado la persecución y el exilio de protestantes, se ha mantenido en la impunidad y en el olvido instituido por éste; se ha encargado de aniquilar cualquier forma de expresión que remita a dicho pasado violento, “no debemos olvidar que cualquier empeño dictatorial empieza matando la palabra” (Le Breton, 2001: 6). No existen murales, monumentos ni fechas para marchar ni conmemorar a los muertos y desaparecidos, al revés, no hay huellas más que en los cuerpos y en la memoria de esta comunidad religiosa que intenta sostener con unas películas y álbumes que yacen guardados en cajas.

Parece desalentador creer que, incluso, al Estado mexicano le beneficia que la comunidad evangélica no solicite la construcción de algún lugar de memoria porque va contra los escritos de la Biblia. Al parecer no es una expresión ni manifestación propia de los pueblos originarios ni de las comunidades evangélicas el construir estatuas o esfinges donde se congreguen para conmemorar a los asesinados y desaparecidos que ocasionó el conflicto. Hay un síntoma de olvido en tanto no existe en el espacio público algo que nos recuerde aquel pasado.

Podemos pensar que la religión, al infundir un tipo de ideología y acciones que caracterizan a cada dogma, establece “lo que se recuerda y olvida socialmente, también constituyen formas de memoria social” (Vázquez, 2001: 157). La religión configura nuevos marcos de memoria con los cuales se decide qué olvidar y qué recordar. Esto nos lleva a pensar que el pertenecer a un grupo religioso no católico también incide en la construcción social de los marcos de la memoria. Hay ciertas prácticas que los diferentes credos no llevan a cabo porque no forman parte de sus lineamientos, como por ejemplo, visitar a sus muertos en los panteones o edificar monumentos porque sería sacralizar algo que va en contra de los mandamientos de Dios. “La sociedad cristiana ha debido establecer su dogma

y su culto, así como oponerlos a las prácticas y creencias de la sociedad secular, que representaba otros tiempos y obedecía a otra lógica” (Halbwachs, 2004a: 252).

Las únicas ceremonias y cultos donde se recuerda el pasado es en las iglesias, en los días de reunión a partir de la lectura de la Biblia. Esto nos lleva a reflexionar que las iglesias, más que un lugar de memoria, son espacios donde se comparten las memorias, son un lugar de reunión y de encuentro, donde se hacen públicas las vivencias de la comunidad evangélica, donde expresan su pasado.

Lo anterior nos permite reflexionar que no hay una disputa por el sentido del pasado, por instituir una memoria oficial y hegemónica, no hay una memoria instituyente o estructurante que busque establecerse como la única verdad de lo que sucedió. Hay una apertura a distintas reconstrucciones del pasado, puesto que a pesar de vivir un éxodo en común los escenarios cambian, las personas son distintas, los tiempos y espacios no son los mismos. Cada familia reconstruye su pasado de manera distinta, claro, sin negar que en cada reconstrucción integran en los relatos varios elementos que componen los acontecimientos, los tiempos, espacios, actores y diálogos, que permanecen más o menos constantes. Hay una memoria colectiva que une los distintos casos, pero también es un hecho que cada familia experimentó la persecución y el exilio de manera particular.

Durante el segundo periodo, las familias evangélicas en conjunto con las organizaciones religiosas llevaron a cabo varias acciones colectivas que fueron parte sólo de un momento específico de efervescencia. Después de lograr su cometido, el retorno, los actores politizados se disiparon y en los espacios públicos en los que se manifestaron no volvieron a aparecer. Así sucedió con la marcha fúnebre colectiva realizada en 1994, cuando los muertos fueron sepultados y con ellos su memoria.

Es cierto que, durante el tercer periodo del conflicto religioso, varias familias expulsadas han ejercido huelgas de hambre, mítines en espacios públicos, marchas en la ciudad de San Cristóbal, pero llevaron a cabo dichas acciones políticas sin recibir apoyo de los que fueron exiliados en periodos anteriores, salvo de los líderes evangélicos y las organizaciones cristianas que han estado al pendiente de los nuevos casos de destierro en otras regiones de Chiapas.

Los grupos deciden qué mantener presente en la memoria y al mismo tiempo qué es necesario olvidar. En el acto político de memoria hay también acto político de olvido. Ambos procesos son necesarios para construir el presente y el futuro que se persigue. Éste es el carácter de la memoria, el cual permite mantener en el presente los acontecimientos que nos han sucedido en cuerpo y otros que nos son contados pero que los configuramos como nuestros, como parte de nuestra existencia y de nuestro pasado. En este sentido, la memoria y el olvido les permite a las familias evangélicas exiliadas y retornadas saber quiénes son, les permite mantener su identidad, fortalecerla, ésta “se fundamenta en la larga memoria colectiva” (Eco, 1998, 225 en Mendoza, 2009: 60). La memoria, como plantea Florescano (1999: 9), “afirma la existencia histórica del grupo, el pueblo, la patria o la nación”.

Los audiovisuales ¿memoria o archivo?

Las películas, como apuntamos en nuestro marco teórico y en las conclusiones del capítulo IV, son una posibilidad de lenguaje que permiten reconstruir y presentar mediante imágenes en movimiento eventos que sucedieron, así como historias sin un referente de la realidad. Casetti y di Chio (1990: 65) consideran que el cine es un dispositivo que permite otorgar sentido a las cosas, “un film expresa, significa, comunica y lo hace con medios que parecen satisfacer esas intenciones; por ello entra en la gran área de los lenguajes”.

Hay una correspondencia entre lo que nos cuentan las familias con lo que se reconstruye audiovisualmente. Se da una selección de ciertos eventos que son expuestos por medio de los escenarios: la construcción del tiempo, el espacio, el papel de los personajes y el carácter de las acciones que se desarrollan en la trama.

Los dos filmes, *Chamula tierra de sangre* (del Toro, 1997) y *Manuel San Juan. El hijo predilecto de San Juan Chamula* (Alonso, 2010), surgieron por iniciativa de líderes evangélicos y de organizaciones religiosas, quienes vieron la necesidad de reconstruir mediante el cine el pasado violento que produjo la conversión religiosa. El video documental *Asesinato en Ic'alumtic* (CEDECH, 1994) fue producido por una organización evangélica, con la intención de documentar el caso de los refugiados en la Dirección de Asuntos Indígenas y la marcha fúnebre realizada en 1994.

Los audiovisuales se produjeron por la voluntad de los cineastas y de las organizaciones religiosas. En el relato de cada audiovisual se exponen los objetivos e intereses perseguidos por los productores: la reivindicación de las religiones protestantes, el ataque de las autoridades católicas tradicionales, la ausencia del Estado, y la labor de los pastores y de las organizaciones evangélicas como protagonistas en la búsqueda de la paz y la justicia.

Los audiovisuales reconstruyen y proponen una versión del pasado. La mirada y las intenciones de los realizadores inciden en qué del pasado se relata y cómo se relata. El relato de algún modo es condicionado por los fines e intereses de quien lo produce, al mismo tiempo, es un documento audiovisual que nos permite acceder al pasado y analizar los distintos matices que pueden existir en el modo de presentar y narrar lo que sucedió.

Estas películas, basadas en hechos reales, también proponen sus propias versiones a partir de sus propios parámetros. Como comparten Casetti y di Chio (1990, 1990: 137), el cine es “un mundo en equilibrio entre la recuperación de los datos efectivos y la construcción de una ficción, entre el reenvío a la dimensión empírica y la definición de una realidad propia: en suma, un mundo que *es* del texto, un *mundo posible*”.

Sobre lo reconstruido audiovisualmente, no se trata de decir qué es mejor o peor, lo más fiel a lo sucedido o menos verídico, puesto que jamás se tendrá la película completa de lo acontecido, ni siquiera por los relatos de las familias que estuvieron ahí. Siempre habrá olvido detrás de la memoria y, por tanto, los audiovisuales no podrán reconstruir en su totalidad los diversos acontecimientos del pasado.

Además, los audiovisuales fueron escritos a partir del testimonio de ciertas voces, principalmente de los evangélicos expulsados, faltaron los relatos de los caciques, de las autoridades que desterraban, de los predicadores, etcétera. Las películas son únicamente una versión limitada de todo lo acontecido. Estos materiales no sólo ilustran el problema, sino que se configuran como una posibilidad para poder reconstruir la memoria colectiva. El cine no es sólo lo que aparece en la pantalla, sino todo aquello que queda fuera del encuadre. No es aquello que de alguna manera se articula a través del montaje, sino aquello que se deja en los márgenes. Es decir, una manera de narrar que supone e induce una forma de ver, de construir la mirada y la memoria.

Algunas de las interrogaciones que nos hacemos es si estos materiales audiovisuales fueron producidos para ser un archivo o una memoria viva, si son un archivo o un ámbito del espectáculo del pasado. Si partimos de que la memoria es social y compuesta de recuerdos que vinculan a un grupo o comunidad entre sí ¿hasta qué punto una película cobra sentido de memoria cuando sólo es pensada y realizada por un grupo de actores, y la comunidad no se ve implicada en el proceso de producción?

A partir de nuestra experiencia con las familias identificamos que, para éstas, los materiales audiovisuales no cobran relevancia al momento de reconstruir su propia memoria. En su mayoría no tienen conocimiento de las películas, no constituyen un referente, no se vuelven significativos al momento de hablar de su pasado. Esto nos lleva a pensar en dos posibilidades que se contraponen. Por un lado, que las películas corren el peligro de congelarse, de convertirse en archivo, más que en detonador de la memoria, en tanto no sean recuperadas por las familias expulsadas ni por otras comunidades que hayan experimentado conflictos más o menos similares.

Pensamos que para la comunidad evangélica al no recuperar los audiovisuales como parte de sus prácticas comunicativas, éstos no funcionan como un germen de la recreación de la memoria, de creación de horizontes políticos de la memoria. Los audiovisuales, por lo tanto se diluyen, se olvidan y pueden convertirse en archivos muertos.

Por otro lado, el hecho de que para estas familias las películas no sean apropiadas, no quiere decir que en otro momento y en otras circunstancias no funcionen como un disparador o como vehículos de la memoria. Puesto que estos materiales audiovisuales que después de su momento de producción no han vuelto a ser programados en ningún lugar, al ser retomados como en nuestro estudio, pueden propiciar la reconstrucción de la memoria. Esto nos permite pensar en la dimensión política de los audiovisuales y de su momento de producción, es decir, si bien al principio fueron realizados para demandar, interpelar y visibilizar las injusticias de las que fueron víctima las familias evangélicas, éstos, en la actualidad, pueden cumplir otros sentidos y funciones.

Estas películas pueden ser retomadas en un tiempo, espacio y en condiciones que difieren a su momento y contexto de realización. Podemos imaginar que los nietos o bisnietos de quienes sufrieron en cuerpo el exilio decidan en algún momento revivir la

memoria 10 o 20 años después de lo sucedido, y deseen buscar y reconstruir la memoria de su familia o su comunidad.

Además, independientemente de que los materiales audiovisuales seleccionados refieren a las expulsiones ocasionadas en San Juan Chamula, esto no quiere decir que únicamente para este municipio o región de Chiapas las películas puedan adquirir el sentido de memoria, sino que, además, los mismos filmes pueden ser apropiados por otros espectadores y otras comunidades que hayan atravesado por conflictos religiosos similares. La memoria no es necesariamente de la comunidad que sufrió el conflicto y de quienes se inspiraron para hacer las películas. Caracterizar a los audiovisuales como obras abiertas permite conectarlos con otras experiencias, vivencias y sociedades.

Sin embargo, queda la interrogante de saber en qué medida los espectadores y las comunidades que no estén familiarizadas con el pasado ni con algún conflicto, consideren estos audiovisuales como un espectáculo, más que en una posibilidad de memoria. Entonces ¿quiénes serán los espectadores potenciales que recuperen y apropien las películas como artefacto y posibilidad de memoria? Resulta complejo saberlo.

Adicionalmente, nos quedan algunas incógnitas como saber cuándo serán retomadas las películas, cómo sucederá y en qué condiciones. Aún con lo anterior, sostenemos que los audiovisuales son obras abiertas que en cualquier instante pueden cobrar sentido de lugar y posibilidad de memoria para las familias y otros grupos sociales.

Esto nos lleva a plantear que los materiales audiovisuales pueden considerarse como *artefactos de la memoria*, que tienen la posibilidad de perdurar por varias generaciones y producir diferentes reconstrucciones del pasado. La materialidad podrá seguir aún cuando su creador o sus creadores ya no estén, no perecerá en tanto sea encontrada por alguna persona, grupo o sociedad, porque las películas tienen un soporte de duración y de difusión mayor que la oralidad, esta última corre el riesgo de eclipsarse con el paso de las generaciones, por lo tanto, los audiovisuales podrían ser un vehículo para despertar y disparar la memoria.

Dado que el mundo material perdura y puede vivir a sus creadores, puede servir de monumento a sus esfuerzo e ideas; y, por la misma razón, los artefactos sobreviven en formas que sus creadores o propietarios no determinaron y se convierten en pruebas a

partir de las cuales se pueden reconstruir otras interpretaciones del pasado (Radley, 1992: 72).

Por ello, los materiales audiovisuales, al ser retomados permitirían abrir nuevos caminos y horizontes para reimaginar y reinventar el pasado, proponer nuevos relatos, nuevas visiones que podrían llevar a ampliar la memoria y sus dimensiones políticas. La existencia de los audiovisuales está condicionada, en gran medida, por si son retomados por las familias, los grupos sociales o por cualquier agente en distintos momentos y puestos a su disposición para generar memoria. La muerte de éstos depende de su olvido; su vida, de su recuerdo. Cuánto tiempo vivirá y cuándo morirá, es algo que no podemos afirmar, yace en lo incierto.

Como conclusión general y aportación de nuestro estudio podemos compartir, en primer lugar, que hay un ejercicio pleno de las familias por hacer memoria, al compartir su pasado con sus descendientes nacidos en la ciudad y en los parajes, y donde retornaron. Hay un acto político de memoria en las familias expulsadas en el primer periodo como en el segundo. Ellas recuerdan con plenitud el proceso de conversión religiosa, el exilio, el desplazamiento, el asentamiento temporal y permanente en la ciudad, y a los actores sociales implícitos en cada uno de los procesos.

En segundo lugar, concluimos que la memoria se hace presente, se expresa y materializa con la formación de nuevos vínculos sociales entre la comunidad evangélica y la católica tradicional en los lugares en donde conviven mutuamente. La memoria ha permitido la “reconciliación” con el pasado y sus actores y, al mismo tiempo, ha generado la apertura y el respeto hacia las diferentes religiones que actualmente hay en varios parajes de San Juan Chamula, municipio que antes era considerado “tierra de fuego” ahora “tierra de bendición”, así lo afirma el pastor Mariano Pérez.

En tercer lugar, que a pesar de que los audiovisuales no sean un referente para las familias al momento de hablar del pasado; que no exista una rememoración del pasado por medio de la edificación de antimonumentos ni con la toma de espacios públicos en las diferentes fechas en que se dieron los exilios, a causa de las prácticas religiosas de los evangélicos que les impiden hacerlas; la memoria del conflicto religioso se encuentra presente en la vida de los expulsados y retornados, pero como algo lejano, que ya no existe más, aún cuando en otras regiones se manifiesta de igual manera que en el pasado.

Esta tesis es sólo una de las múltiples posibilidades que existen para trabajar el conflicto religioso. Como apuntamos en páginas anteriores, jamás se tendrá una memoria completa que abarque cada uno de los acontecimientos del pasado. Siempre habrán otras voces que hasta la fecha no han podido manifestarse y que tienen algo que compartir. También están aquellas que ya no podrán expresarse por ser desaparecidas y asesinadas.

EPÍLOGO

El exilio religioso es parte del pasado... y del presente.

El tercer periodo del conflicto religioso (2002-2016)

Aún cuando las familias entrevistadas consideren las expulsiones como algo lejano, que pertenece al orden del pasado, actualmente la intolerancia religiosa, la persecución y el exilio de familias cristianas evangélicas o de otra religión distinta a la hegemónica en las comunidades católicas tradicionales, persiste en diferentes regiones de Chiapas.

Lo cierto es que en el 2016, en el municipio de San Juan Chamula se ha dejado de perseguir y exiliar a los evangélicos, existe un aparente respeto a la diversidad religiosa y al libre credo. El referente cercano de las familias entrevistadas es el municipio de Chamula, y por tal razón, consideran que ya no hay expulsiones. Varios plantearon que las batallas fueron necesarias y cruciales, que el retorno ejercido en el 94 y la sangre derramada durante aquel enfrentamiento permitió la entrada de las religiones al municipio.

Donde hubo más libertad a partir de 1994 en adelante, empezaron a agarrarse a balazos y todo, murieron muchas personas por la religión, pero no sé cuántas personas murieron, pero eso ahorita provocó que muchas iglesias ya estén en la comunidad, donde quiera hay ahorita (Emiliano Hernández Gómez, 47 años, comerciante y predicador).

Si bien no se recuerdan los nombres de los caídos durante los enfrentamientos, se tiene presente en la memoria las muertes colectivas en la defensa de algo que valía la pena creer y morir como lo es el evangelio. Estos sucesos permitieron a la comunidad católica tradicional cambiar de pensamiento y de parecer; esta apertura espiritual también es considerada como una de las razones por la que el protestantismo ganó la pelea.

Porque la gente cambió su pensamiento, vieron que la religión no es mala, al contrario, trae paz. Más antes, los de costumbre no querían nada de eso, les molestaba pero ahora ya no dicen nada, muchos de costumbre se convirtieron en religión, creo que por eso ya hay libertad también (Emiliano Hernández Gómez, 47 años, comerciante y predicador).

Las familias recuerdan su pasado en un presente en que el conflicto no existe más, en el que las tristezas y el dolor de haber sido desterrados es sólo un recuerdo que puede contarse sin despertar un suspiro de angustia, sino de tranquilidad. El presente es vivido sin aquellos problemas, sin el temor de volver a pasar por los mismos acontecimientos que en un principio los lastimaron, “ya no hay problema ahora, ya no hay problema gracias a Dios, ahora ya estoy feliz, antes había tristeza, hoy ya no” [...] (Lorenza Hernández Núñez, 65 años, comerciante).

Hay un reconocimiento de aparente paz y tranquilidad entre los evangélicos y los católicos tradicionales en las comunidades donde se propiciaron los exilios. Aunque los rumores de posibles agresiones todavía se escuchan y se propaguen, ya no se ejercen. “No, ya no hay expulsiones en realidad, ya son puros rumores, ya acabó, gracias a Dios el evangelio ha entrado en las comunidades, ahora ya hay muchas iglesias” (Mariano Pérez, 41 años, predicador).

Algunas familias tienen conocimiento de casos de evangélicos que son amenazados y agredidos en otros municipios cercanos al de San Juan Chamula; comparten que los problemas surgen cuando los evangélicos no quieren cooperar con los gastos de las fiestas patronales. Así lo menciona el señor Manuel López: “claro, sí hay pero si no quiere pagar cooperación, vete buscando a la persona, todo hay cooperación, pues pagas tu agua, tu predial, tu luz, Santa Cruz, hay fiesta tienes que dar cooperación” (Manuel López Paciencia, 57 años, comerciante).

El relato permite identificar cuáles son las acciones que lleva a cabo la fracción molesta con los evangélicos, que se dan con el corte de los servicios básicos como el agua y la luz, con el objetivo de presionar a las familias evangélicas a cooperar, o bien, a abandonar la comunidad. Hay una intención directa de hostigar y encausar su desplazamiento a otro lugar fuera del pueblo.

Existen ciertas responsabilidades en las comunidades que los miembros deben cumplir independientemente de la religión a la que pertenecen, como el cargo de comités, de patronatos y/o comisarios. Este tipo de labores comunitarias alguna vez en la vida le toca a cada familia. Hay casos en los que evangélicos se niegan a dichos compromisos “excusándose” que su religión se los prohíbe, acto que incomoda a la comunidad y genera nuevamente conflictos que se califican de “religiosos”.

Como parte de nuestro trabajo también recogimos los relatos de familias exiliadas después del año 2000, el cual caracterizamos como el tercer periodo del conflicto religioso que va del 2002 al 2016, inclusive la fecha puede extenderse, no necesariamente limitarse al que proponemos.

Actualmente las formas de llevar a cabo los exilios se dan con la privación de los servicios básicos a las familias evangélicas, con la negación de la participación de los evangélicos en las asambleas comunitarias y, finalmente, con el exilio violento. Así lo comparten el señor Agustín Hernández Muñoz y la señora Petra Díaz Díaz expulsados en el 2009 de la comunidad Los Llanos, San Cristóbal de Las Casas:

Un año antes de que nos corrieran llegábamos a la junta pero ya no nos recibe la gente: “ya ustedes no son bienvenidos en la junta, ustedes se pueden regresar” nos han dicho. Un día en la tarde, como “el costumbre” allí tienen su aparato, y lo juntan pues la gente, “mañana tenemos junta, nos vamos a juntar a las ocho de la mañana, ahí traen su pozol, comen bien, ya sabemos nuestro trabajo bien, lo que vamos a hacer”, dijeron pues, pero nosotros no sabíamos porque no nos dejaban entrar a las juntas [...]. A la mañana siguiente nosotros estábamos desayunando en nuestra casa el 13 de enero del 2010, fue como a las 9 de la mañana, porque ya estábamos empezando a comer, ya estaba puesta nuestra mesita donde estamos comiendo pues, y nos dijeron pues, junten sus cosas porque los vamos a despedir de sus hogares [...] queríamos ir al monte pero no nos dejaban, “no, aquí no se permite ir al monte”, dicen, “esperen porque vamos a seguir haciendo nuestro trabajo”, dicen pues [...] nos subimos a la escuela, y allí nos dimos cuenta cómo tumbaban nuestra casa, lo malo que no tenemos con qué grabar, pero creo que igual no nos iban a dejar grabar. Ya en la escuela llegó la gente y nos dicen: “Pues ya terminamos nuestro trabajo, hicimos lo que teníamos planeado, pues ustedes ya pueden irse, si quieren puede pasar a traer sus cosas”, dicen, pero para saber dónde llevar nuestras cosas, si ya sólo un montoncito lo que dejaron pues, porque lo

demás lo destruyeron, mataron nuestras gallinas pues, no trajimos nada, sólo un par de ropa, nuestra camisa y zapato que traíamos puesto (Agustín Hernández Muñoz, 47 años, desempleado y la señora Petra Díaz Díaz, 47 años, comerciante).

En el relato se expone cómo se llevan a cabo los exilios en otras localidades de Los Altos de Chiapas. Es una problemática que todavía persiste y parece no tener fin. El caso de la familia Hernández Díaz sigue sin ser resuelto, ellos se encuentran junto con sus hijos refugiados en la iglesia Alas de Águila ubicada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Han pasado siete años y aunque se han establecido varias mesas de negociación entre su comunidad, el gobierno y la familia, no han llegado a un acuerdo en común. De hecho, la familia Hernández Díaz ya no piensa en el regreso, busca obtener un terreno en la ciudad por medio del apoyo del Estado.

También está el caso de una familia anónima, expulsada en el 2015 de la comunidad Las Florecillas, San Cristóbal de Las Casas que, antes de ser exiliada, fue hostigada durante un largo periodo hasta que un día fueron golpeados, encarcelados y expulsados del paraje:

Primero empezaron a amenazar a mis suegros, a cortar el servicio del agua, vieron que así no se echaron para a tras mis suegros, y así estuvimos sin luz y sin agua hasta el 2013, dos años sin luz [...]. Llegó un día domingo 11 de enero de 2015, eran como las tres de la tarde, dos tal vez, porque esa vez fuimos a un culto allá por Galilea y regresamos como a esas horas; ya íbamos a comer, ya estábamos metidos en la cocina, de repente tocan la puerta, sale mi suegra y le preguntan: “Disculpe señora ¿está don Andrés?”, “sí aquí está” y que sale mi suegro y lo empiezan a golpear, “¿aquí está su yerno?”, “sí”, entonces que salgo y que me empiezan a golpear, nos agarraron y amarraron con lazo, después nos llevaron a una cárcel que tienen en la comunidad, me metieron a la cárcel, también mi suegro [...] después nos soltaron y mejor nos venimos a San Cristóbal [...] (Familia anónima, taxista y ama de casa).

La intolerancia religiosa y los exilios causados por ésta ha sido una constante desde la llegada de las religiones cristianas evangélicas en Chiapas. Si bien una mayoría de las familias expulsadas durante el primer y segundo periodo del conflicto expresaron mediante sus relatos un desconocimiento de las expulsiones que se llevan a cabo en la actualidad. Lo cierto es que la realidad es otra, al menos fuera del municipio de San Juan Chamula.

La memoria presente de las familias expulsadas y retornadas a sus comunidades de origen del municipio de San Juan Chamula les ha permitido construir otras formas de comunidad, de convivencia entre las familias de diferentes religiones. La memoria se hace visible por medio del proyecto de vida colectiva que han encaminado, en el que existe una tolerancia a los diferentes credos. Inclusive los evangélicos ahora pueden ejercer cargos políticos en la cabecera, acción que anteriormente era impensable para alguien que no fuera católico tradicional.

Las familias evangélicas asentadas permanentemente en la ciudad han construido relaciones con otras que también fueron exiliadas en su momento. Se han integrado a la vida y dinámica cultural, social y económica de la ciudad. La memoria como ejercicio de cambio, como creación de redes, de vínculos, de alternativas de acción y de reciprocidades abiertas se expresa, se materializa y se configura en la cotidianidad de las familias evangélicas retornadas con las “de costumbre”. Es evidente que el conflicto religioso con sus implicaciones económicas, políticas y sociales hasta la fecha persiste. Por lo tanto, resulta un pasado continuo y permanente, que se expresa en diferentes regiones de Chiapas. Concluimos que las sociedades son afectadas por su propio pasado, el cual les permite construir sus propios marcos de la memoria, sus recuerdos y olvidos.

Cada comunidad o grupo es consciente del pasado que les pertenece a ellos y a nadie más. Cada uno de los distintos pueblos y parajes en los que actualmente se llevan a cabo los exilios no pueden tomar, como referente de cambio, las vivencias y experiencias de otras comunidades que ya pasaron por lo mismo para confrontar sus problemas, sino que deben combatir el presente que los lacera, para reimaginar y reconstruir el mañana que anhelan, y ser los únicos protagonistas de su devenir como ya lo fueron y lo son las familias exiliadas y retornadas en el primer y segundo periodo del conflicto en el municipio de San Juan Chamula, Chiapas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves Lozano, Jorge (1997). “Un enfoque metodológico de las historias de vida”, en *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, Graciela de Garay (coord.), Instituto Mora, México, 1997, pp. 9-15.
- Alonso González, Esdras (1997). *Intolerancia religiosa. Retornos Chamulas*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas.
 - (1999). *Chiapas. Barro en las manos de Dios*. San Cristóbal de Las Casas: Fray Bartolomé de Las Casas
- Appadurai, Arjun (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets Editorial.
- Aramoni Calderón, Dolores y Morquecho Escamilla, Gaspar (1997). “La otra mejilla... pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula”. En *Anuario 1996 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. pp. 553-611.
- Arce Padrón, Yissel (2012). “(Re) escrituras críticas de la nación: prácticas cinematográficas y ejercicio político en Sudáfrica poscolonial”, en Rufer, Mario (coordinador) *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*. México, D.F: Editorial Itaca. pp. 81-104.
- Arfuch, Leonor (1995). *La entrevista una invención dialógica*. Barcelona: Paidós
- Augé, Marc (1998). *Las Formas del Olvido*. Barcelona: Gedisa
- Aumont, Jacques y Michel, Marie (1990). *Análisis del film*. Barcelona: Paidós
- Bastian, Jean Pierre (1997). *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - (2012). “El protestantismo en Chiapas”. Programa Universitario México Nación Multicultural-UNAM y la Secretaría de Pueblos y Culturas del gobierno del estado de Chiapas, pp. 1-10.

- Baudry, Jean-Louis (1974). "Cine: los efectos ideológicos producidos por el aparato de base". *Lenguajes*, Año. 1, núm. 2, pp. 53-67.
- Baz, Margarita (1999). "La entrevista de investigación en el campo de la subjetividad", en Isabel Jáidar (comp.), *Caleidoscopio de subjetividades*, México, D.F: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 77-96.
- Bazin, André (2008). *¿Qué es el cine?* Madrid: Ediciones RIALP S.A.
- Benjamin, Walter (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca.
- - (2013). *Sobre la fotografía*. España: Pre-textos
- Bilbao, Alejandro (2004). "Memoria, trauma y lenguaje; entre psicoanálisis y ciencias neurocognitivas". *Psicoperspectivas*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Núm. 8, pp. 33-60.
- Cancino Córdoba, María del Socorro (2006). *Religión y género: el caso de las Chamulas expulsadas*. Tesis inédita de maestría. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Casetti, Francesco y de Chio, Federico (1990). *Cómo analizar un film*. Barcelona: Paidós.
- Cervio, Ana Lucía (2010). "Recuerdos, silencios y olvidos sobre "lo colectivo que supimos conseguir". Memoria (s) y olvido(s) como mecanismos de soportabilidad social". *Cuerpos, emociones y sociedad*, núm. 2, pp. 71-83.
- Cruz-Burguete J.L. Robledo Hernández G. (2003). "Los Altos de Teopisca, Chiapas. Las nuevas identidades de los expulsados por motivos religiosos", en *Revista Sociológica*, El Colegio de México, pp. 37.
- de Vos, Jan (2010). *Vienen de lejos los torrentes: una historia de Chiapas*. México: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes.
- Díaz Tovar, Alfonso y Ovalle, Liliana Paola (2014). "El cine documental. Materia y sustento de las memorias subalternas". *Anuario ININCO/Investigaciones de la comunicación*, Caracas, núm. 1, pp. 279-311.

- Eco, Umberto (1962). *Obra abierta*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Esponda Jimeno, Victor Manuel (1991). “Las sublevaciones indígenas en Chiapas a través de algunas fuentes”. Anuario 9, Tuxtla Gutiérrez, pp. 156-175.
- Estrada Martínez, Rosa Isabel (1995). *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos*. México: CNDH.
- Florescano, Enrique (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus.
- Galeano, María Eumelia (2003). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Colombia: Universidad EAFIT.
- García Méndez, José Andrés (2008). *Chiapas para Cristo: diversidad doctrinal y cambio político en el campo religiosos Chiapaneco*. México: MC editores
- Halbwachs, Maurice (2004a). *Los marcos sociales de la memoria*. Venezuela: Antropos.
- - (2004b). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia: Envió editores.
- Howard Ross, Marc (1995). *La cultura del conflicto*. Buenos Aires: Paidós.
- Jimeno, Myriam; Varela, Daniel y Castillo, Ángela (2015). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Le Breton, David (2001). *El silencio*. Madrid: Ediciones sequitur.
- Machado, Arlindo (2000). *El paisaje mediático. Sobre el desafío de las poéticas tecnológicas*. Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Mallimaci, Fortunato y Giménez, Verónica (2006). “Historia de vida y métodos biográficos” en *Estrategias de investigación cualitativa*, Irene Vasilachis de Galdino (coord.), Barcelona: Gedisa, pp. 175-212.

- Marroquín, Enrique (1996). “Lo religioso en el conflicto de Chiapas”. *Espiral, estudios sobre Estados y Sociedad*, núm. 7, pp. 143-157.
- Meckesheimer, Anika (2011). “La memoria como acción social. Reflexiones a partir del acompañamiento de un sistematización de la Coordinación Diocesana de Mujeres”. Ponencia presentada en el Seminario (Virtual) Internacional Creación de Prácticas de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes, pp. 1-21
- Medina Hernández, Andrés (1983). “Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder”. *Nueva Antropología*, núm. 20, pp. 6-10.
- Mendoza García, Jorge (2009). “El transcurrir de la memoria colectiva: La identidad”. *Casa del tiempo*, núm. 17, pp. 59-68
- Mitchell William, John (2009). *Teoría de la imagen. Ensayos sobre representación verbal y visual*. Chicago: Universidad de Chicago.
- Namer, Gerard (2004). “Postfacio”. En *Los marcos sociales de la memoria*, de Halbwachs, Maurice. Venezuela: Anthropos Editorial.
- Nichols, Bill (1997). *La representación de la realidad*. Barcelona: Paidós.
- - (2013). *Introducción al documental*. México: UNAM.
- Nora, Pierre (1984). “Les Lieux de Mémoire”. La République Paris, Gallimard, pp. 17-44. Traducción de la cátedra Seminario de Historia Argentina Prof. Fernando Jumar C.U.R.Z.A. Universidad Nacional del Comahue, pp. 1-22.
- Peña Ospina, Paola (2012). “Memoria, cine y modernidad: una propuesta crítica para aproximarse al pasado”. *Polis*, vol. 8, núm. 1, pp. 115-142.
- Pérez Enríquez, María Isabel (1994). *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de Los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larrainzar y Chamula*. México: Claves Latinoamericanas.
- Piper Shafir, Isabel (2005). *Obstinaciones de la memoria: La dictadura militar chilena en las tramas del recuerdo*. Tesis inédita de doctorado. Barcelona, España. Universidad Autónoma de Barcelona.

- Radley, Alan (1992). “Artefactos, memoria y sentido del pasado” en Middleton, David & Edwards, Derek (Comps.); *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Barcelona: Paidós, pp. 63-76
- Ricoeur, Paul (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.
 - (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2da reimpresión.
- Rincón, Omar (2006). *Narrativas mediáticas*. Barcelona: Gedisa.
- Ríos Figueroa, Julio (2002). *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*. México: UNAM
- Rivera Farfán, Carolina; García Aguilar, María del Carmen; Lisbona Guillen, Miguel y Sánchez Franco, Irene (2011). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rus, Jan y Wassestrom, Robert (1979). *Evangelización y control político*. México: UNAM.
- Sánchez Calvo, Antonio (1990). “Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Casas”. *Anuario*. México, UNACH-IEI, núm. 9, pp. 12 -24.
- Schuster, Juan (1986). “Antecedentes históricos de la penetración protestante en México”. *La palabra y el hombre*, núm. 58, pp. 12-21.
- Uribe Cortes, Jaime (2014). *La conformación de organizaciones indígenas y liderazgos evangélicos en San Cristóbal de Las Casas*. Tesis inédita de doctorado. El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Uribe, Jaime y Martínez, German (2012). “Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas”. *Política y cultura*, núm. 38, pp. 141-161.
- Vallverdú, Jaume (2005). “violencia religiosa y conflicto político en Chiapas, México”. *Nueva antropología*, núm. 65, pp. 55-74.

- Vasilachis de Galdino, Irene (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Vázquez, Félix (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginarios*. Barcelona: Gedisa.
- Vela Peón, Fortino (2001). “Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa”, en *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, María Luisa Torres (coord.), México: Miguel Ángel Porrúa, Colmex, Flacso, pp. 63-91.
- Verón, Eliseo (1993). *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.

Películas:

- CEDECH (Productor). (1994). *Asesinato en Ic'alumtic*. [Documental]
- del toro, Paco. (Director). (1997). *Chamula. Tierra de sangre*. [Ficción].
- Esdras, Alonso. (Director). (2010). *Manuel San Juan. El hijo predilecto de Chamula* [Ficción].

Relatos de vida:

Primer periodo

- *Manuel López Paciencia*, edad 57 años, comerciante, expulsado del paraje Botanmeste', 1978.
- *Andrés Hernández Núñez*, edad 67 años, comerciante, expulsado del paraje Ya'al ichin, 1976.
- *Lorenza Gómez Núñez*, edad 65 años, comerciante, expulsado del paraje Ya'al ichin, 1976.
- *Emiliano Hernández Gómez*, edad 47 años, comerciante y predicador, expulsado del paraje Ya'al ichin, 1976.
- *Martiniano Hernández Gómez*, edad 40 años, académico, expulsado del paraje Ya'al ichin, 1976.

Segundo periodo

- *Mariano Pérez*, edad 41 años, predicador, expulsado y retornado del paraje Cuchulumtic.
- *Rosa Pérez Xilón*, edad 56 años, comerciante, expulsada del paraje Arvenza I.

Tercer periodo

- *Agustín López*, edad 47 años, desempleado, expulsado del paraje Los Llanos.
- *Petra Díaz*, edad 47 años, comerciante, expulsada del paraje Los Llanos.
- *Anónima*, taxista y ama de casa, expulsados del paraje Las Florecillas.

ANEXOS

En este apartado incluimos las notas periodísticas, las fotografías y los documentos que nos permiten contextualizar algunos eventos en particular. Por cuestiones prácticas y metodológicas decidimos no incluirlos dentro de los capítulos III y IV, puesto que cada uno de estos materiales implicaba un análisis de discurso, semiótico y visual en específico, que de hacerlo nos desviaría de nuestro objetivo. Es importante mencionar que incluimos un Cd donde se podrán encontrar las transcripciones de cada uno de los relatos de vida realizados y algunas notas periodísticas de los diferentes enfrentamientos que dejó el conflicto religioso durante el primero y el segundo periodo.

Foto 1. Archivo personal del pastor Abdías Tovilla Jaime. Marcha social en nombre del pastor Vicente Méndez asesinado en el mes de abril de 1993



Foto 2. Archivo personal del pastor Abdías Tovilla Jaime. En la fotografía se aprecian un grupo de evangélicos marchando en el periférico norte de San Cristóbal de Las Casas. Hasta adelante va el cuerpo del pastor Vicente Méndez dentro de un carro. Detrás de éste, unos hombres llevan una manta donde exigen justicia y castigo a los culpables: Mariano Méndez Díaz y Mariano Gutiérrez Méndez.



[illegible]

Foto 4. Archivo personal del pastor Abdías Tovilla Jaime. Respuesta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional publicada en el diario extinto “El tiempo” con fecha 17 de febrero de 1994. Un mes después de haberles entregado la carta.



Foto 5. Archivo personal del pastor Esdras Alonso Gonzáles. Nota de la muerte del señor Agustín Pérez López Segundo, donde se expone la marcha fúnebre realizada el 18 de diciembre de 1995, después de tres meses de haber sido secuestrado y asesinado. En la marcha fúnebre participaron alrededor de 500 evangélicos.



Foto 6. Archivo personal del pastor Esdras Alonso Gonzáles. Fotografía del señor Agustín Pérez López Segundo. En el que se aprecia el altar tradicional de los “de costumbre”, se ven las cruces, el copal, el pox, las imágenes.



Foto 7. Álbum personal del señor Manuel López Paciencia. Enfrentamiento entre evangélicos expulsados y los católicos tradicionales en el periférico norte de San Cristóbal de Las Casas. En la fotografía se aprecia la gran cantidad de personas reunidas.



Foto 8. Delmar Méndez Gómez. La sala del señor Juan Pérez donde se reunieron por primera vez los evangélicos de Cuchulumtic, retornados en 1994.



Foto 9. Delmar Méndez Gómez. La bodega donde guardaba las papas el señor Juan Pérez, que fue acondicionada para volverse en el lugar de reunión y oración de los evangélicos en Cuchulumtic.



Foto 10. Delmar Méndez Gómez. Fotografía de la primera iglesia construida en el paraje de Cuchulumtic, municipio de San Juan Chamula. Según el relato del pastor Mariano Pérez, el señor Salvador Pérez donó el terreno para construirla.



Foto 11. Delmar Méndez Gómez. Foto enmarcada del señor Salvador Pérez, del día en que fue expulsado del paraje de Cuchulumtic. Dicho foto yace colgada en la sala de su casa.

