

# El cambio socio-cultural y el nuevo indigenismo en Chiapas

HENRI FAVRE

El macizo montañoso que ocupa el centro del Estado de Chiapas, en el extremo Sureste de México, en la frontera con Guatemala, está habitado por unos 300 000 mayas de lengua tzotzil o tzeltal; al sur y al oeste está limitado por la depresión del Grijalva, al norte por la planicie litoral de Tabasco y al este por el bosque tropical de la cuenca del Usumacinta; tzotziles en el oeste y tzeltales en el este se reparten en unas cuarenta comunidades agrarias cuyas tierras se escalonan desde los 700 a los 2 000 metros de altitud; son tierras despedazadas por el relieve y roídas por la erosión, donde la práctica muy intensa de la roza ha destruido la cobertura silvestre. Desde el punto de vista administrativo, estas comunidades se reconocen como colectividades territoriales o municipios, aunque un municipio pueda incluir dentro de sus límites varias *finages*\* comunitarias. Su presencia se deja sentir en torno de San Cristóbal de las Casas, antigua metrópoli desposeída de su rango de capital desde fines del siglo pasado, aunque continúa siendo un lugar comercial importante y asiento de un Obispado que Fray Bartolomé de las Casas hizo célebre, habiéndosele declarado protector de los indígenas en el comienzo de los tiempos coloniales y cuyo nombre ha tomado la ciudad. Los aproximadamente 35 000 habitantes con que cuenta San Cristóbal son ladinos, denominación que en toda mesoamérica meridional designa a las personas de raíz europea y de cultura hispánica.

Sobre la trama de relaciones que une las comunidades a la ciudad, los rurales a los urbanos, los indígenas a los ladinos, se organiza una sociedad regional cuyo dualismo no es más que aparente. Estas relaciones no se reducen a sencillos contactos interétnicos permanentes más o menos institucionalizados. Son relaciones que tienen que ver con lazos de poder económico y político, los cuales colocan a los tzotziles y a los tzeltales en la doble condición de campesinos y de indígenas. En su condición de campesinos, tzotziles y tzeltales no pueden ser más que estructuralmente dominados en el conjunto social que los engloba y del cual constituyen un segmento. Pero estos campesinos están sometidos a modalidades par-

\* *Finages*: Límites de un municipio (n. del t.).

ticulares de dominación cuyo origen se remonta a la época de la colonia<sup>1</sup> y que contribuyen a excluirlos culturalmente. Su indigenismo procede de esta exclusión y de las formas de explotación intensiva de aquéllas que favorecen su aplicación. En realidad, ésta reenvía a una forma social históricamente determinada, de carácter señorial y colonial, que reproduce las diferencias culturales al convertirlas en jerarquías. Esta cultura indígena no es, entonces, esa "cultura parcial" débilmente expuesta al impacto aculturativo de los centros de modernidad que presenta el análisis *redfieldiano*. Es la subcultura de un campesinado sobreexplotado, subcultura que manifiesta, por otra parte, notables regularidades de una a otra región de Mesoamérica, no obstante la diversidad de idiomas que practican quienes están comprendidos.

Con todo, después del año 1943, en el curso del cual algunos jóvenes investigadores mexicanos dirigidos por Sol Tax emprendieron las primeras indagaciones en estas tierras altas, o Altos, son numerosos los etnólogos que han residido entre los tzoltziles y los tzeltales con la esperanza, más o menos confesada, de remontar la corriente de una historia autóctona, supuestamente lineal, o de penetrar en un universo socio-cultural dado por hipótesis como autónomo y radicalmente diferente. En los años cincuenta, muchas universidades de Estados Unidos implantaron en algunas comunidades una escuela de campo para sus estudiantes, cuyas memorias y tesis constituyen un testimonio elocuente de esta búsqueda de la alteridad. Así, el departamento de antropología de la Universidad de Harvard viene sometiendo desde 1957 a la comunidad tzotzil de Zinacantán a una observación continua en el marco de un proyecto que se intenta prolongar hasta 1984. A falta de ser la mejor conocida, la región de los Altos de Chiapas será por cierto la más estudiada de Mesoamérica. Esta región ha visto confirmada su vocación de laboratorio de ciencias sociales con la apertura de un Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista. En es este Centro Piloto instalado en San Cristóbal que se han realizado experiencias de los métodos de desarrollo comunitario, así como de las tecnologías sociales destinadas a aplicarse, que el INI debía luego emplear en otras regiones de México donde su acción estaba poco a poco destinada a extinguirse.

En las páginas siguientes nos proponemos despejar los cambios que han intervenido en el conjunto regional de los Altos en el curso de los últimos veinte años, es decir desde el comienzo de las investigaciones que hemos conducido en diversas comunidades en 1960-1961, y en las que proseguimos de manera discontinua en 1965, 1975, 1979 y 1981 (Favre, 1971). A pesar de la insuficiencia cuantitativa y cualitativa de datos estadísticos disponibles, que no siempre permiten medir o evaluar

<sup>1</sup> Aunque muchos de los rasgos de la sociedad regional parecen no haber aparecido sino hasta después de la Independencia, en el curso de la primera mitad del siglo XIX.

la importancia relativa de sus factores,<sup>2</sup> intentaremos analizar estos cambios que a partir de 1970 experimentaron una aceleración brutal, al mismo tiempo en sus efectos sobre el campesinado indígena y en sus consecuencias sobre el indigenismo de estos campesinos. Además, estudiaremos la política gubernamental que pretende orientarlos pero cuyo reciente retroceso parece ir al encuentro de procesos de modernización, en resúmenes demasiado clásicos, en el cual éstos toman lugar.

### *La situación de los Altos en 1960*

Al finalizar los años cincuenta, la región de las tierras altas está todavía dominada por algunas familias de propietarios de tierras en cuyas fincas se combinan por lo general la agricultura alimentaria y la actividad pastoral. A pesar de su expulsión por la Revolución del juego político chiapaneco, del cual ya los había alejado el régimen anterior en beneficio de la burguesía de Tuxtla Gutiérrez, a pesar de la amputación de sus asentamientos territoriales debido a la reforma cardenista, aunque su extensión por lo demás nunca fue considerable, esas familias de *finqueros* lograron mantenerse como una élite regional. Ricas en tradiciones más que en bienes materiales que se reducen con frecuencia a algunas centenas de hectáreas de tierra mediocre cuya explotación por colonos precarios no les permite más que una pequeña renta, ellas disponen siempre de un poder social importante que se apoya en la Iglesia y que se ejerce en un sentido eminentemente conservador. Permanecen a la cabeza de clientelas que los lazos de parentesco, los vínculos de alianzas, las relaciones de compadrazgo ramifican hasta la base del cuerpo social y por medio de las cuales ellos desarrollan su influencia que nada, es cierto, parece contrariar. Los grupos dirigentes del Estado, a quienes se han enfrentado en ciertos momentos, los dejan sobrevivir en recuerdo del pasado.

Estas familias residen en San Cristóbal, ciudad donde la población ladina de la región tiende a concentrarse y sobre cuyo plano proyecta sus retiros en aislamiento y sus jerarquías de Antiguo Régimen. Los *finqueros* ocupan las antiguas viviendas señoriales que rodean la gran plaza frente a la cual se eleva la catedral y el recinto del municipio. El centro del espacio urbano que ocupa esta plaza también está habitado por grandes comerciantes cuyas *ferreterías* ofrecen a las limitadas necesidades de la población, además de los artículos de quincalle, por los cuales llevan su

<sup>2</sup> Señalemos, sin embargo, los esfuerzos efectuados por el departamento de estudios socio-económicos del Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste (CIES) creado en San Cristóbal en 1975, para llenar esta grave laguna. Debe hacerse notar, que al igual que los datos demográficos producidos por los censos, cuya calidad no parece haber mejorado mucho en las últimas décadas, son muy poco confiables, de tal manera que con frecuencia uno se ve reducido a atribuir a los municipios indígenas una cifra de población sobre la base de estimaciones.

nombre, una gama de productos que van desde los útiles agrícolas hasta los instrumentos de música y que los asimila a los negocios de ramos generales. En cuanto al pueblo que forma la masa de pequeños comerciantes y artesanos, éste se reparte entre las zonas periféricas o *barrios*. Cada barrio corresponde a una parroquia que vive bajo la autoridad de su cura, a la sombra del campanario de su Iglesia y cuyos trabajos y días son rimados por las fiestas religiosas que jalonan el año ritual. Cada uno se caracteriza por un oficio o una artesanía cuya práctica se transmite de generación en generación en el seno de la familia; herrajería y cuchillería en Cerrillo; carpintería y curtiduría en Guadalupe; textiles y confecciones en Los Mexicanos; fabricación de velas y bujías en la Merced; pirotecnia en Santa Lucía y también en San Antonio. De un barrio al otro son raros los matrimonios y la movilidad residencial es reducida. Los diferentes estatus se reconocen en los barrios según el arte que se ejerce y según la distancia que los separa del centro. A los honorables herreros de Cerrillo, barrio próximo a la plaza, se oponen los vulgares vendedores ambulantes, quienes conducen los bueyes y los matarifes de cerdos del excéntrico Cuxtitali cuyas calles se pierden ya en el campo.

Aunque una cantidad de ladinos pobres vive en el medio rural, y con el tiempo se han convertido en su mayor parte en algunas aglomeraciones indígenas como Teopisca, por ejemplo, en San Cristóbal los indígenas no tienen derecho de ciudadanía. Durante largo tiempo les estuvo prohibido circular por la ciudad desde el anochecer, y hasta 1937 no podían entrar a caballo ni usar las aceras, sin correr el riesgo de ser multados o condenados a varios días de trabajos forzados por la policía municipal. En el mercado como en las tiendas de la Calle Real de Guadalupe, la gran vía comercial, siempre son los últimos en ser servidos y reciben el maltrato de los comerciantes que les dan 800 gramos por 1 kilo y les hacen pagar el precio total. Todo está hecho para recordarles que son tolerados en el espacio urbano, pero que ése no es por cierto su lugar. En efecto, el lugar del indígena está en otro lado, en sus comunidades de viviendas dispersas cuyo territorio se extiende entre las fincas y que con ellos componen un mosaico agrario complejo. Ellos se colocan en torno de una aldea que a veces no está ocupada en forma permanente y cuyas funciones se reducen con frecuencia a las de un centro ceremonial donde se **celebran los cultos y las fiestas comunitarias**, donde se efectúa el mercado semanal o se asientan las autoridades. La mayor parte de la población vive desparramada en el interior de los bosques, en multitud de caseríos cuyas viviendas hechas de adobe y techo de palmas, que se levantan en los campos dispuestas sin orden aparente, albergan algunas familias unidas por una ascendencia común. Sin embargo, si bien todas las comunidades se conforman más o menos a este modelo de establecimiento, se distinguen unas de otras tanto por la superficie de su *finage* como por el número de sus habitantes y por la importancia de sus recursos, que varían en grandes proporciones. En Amatenango, por ejemplo, situada

en una altura intermedia, en un clima templado y sobre tierras relativamente buenas, 2 000 tzeltales ocupan 115 kilómetros cuadrados. En Chamula, 50 000 tzotziles se apretujan ya a más de 2 000 metros de altura sobre 182 km<sup>2</sup>, y deben obtener de un suelo pobre el maíz y los frijoles, que son la base de la alimentación indígena. En términos generales, cuanto más se elevan en altura, peores son las condiciones agrícolas, y mayor la densidad demográfica, que pasaba de 100 y alcanzaba a 200 en algunas partes, en el año de 1960.

Además de la agricultura de subsistencia de la cual todos dependen, las comunidades poseen especialidades económicas que les son propias. Los zinacanteques son conocidos por la sal que obtienen por evaporación de aguas saturadas, así como por sus sombreros de fibras; los chamulas por su carbón de leña y sus guitarras rústicas; los tzeltales de Amatenango por sus piezas de barro; los de Oxchue por sus cordajes. Estas actividades artesanales, que se practican en el cuadro de la unidad doméstica, contribuyen a la expresión de una identidad comunitaria vigorosamente afirmada mediante el idioma y los vestidos que usan. Cada comunidad, en efecto, habla una variante dialectal del tzotzil o del tzeltal que se descompone en dialectos encadenados. Cada una también posee un traje que representa un verdadero uniforme y que permite la identificación automática de sus miembros. Estas divergencias culturales, a las cuales se agregan muchas otras, son muy valorizadas, aun cuando parezcan ínfimas. En general, la comunidad cultiva lo que la distingue de sus vecinos y la singulariza. Está tan dispuesta a exaltar los usos, las prácticas, las costumbres que le son específicas, como a atribuirles un origen sobrenatural o un carácter sagrado. En la cultura de la cual es portadora ve un don del santo que reconoce como patrón y que tiene su estatua en la iglesia del centro ceremonial. Este santo tutelar, que asegura la protección física y moral de la población, aparece con frecuencia como el fundador de la comunidad y siempre como su héroe civilizador. Es él quien habría fijado las normas sobre las cuales sus protegidos, a quienes él habría sacado de la barbarie, deben reglar su conducta para mantenerse civilizados. La sacralidad de la tradición comunitaria tiende a dar a toda innovación la apariencia de un cisma o de una herejía. Para los miembros de una comunidad no puede existir modo de vida comparable a la suya. No existe más que un modo de vida civilizado y humano, que es el que ellos tienen la misión de perpetuar, y los otros modos de vida que son más o menos bárbaros o animales. Atomizada, la conciencia social indígena no se extiende casi más allá de los límites del *finage*.

La comunidad, a la cual este etnocentrismo exacerbado repliega sobre ella misma, representa un microcosmos fuertemente corporatizado al que pertenece el individuo no por residencia sino por nacimiento. El mantenimiento de la pertenencia comunitaria depende del respeto a los deberes y obligaciones que a cambio dan acceso a un cierto número de derechos y de privilegios. Ello implica la sumisión a las obligaciones colectivas cuyo

primer objetivo es tener capacidad para contener las desigualdades sociales de manera que se asegure al grupo homogeneidad y cohesión. El acaparamiento privado de la riqueza se considera siempre como una práctica antisocial. En un universo regido por la penuria, rápidamente se supone que los ricos acumulan a expensas de los círculos de los allegados y por lo tanto de que se prive a los demás de lo necesario. Por esta razón a menudo se les hace víctimas de agresiones físicas y metafísicas que aparecen como actos de legítima defensa. Además de estos "celos institucionalizados", que pueden conducir a la muerte, existen otros mecanismos niveladores que impiden la acumulación individual e impiden el desarrollo de una estratificación social.<sup>3</sup> El primero está constituido por una forma de herencia según la cual los hijos de los dos sexos disfrutan de derechos iguales sobre los bienes de su padre y de su madre. La transmisión igualitaria y bilateral de las sucesiones tiene como consecuencia prevenir la concentración territorial. Conduce en algunas generaciones a pulverizar y a dispersar las posesiones cuyo reagrupamiento no puede operarse a causa del lazo espiritual, que representa la tierra transmitida, entre el legatario y el heredero.

El segundo mecanismo nivelador que concurre a la instauración de una "democracia de pobreza" es la jerarquía civil y religiosa. Se trata de un sistema de cargas superpuestas, las unas de carácter político, las otras de carácter ceremonial, los titulares de las cuales componen el órgano colegiado de dirección de la comunidad. Los titulares de cargos políticos (gobernadores, alcaldes, regidores, etc.) zanján las diferencias, deciden acerca de los trabajos colectivos y representan a la colectividad *vis a vis* el exterior. En cuanto a los titulares de los cargos ceremoniales (mayordomos, alféreces, capitanes), son los encargados del cuidado del culto y de la celebración de las fiestas religiosas. Los primeros como los segundos no retienen el mandato sino por un año, al término del cual no pueden ser colocados en el mismo cargo, de tal suerte que la totalidad de la jerarquía se renueva cada año. En el transcurso de su existencia, cada hombre debe teóricamente cubrir todos los cargos de la jerarquía, comenzando por el cargo inferior y pasando sucesivamente de un cargo político al cargo ceremonial inmediatamente superior, hasta llegar al cargo más elevado que le hará acceder al estatus de mayor jerarquía. Si estos cargos que jalonan la carrera de honores son generadores de prestigio, también son de igual manera fuente de gastos considerables. Los mayordomos, por ejemplo, en asociación con los alféreces y los capitanes, deben financiar la decoración de la iglesia, cubrir los gastos de la celebración de los oficios religiosos y ofrecer diversiones, bebidas y alimentos a toda la población que participa de las festividades. En consecuencia, del mismo modo que los titulares de los cargos políticos, que también implican desatesoramiento o una pérdida importante de oportunidad de

<sup>3</sup> La noción de mecanismos niveladores ha sido definida por Manning (1958). Nosotros la hemos reformado en Favre (1963).

ganar, éstos son más a menudo seleccionados entre los ricos que progresan con mayor rapidez en la jerarquía y que de esta suerte están obligados a destruir sus excedentes económicos o, dicho con mayor exactitud, a convertirlos en prestigio social.<sup>4</sup>

Es por su inserción en la comunidad que el indígena se define como tal. Fuera de la comunidad no es indígena y no puede poseer algo. Ninguna barrera racial va a impedir el acceso al mundo ladino a quien quiera despojarse de sus ataduras comunitarias. El pasaje de un grupo étnico al otro es más frecuente de lo que se piensa, pero jamás constituye un fenómeno colectivo. Corresponde a un movimiento de ascenso social individual que desemboca en la incorporación plena y total del indígena aculturado al grupo dominante, y que contribuye a mantener al grupo dominado en la situación de una clase inferiorizada. Sin embargo, si el indígena no existe sino en relación con la comunidad, esta instancia definitiva del indigenismo no existe más que por referencia al sistema social más vasto que la contiene. Sin duda, no resulta superfluo repetir que la comunidad no representa una supervivencia del pasado que habría perdurado por una suerte de inercia, favorecido por el aislamiento; que es el elemento de un todo que condiciona las modalidades de su organización social y cultural; y que su "corporatismo" es función de la extorsión del excedente y en segundo lugar del trabajo excedente que ella sufre en el interior de esta totalidad. En efecto, al permanecer autónomas las unas de las otras, las comunidades están individualmente conectadas a San Cristóbal que somete su región a un pesado control y a una rigurosa explotación. La ciudad extiende su influencia sobre la zona atrasada por intermedio de los ladinos que viven en los centros ceremoniales y que continúan ocupando las posiciones de la autoridad en los municipios indígenas. Llenadas en beneficio de los "pequeños blancos" rurales, estas funciones oficiales favorecen el reforzamiento de la hegemonía ladina sobre el conjunto de la población local. Pero, sobre todo, hacen de quienes los detentan los agentes privilegiados de esas vastas redes comerciales que rodean a los *finages* y a través de las cuales la producción comunitaria es drenada autoritariamente hacia la metrópoli regional.

De una manera general, pocos indígenas concurren a la plaza de San Cristóbal como vendedores a comienzos de los años sesenta. Lo que producen es captado en la fuente por una masa de pequeños comerciantes que sitian a las comunidades, dominan sus mercados semanarios y acortan el circuito del cambio. Estos *atajadores*, de nombre elocuente, se colocan con mayor frecuencia sobre las vías de comunicación para interceptar al pequeño productor antes de que éste llegue a los lugares de comercialización para obligarlo bajo amenazas a desprenderse a vil precio de su mercancía. La práctica generalizada de este tipo de comercio por asalto arroja una consecuencia triple. Para empezar, esteriliza a las economías

<sup>4</sup> El funcionamiento de la jerarquía civil y religiosa en tanto que mecanismo nivelador ha sido estudiado por Cancian (1965).

comunitarias que son sometidas a pesados descuentos previos. Luego, limita estrictamente las posibilidades de transacciones entre las comunidades. Por último, hace que San Cristóbal se afirme artificialmente en su función comercial. Los indígenas se encuentran, de hecho, en la necesidad de concurrir a la ciudad para adquirir a precios elevados los bienes elaborados por las comunidades vecinas, a las cuales no tienen acceso directo y en las que los productores han sido despojados por la fuerza. Los zinacantecos deben obligatoriamente pasar por la ciudad para obtener las cazuelas de barro de Amatenango, de igual modo que los chamulas deben hacerlo para adquirir la sal de Zinacantán o los cordeles de Oxchuc (véase Siverts, 1969). La extorsión permanente de la cual es víctima la comunidad la conduce a ponerse a la defensiva. El clima violento en el cual se opera esta extorsión la lleva a manifestar, una vez más, una cohesión interna más fuerte con el fin de aumentar su capacidad de resistencia. Cercados por las fincas que las sofocan, sometidos a las sangrías que tienden a esquilmarlos, los indígenas se repliegan sobre ellos mismos y la comunidad exige a sus miembros que se ajusten más a la tradición con el fin de aumentar las oportunidades de supervivencia colectiva. Se comprueba, por otra parte, que los organismos niveladores funcionan con menor capacidad en las comunidades que están más expuestas a los actos de rapiña de los ladinos, es decir, en aquellas situadas en la proximidad inmediata de San Cristóbal. Estas comunidades son las más tradicionales y las más "indígenas", a causa y no por despecho de su proximidad a un foco de cultura urbana que también es, y sobre todo, un centro de poder expoliador. El tradicionalismo del que dan prueba es la consecuencia directa de la opresión que pesa sobre ellas y que contribuye a que se encierren en la indianidad. Inducido desde el exterior, los condena a reproducirse más que a orientarlos hacia el cambio que no puede intervenir más que en el interior de su estructura.<sup>5</sup>

Este tradicionalismo de ninguna manera parece comprometido por las actividades asalariadas a las cuales numerosos indígenas se dedican año tras año en las plantaciones de café del Soconusco o sobre la ladera del Pacífico de la Sierra Madre del Sur. Durante largo tiempo, la mano de obra que necesitan estas empresas agrícolas modernas, que producen para el mercado mundial, ha sido reclutada por la fuerza en las comunidades de los Altos. Porque sus empleadores los mantienen sistemáticamente endeudados, los indígenas son vueltos a llamar todos los años para realizar la recolección del café a muchas centenas de kilómetros de su lugar de

<sup>5</sup> Reconocer a la comunidad un carácter corporativo y cerrado no significa negarle toda dinámica interna, como se ha pretendido. Es necesario admitir, sin embargo, que esta dinámica tiende a reconducir las estructuras comunitarias. En el interior del campo donde los factores externos limitan sus posibilidades de despliegue, ella se desarrolla de manera "circular" más que "lineal", sin desembocar, sin embargo, en la reproducción permanente de la comunidad, permaneciendo idéntica. La invarianza estructural que ello asegura no excluye, evidentemente, el cambio intraestructural.

residencia. Aunque en el curso de los años treinta el trabajo por deudas ha sido abolido por completo, el reclutamiento estacional de los indígenas conserva un carácter coercitivo hasta 1951. Pero el Estado, que se ha arrogado el monopolio, cuida que los trabajadores que se envían al Soconusco se beneficien de las leyes sociales, en especial de aquéllas que conciernen a la duración cotidiana del trabajo, las condiciones de higiene y salubridad y la tasa de remuneraciones. Los salarios ganados en las plantaciones vienen entonces a completar los recursos locales reducidos por la creciente presión demográfica. Sin embargo, no parecen todavía provocar modificaciones en la forma de vida. Esos salarios les sirven en lo esencial para financiar las fiestas y para adquirir artículos alimenticios que no pueden producir en cantidad suficiente, por lo cual la masa relativamente importante de dinero que éstos constituyen es absorbida por los circuitos económicos tradicionales que controlan los ladinos. En realidad, su inyección en la economía regional acrecienta la rentabilidad del sistema de dominación de los Altos y contribuye así a su conservación (Favre, 1965).

La población indígena se ha adaptado de manera notable a este sistema. Se ha forjado numerosas creencias que tienden a justificar las condiciones extremadamente rigurosas en las cuales vive. No resiente su exclusión cultural, que significa conferir a los ladinos el monopolio del idioma español y otras cosas de carácter estratégico, de tal suerte que ello no engendra sentimientos de frustración. Al racionalizar su situación de dependencia, el indígena encuentra natural el poder exorbitante que el ladino se atribuye sobre él. Además, no es uno de los menores éxitos de los ladinos el haber logrado imponer una imagen magnífica que es la que tienen de ellos mismos, al mismo tiempo que la imagen desvalorizada que tienen del indígena. El indígena ha sido convencido de su impotencia congénita, persuadido de su inferioridad innata; en síntesis, es un alienado,<sup>6</sup> sin aspiraciones, y llega a rehusar la ayuda que le permitiría sacudirse el yugo y mejorar su suerte. "No somos bastante inteligentes como para poder lograr ventajas", es la respuesta con la cual han tropezado durante largo tiempo las tentativas de promoción social y económica que realizan en las comunidades de la región los integrantes del Instituto Nacional Indigenista.

El INI, agencia federal fundada en 1948, está encargada de aplicar la política del gobierno para la población indígena. Esta política indigenista que tiene sus fundamentos en las ideas de la Revolución, se inscribe en la perspectiva de una nacionalización de la sociedad mexicana la cual, según se comprueba, está siempre cruzada por separaciones étnicas, en Chiapas como en tantas otras regiones del sur y del centro del país. Esta política se propone alcanzar la unidad nacional mediante la asimilación

<sup>6</sup> De acuerdo con la redefinición funcional de este concepto que hemos tratado de ensayar en "A propos du potentiel insurrectionnel des paysanneries indiennes: opresion, aliénation, insurrection", en Favre (1978).

cultural de los indígenas y por su integración a la estructura de clases. Los principios asimilacionistas e integracionistas que la inspiran son llevados a la práctica por los Centros coordinadores regionales que constituyen las células de trabajo del INI, de los cuales el primero que vio la luz fue el de los Altos en 1951. Los Centros coordinan desde la base la actividad de los diferentes servicios ministeriales de la Federación y del Estado, de manera que actúan con un máximo de eficacia sobre las comunidades indígenas que deben ser provistas de los instrumentos necesarios para su modernización.<sup>7</sup> En el cuadro de una metodología del desarrollo comunitario que contribuye a enriquecerse con sus propias experiencias, el Centro de San Cristóbal lleva a cabo con mucha rapidez la apertura de rutas y caminos, la instalación de escuelas y de dispensarios, la introducción de nuevas técnicas culturales productivas así como de semillas mejoradas. Se considera que estos aportes permiten a los indígenas acercarse progresivamente a los ladinos y, con el tiempo, ladinizarse. Ellos podrían tener una incidencia real sobre una población marginal si lograran sacarla de su aislamiento para que se modernizase. Sólo tienen poco efecto sobre una categoría social marginalizada por el sistema de dominación que la hunde en el vasallaje y sobre el cual el Centro coordinador no posee en definitiva ninguna seducción. Es necesario esperar a que este sistema entre en descomposición en el curso de los años sesenta, para que la política indigenista comience a producir algunos resultados. En tal caso, las condiciones de la asimilación y de la integración se irán acomodando poco a poco. Y en forma lenta, las innovaciones propuestas por el Centro encontrarán la adhesión de aquellos que mantuvieron en la indianidad una opresión secular que parece llegar a su fin.

### *El proceso de cambio socio-cultural*

Si hiciera falta señalar con un acontecimiento el comienzo del proceso de cambio que debía incitar a la erosión y luego a la descomposición del sistema de dominación tradicional de las altas tierras de Chiapas, pondríamos la llegada a San Cristóbal de la carretera panamericana, trazada sobre el antiguo camino real que las lluvias torrenciales del verano convertían regularmente en pantanos. Esta ruta asfaltada, abierta al tráfico durante todo el año, inscribe definitivamente a la región en el conjunto nacional. Ella contribuye a desviar hacia el resto de México las relaciones de todo orden que unían a San Cristóbal y a su entorno con Guatemala y América Central. Menos aún cuando más allá de Comitán

<sup>7</sup> Los objetivos y los métodos del INI han sido expuestos en *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México, 1954, y en *Instituto Nacional Indigenista: realidades y proyectos*, México, 1964. Una evaluación crítica de la acción indigenista del INI en Chiapas, fue propuesta por Favre (1971:315-330) y por Kulher (1976).

la panamericana se rematará con el tiempo en un callejón sin salida; mientras los mexicanos hacen pasar por el interior de sus tierras el ramal que está a su cargo, los guatemaltecos se obstinan en construir el suyo a lo largo del litoral del Pacífico.

Con la ruta llega el automóvil, el autobús, el camión portador de mercancías provenientes de los grandes centros industriales del país. Garages, talleres de reparaciones, agencias de transporte se crean en la ciudad, que entra en contacto con un mercado más vasto. Los viejos almacenes generales se transforman para ofrecer nuevos productos en las ramas de equipos domésticos, de confecciones, de muebles, de alimentación. Estos bienes manufacturados dan un rudo golpe al artesanado local con el cual la producción no logra mantener la concurrencia, ya que no corresponde más que de manera imperfecta a los gustos cambiantes de los consumidores. De quince talleres de confección que existían en 1945 en el barrio de Cerrillo no queda en 1975 más que uno. Entre estas dos fechas, diez de once fábricas de velas de La Merced van decayendo, y el total de las nueve empresas familiares de textiles que ocupaban obreros asalariados de Los Mexicanos desaparecieron (Beltrán, s.f.). Los pequeños comercios al detalle cerraron sus puertas, en tanto que los grandes almacenes de "libre servicio" y tres supermercados abrieron las suyas al cominezo de los años setenta. La vida de barrio que descansaba sobre la práctica de especialidades económicas sobrevivió mal al hundimiento de las actividades tradicionales y a la movilidad de la población en un espacio urbano que se modificó. Si la aglomeración quedó un poco apartada de la expansión demográfica que se da en la región, su aspecto cambia sensiblemente. Hay ahora edificios de hormigón que reemplazan en algunos sitios a las casas de ladrillos. Los bancos, los edificios escolares y las construcciones públicas se asoman a lo largo de las calles pavimentadas y alumbradas, recorridas por tirantes hilos telefónicos y subterráneamente por una red de alcantarillas y de canales de agua potable. El patrimonio arquitectónico no está menos cuidado. A partir de 1970, los poderes públicos se preocuparán seriamente de la restauración de las iglesias coloniales y de valorizar las riquezas artísticas que ellas contienen.

Consolidada en sus funciones comerciales después de su inclusión en el mercado nacional, San Cristóbal se transforma de igual modo en un centro administrativo de importancia. La ciudad es hoy el asiento de una burocracia numerosa. El número de administraciones del Estado y de la Federación de dependencias ministeriales y agencias públicas o semipúblicas, que era del orden de diez en 1950, ya pasa con mucho el número de treinta. En cuanto al número de sus empleados, ha crecido en proporciones aun más considerables. El personal que dirige estos servicios oficiales reemplaza progresivamente a la vieja aristocracia que dominaba la región. Constituye un grupo de poder que difunde los nuevos valores, nuevas normas de comportamiento, nuevos modelos culturales. Su influencia es tanto mayor y es tanto mejor recibida porque los miembros de este

grupo no son por lo general extranjeros en la ciudad. Muchos de ellos son los hijos de *finqueros* que los han enviado a la ciudad de México para hacer estudios y que han elegido tener un puesto en San Cristóbal donde vuelven a encontrar con mucha naturalidad el lugar que el nombre y el prestigio de su familia les brinda, en la cúspide de la jerarquía social. El tono que le adjudican a la sociedad ladina puede parecer extraño o desconcertante a muchos sectores de la población; pero son admitidos y se les imita cada vez más en la medida en que surgen de una elite que se ha renovado sin cambiar, puesto que su legitimidad permanece casi intacta. El acceso de las clases medias e inferiores urbanas a la enseñanza superior, gracias a la creación de la Universidad Autónoma de Chiapas que ha abierto un centro en San Cristóbal en 1975, modificará sin duda esta situación. Pero mientras tanto, el grupo dominante que se apoya sobre la tradición del cual es heredero, para ejercer su poder tecno-burocrático en el sentido de la modernización, conduce a cambios decisivos sin suscitar resistencias mayores.

Los sueldos y salarios pagados por la Federación y por el Estado a los funcionarios tienen una fuerte incidencia sobre la economía regional a la que contribuyen a dinamizar. Sin embargo, esta masa salarial continúa siendo bien inferior al volumen global de las entradas líquidas que introducen los turistas desde una fecha más reciente. Desde hace algunos años, el turismo se ha convertido en uno de los recursos principales de Chiapas y el primer recurso de los Altos. Su auge se inició a fines de los años sesenta, época en la cual un número creciente de vacacionistas del Distrito Federal comenzó a aventurarse más allá del istmo de Tehuantepec. Después de ellos, llegaron grupos cada vez más compactos de franceses, alemanes, latinoamericanos, estadounidenses y japoneses para visitar San Cristóbal y sobre todo para ver a los indígenas que para ellos constituyen la principal atracción de la ciudad. Los etnólogos y *hippies*, deseosos de alejarse de la sociedad de consumo, que durante largo tiempo representaron lo esencial de los visitantes de la vieja metrópoli colonial, fueron desbordados por esta ola de la cual algunas cifras subrayan la amplitud. En 1970, según las estadísticas oficiales, entraron en Chiapas 210 000 turistas, de los cuales 186 000 fueron mexicanos. En 1975, ya son 600 000, de los cuales 410 000 son mexicanos, 162 000 europeos, 59 000 latinoamericanos y 41 000 estadounidenses, quienes franquearon las fronteras del Estado y han dejado en el lugar más de 1 000 millones de pesos (Velasco 1976). Es probable que la casi totalidad de estos visitantes haya sido atraída por lo pintoresco de los Altos y porque la mayor parte de sus gastos ha beneficiado a San Cristóbal. Este *boom* turístico ha traído consigo el desarrollo rápido de una infraestructura hotelera que era prácticamente inexistente. Las escasas posadas que vegetaban detrás de fachadas decrepitas a la espera de un eventual representante comercial se modernizaron. Las viejas mansiones señoriales de pórtico con escudo de armas se convirtieron en albergues que ofrecen todas las comodidades deseadas

por la nueva clientela. La capacidad hotelera que en 1970 no era todavía de más de 132 camas (Velasco, 1976), se multiplicó casi por diez en el curso de los diez años siguientes. Siguiendo la huella de esta industria sin chimeneas, prospera un comercio y una industria de servicios más específicamente ligada a la demanda turística. Así fue que el pequeño terreno para aviones se transformó en aeropuerto a fin de hacer accesibles a los viajeros que llegan de prisa a los sitios arqueológicos de la selva lacandona por vía aérea. El impacto del turismo sobre el empleo urbano, su efecto de arrastre sobre la economía, son difíciles de evaluar por carencia de datos. Conviene señalar, sin embargo, que si hay por cierto temporadas altas, la actividad turística no es, propiamente hablando, estacional. Todo el año afluyen los visitantes en número más o menos grande: en Pascua, los alemanes; en Navidad, los estadounidenses; durante los meses de verano, los franceses; durante el resto del tiempo, los mexicanos y los latinoamericanos. Dos cosas parecen además aseguradas; por una parte, esta actividad sigue estando bajo el control de los habitantes de San Cristóbal, y por otra, la riqueza que crea está bastante bien redistribuida en el seno de la sociedad urbana. Para todo el mundo, o casi, el turista representa una fuente de ingreso. Al menos así se le considera, lo que quizá explique la tolerancia con la cual algunos de sus comportamientos son recibidos por parte de una población dispuesta hasta hace poco a censurar con acritud todo aquello que se separe de sus costumbres.

No habría que exagerar la prosperidad actual de San Cristóbal. Sin embargo, los recursos nuevos que la engendran hacen aparecer la explotación de los indígenas en las formas tradicionales, como una actividad cada vez menos rentable. En consecuencia, el sistema de dominación mediante el cual se operaba esta explotación pierde progresivamente su razón de ser. Un simple vistazo de la Calle Real de Guadalupe, en cuyas tiendas se realizan hoy por hoy la mayor parte de los negocios, o sea lo esencial de sus cifras en la venta a los turistas, es revelador a este respecto. Una visita al mercado municipal donde la mayor parte de los puestos pertenecen a los indígenas y son aprovisionados por camiones de los cuales éstos se han hecho propietarios, da la firma impresión de un cambio profundo en el orden de las relaciones sociales. Las redes de atacadores han sido desmanteladas. Es verdad que algunos bienes que se llevaban a la ciudad, tales como la sal de Zinacantán o el carbón de leña de Chamula y de Huixtan que se ha reemplazado por el gas embotellado, han perdido todo interés económico. Pero los productos del artesanado rural que resisten la concurrencia de la industria y cuya demanda aumenta a veces sensiblemente bajo el efecto del turismo, como los textiles bordados de Chenalhó o las piezas de barro de Amatenango, son ya comercializadas de manera directa por el pequeño productor que tiene libre acceso a la ciudad y obtiene mejores precios tanto por parte de los comerciantes al por mayor como de los particulares. Es verdad que el levantamiento del sitio a las comunidades no se ha hecho sin sacudidas. En

1965, se hicieron notar las tentativas brutales que realizaban ciertos grupos de ladinos con el fin de conservar y también incrementar su dominio sobre la producción de los indígenas. Estos grupos, sirviéndose de los caminos que habían sido abiertos por el INI, marcharon con camionetas sobre los mercados comunitarios que asaltaron para robarlos (Favre, 1971: 328). Esos ensayos de revitalización de los mecanismos de extorsión ya caducos, han sido resentidos de manera diversa por los indígenas. Quizá contribuyeron a suscitar en algunos sitios una ola de nativismo del cual Vogt observó las manifestaciones y que se tradujo en Zinacantán en un exceso de inversiones pasajeras en las fiestas religiosas así como en un florecimiento de vocaciones por la magia (Vogt, 1967).

Las resistencias más serias al cambio vienen en realidad de los "pequeños blancos" que viven en el seno de las comunidades y para los cuales los indígenas representan siempre el sólo y único medio de subsistencia. Sin embargo, esta población ladina rural disminuye lenta pero regularmente desde 1960. Con frecuencia está sometida a presiones indígenas que la incitan a salir de estampida, y entonces tiende a evadirse poco a poco hacia la ciudad o a reagruparse en las aldeas como Teopista u Ocosingo. La disminución continua de sus efectivos y el debilitamiento de sus relaciones con la sociedad urbana, que antes la utilizaba para controlar la vida rural, la hace cada vez más vulnerable a la violencia que pueden provocar, en virtud de las exacciones a las cuales se dedican imperturbablemente. En 1974, las familias ladinas instaladas en Larrainzar pagaban entre 3 y 5 pesos a la mano de obra local que reclutaban, todavía frecuentemente por medio de la violencia, en tanto que el salario legal mínimo era en la región de 26.9 pesos.<sup>8</sup> En mayo, exasperados por tales artimañas, los miembros de la comunidad se sublevaron detrás de sus dirigentes, invadieron las pequeñas propiedades que indebidamente se habían constituido sobre su territorio, asesinaron a una familia ladina y obligaron a los demás a huir.<sup>9</sup> En lugar de recurrir a una solución de fuerza, el gobernador del Estado deja que los espíritus se apacigüen, después negocia con las autoridades comunitarias y la relocalización dentro del aglomerado de las víctimas del furor indígena que, por lo demás, se calmó rápidamente. Se convino que la mayor parte de los ladinos serían admitidos de nuevo por la comunidad, bajo ciertas condiciones. Ninguno de ellos, sin embargo, se apresuró a regresar y todos reclamaron el beneficio de la indemnización que les propuso el Estado como retribución por los bienes que habían de-

<sup>8</sup> Los salarios efectivamente pagados son en promedio inferiores en un tercio al salario mínimo legal. Ello no impide que la desviación continúe siendo considerable.

<sup>9</sup> Como todos los levantamientos, este presenta varias caras. Según el legajo de instrucción que hemos podido consultar en el tribunal de Tuxtla-Gutiérrez la acción de un dirigente sindical llegado desde México habría desatado el movimiento. También es necesario hacer notar que Larrainzar reclama la restitución de sus tierras de la comunidad desde los años treinta, sin haber podido obtener satisfacción.

bido abandonar en su precipitada fuga. Este levantamiento debió marcar el comienzo de una agitación descentralizada que se manifiesta con mayor violencia al año siguiente en el municipio de Venustiano Carranza y que alcanza un poco más tarde a El Bosque, Pantelhó, Sitalá y Chilón. Si en la actualidad Larraízar es una de las raras comunidades sin presencia de ladinos, todo lleva a pensar que dentro de un cierto tiempo éstos están condenados en la mayor parte de los límites de los municipios de las tierras altas, de las cuales volvieron a apropiarse los indígenas y a partir de las que comienzan a emigrar hacia las regiones vecinas situadas hacia abajo.

En efecto, la población indígena que permaneció confinada en los terrenos altos, sobre sus terruños sobrepoblados, de donde no salía más que para ir a las plantaciones del Soconusco, se expande en San Cristóbal, en el interior del espacio urbano de los ladinos, pero también en las tierras templadas y cálidas que circundan los Altos. Los tzeltales descienden de Bachajón, de Chilón, de Oxchuc, hacia la selva lacandona, la cual penetran por todas partes. Atraídos en los años cincuenta por algunas familias cuya conversión al protestantismo las sustrajo de la organización comunitaria, esta migración toma un carácter masivo a partir de la mitad del decenio siguiente. Los tzotziles de Zinacantán que ya estaban dentro de los derechos a la tierra en San Lucas y sobre todo alrededor de Acala, se desparramaron cada vez en mayor número sobre Chiapas, sobre Tuxtla Gutiérrez, donde están presentes en los campos y en los mercados, y hasta en Ocozocuautila donde fundaron algunos establecimientos. Los de Chamula, a quienes en 1960 el INI no había podido hacer salir de sus caseríos para que colonizaran las tierras baldías de Las Margaritas, bajaron por su cuenta a las terrazas del Grijalva y se esparcieron por la depresión del río para cultivar trigo, maíz y frijol. Los migrantes, organizados por lo general en grupos familiares o locales, compraron milpas en sociedad, y sobre todo las alquilaron. En donde establecieron la cría de ganado, les confiaron, mediante una renta fija en especie o en dinero, los suelos cubiertos de maleza, pero ricos, que al término de algunos años de cultivo restituyen al propietario, es cierto que agotadas, pero desmontadas y listas para recibir el ganado. La explotación de estas tierras se apoya tanto sobre las prestaciones tradicionales de trabajo como sobre los asalariados. Entre los colonos, los mejor favorecidos que emplean gustosamente a la mano de obra asalariada, algunos poseen camiones con los cuales conducen la cosecha hacia las comunidades o la transporten a los grandes mercados del Estado para que sean comercializadas. Así es como se constituyen entre las tierras bajas y altas redes de intercambio, animadas exclusivamente por los indígenas que unen a las comunidades de las alturas con las pequeñas colonias agrarias que sus miembros han fundado al pie de las montañas.

Esta avalancha de población indígena, a la cual no escapa ninguna región de Chiapas, da la medida de la caída de la fiebre obsidional que reinaba en las comunidades. Vinculada a la búsqueda de una existencia un poco mejor, ella revela también una elevación del nivel de las aspira-

ciones que se siente en todas partes y que se manifiesta de diversas maneras. La transformación de la vivienda con la adopción del tipo de casa fabricada con ladrillos y techos de palmas y el mejoramiento del equipo doméstico con la introducción de la vajilla esmaltada y hasta de la prensa para hacer tortillas, la disminución lenta pero real del ausentismo escolar junto con el crecimiento del número de escolarizados, la demanda de los cuidados proporcionados por los dispensarios en casos de accidentes de salud que no son consideradas sanciones metafísicas, son testimonio de una preocupación nueva de mejorar que se va difundiendo a un ritmo variable pero que ya no es de orden individual. Bajo un tradicionalismo vacilante surgen necesidades y se abren paso las demandas que se expresan a veces abiertamente. Como ya están más seguros de sus derechos, más confiados en sí mismos, los indígenas dudan menos en denunciar ciertos aspectos de su condición y en reclamar, aquí un camino, allí una escuela, más allá tierras y, en todas partes, trabajo. En todo caso, la situación en la cual están les parece cada vez menos justificada y, por lo tanto, cada vez menos soportable. El aparato mítico mediante el cual la racionalizaban se hunde, en tanto que se van disolviendo las creencias que ellos conservaban a propósito de su pretendida inferioridad natural. La declinación del alcoholismo, que junto con la brujería constituían una plaga social devastadora, es una muestra de una mejor aceptación del indígena de sí mismo como consecuencia de una revalorización de su propia imagen. En unos cuantos años, el consumo de alcohol ha caído en varias comunidades y ha sido reemplazado por el de bebidas gaseosas como la *Coca-cola* o la *Pepsi-cola* que tienden a sustituir al aguardiente hasta en los rituales religiosos.

En este contexto, ¿qué pasa con la comunidad? ¿Hasta qué punto se descorporativiza para transformarse en colectividad rural abierta? ¿En qué medida su evolución conduce a una desindigenización? Por lo pronto, comprobamos que de una manera general la organización comunitaria y la identidad que la sustentaba se debilitan. La tendencia al abandono progresivo del traje local en provecho de la vestimenta que usan los ladinos ya es un hecho en el conjunto de los huixteques en particular, y esa situación constituye un índice revelador. En todo caso, la comunidad maneja menos a su antojo el triple antagonismo que opone desde siempre en su seno la periferia al centro, los jóvenes a los viejos, los pobres a los ricos. Estos antagonismos tradicionales que están en la fuente de la dinámica comunitaria pero que tomen una agudeza nueva, comprometen la cohesión social y la homogeneidad cultural. Los conflictos a los cuales dan lugar son sin embargo de una intensidad variable de una comunidad a otra. A veces se neutralizan mutuamente al mezclarse. Pero cuando se superponen y los jóvenes tienen éxito en arrastrar a los pobres de los caseríos periféricos en contra de los ricos y del poder centralizador de los adultos, las situaciones explosivas llegan a producirse. Es lo que está pasando en Chamula y en Tenejapa notablemente, como lo veremos más adelante.

En la mayor parte de las comunidades, las tendencias centrífugas de los caseríos que gravitan en torno del centro ceremonial se fortalecen. Éstas se traducen en el rechazo de la población a participar de las fiestas y a cumplir con las obligaciones que se derivan de la pertenencia a la comunidad, como la de servir en la jerarquía civil y religiosa. También se ponen de manifiesto en los cuidados que ponen los disidentes en acondicionar en su aglomeración una vida colectiva autónoma en torno de algunos símbolos de los cuales el principal es el santuario. El separatismo de la periferia está reduciendo a algunas comunidades como Zinacantán y Huixtá al estado de simples expresiones geográficas. Zinacantán se ha dividido en seis aglomeraciones autónomas que ya no están ligadas al antiguo centro ceremonial sino por un juramento de fidelidad, del cual las "visitas" que hacen los santos tutelares que se han dado a quienes están expuestos en la iglesia comunitaria representan la expresión más característica. La división de las antiguas *finages* tiene como consecuencia indirecta reforzar las estructuras de las autoridades del municipio, distinguiéndolas de las estructuras y de las autoridades comunitarias con las cuales se confundían la mayoría de las veces. Ello contribuye a la afirmación de un poder municipal independiente de la jerarquía civil y religiosa y superior a ella puesto que su jurisdicción se extiende más allá de los límites en los cuales los titulares de los cargos tradicionales ejercen su influencia. Falta saber si la organización de la cual se dotan los caseríos disidentes reproduce la de la comunidad de la cual se desprenden o si, por el contrario, innovan en relación con el modelo tradicional. Al estudiar el caso de una colonia zinacanteca del Grijalva, Collier se inclinó más en favor de la primer hipótesis (Collier, 1976:240). Además, la observación revela que el ciclo a través del cual se escinde la comunidad para dar nacimiento a una o varias comunidades nuevas no se encierra más, como lo hacía antes, sobre su punto de partida. Con el mismo título que la iglesia, la escuela y el dispensario se han convertido en símbolos de autonomía. La implantación de servicios escolares y sanitarios —limitados durante largo tiempo a los centros ceremoniales y ahora establecidos en las principales aglomeraciones de la periferia— contribuyen por cierto a precipitar el movimiento de disidencia. Por otra parte, algunos caseríos parecen reclamar la venida de un maestro tanto para marcar su estatus y tomar sus distancias *vis-a-vis* del centro ceremonial como para beneficiarse de la educación de manera estable. El proceso de escisiparidad es duplicado por un proceso de cambio sobre el cual ésta se apoya y que van en el sentido de una modernización, en particular allí donde es impulsado por la juventud.

En efecto, es la juventud la que soporta con mayores dificultades la autoridad de los adultos y las obligaciones que imponen las costumbres. Los jóvenes que han aprendido el español y han pasado por ese sistema de socialización paralela que representa la institución escolar se colocan en forma resuelta al margen de la comunidad. Quienes han sido conven-

cidos por el protestantismo y quienes son tocados por los esfuerzos más recientes del clero católico para depurar la liturgia y los cultos, se excluyen por completo. Al rehusar asumir las mayordomías de los santos y de hacerse cargo de la celebración de las fiestas religiosas que ellos consideran como "campesinas", ponen en peligro toda la conducción del orden comunitario. Es cierto que la edad y las responsabilidades familiares que se conjugan con las presiones sociales muy fuertes a las que se hallan sometidos, les lleva con frecuencia a aceptar compromisos con la tradición repudiada. La protesta juvenil cede entonces ante la necesidad de mantener a una familia mediante la práctica de actividades económicas que implican el respeto de ciertas normas de convivencia. Pero la protesta se vuelve a lanzar y se amplifica a medida que llegan las nuevas generaciones y se puede prolongar, bajo una forma atenuada más allá de la entrada en la vida adulta, entre los individuos que obtienen lo esencial de su subsistencia a partir de actividades nuevas como el trabajo asalariado y que forman la base de la estratificación social de la comunidad.

Porque por todas partes la comunidad se estratifica, el debilitamiento del control social que limitaba la concentración de la riqueza, así como la ampliación del acceso a los recursos, que en otro tiempo acaparaban los ladinos, favorecen el desarrollo de una acumulación interna que los mecanismos niveladores ya no alcanzan más a contener. Estos fenómenos de acumulación privada aumentan las disparidades de los ingresos, a tal punto que las diferencias en el nivel de vida que contribuyen a ahondar traen consigo una diversificación de modos de vida.<sup>10</sup> Estas diferencias tienden a repartir a la población en tres estratos de intereses económicos divergentes y de orientaciones socio-culturales distintas, cuyos contornos son ya muy acusados en más de un lugar:

—un *estrato superior* constituido por las familias que poseen en la comunidad y que detentan —sea en propiedad, sea en alquiler en las regiones templadas o cálidas—, suficiente tierra para subvenir a su mantenimiento y para producir además excedentes significativos que son colocados en el mercado. Esas familias emplean generalmente trabajadores asalariados en sus explotaciones agrícolas. Son propietarias de camiones en el cuadro jurídico de cooperativas fundadas por el INI, que se han transformado con rapidez en sociedades familiares; monopolizan los transportes así como el comercio al detalle cuya práctica siempre ha estado vinculada a la del préstamo usurario. Sería quizá prematuro hablar a su respecto como de una "burguesía rural indígena" de la cual ellas podrían sin embargo, representar bien el embrión. Por el momento, su surgimiento

<sup>10</sup> Repitamos que la comunidad tradicional nunca ha sido una "sociedad de iguales". Sin embargo, las diferencias de nivel de vida que existían en su seno no eran suficientes para provocar variaciones significativas en el modo de vida que continuaba siendo homogéneo, ni para engendrar de este modo una verdadera estratificación social.

se efectúa a costa de los "pequeños blancos" de las comunidades a las cuales estos corpulentos campesinos, que son al mismo tiempo transportistas y comerciantes, libran una competencia áspera y tienden a suplantarlos en sus funciones de intermediarios *vis-a-vis* del centro urbano.

—un *estrato medio* compuesto por familias que no tienen la posibilidad de comprar ni de rentar la tierra de las regiones de los alrededores, pero que poseen en la comunidad una superficie cultivable suficiente para satisfacer lo esencial de sus necesidades. Estas familias forman unidades económicas en gran parte autosuficientes, que con frecuencia combinan la agricultura con la práctica de una actividad artesanal. A la fuerza de trabajo doméstica viene en ocasiones a añadirse la de los parientes y vecinos, que los antiguos sistemas de reciprocidad permiten movilizar por algún tiempo. Una parte de la explotación agrícola está consagrada por lo general a cultivos comerciales (café en Pantelhó, caña de azúcar en Chenalhó, verduras en Chamula) que les procura el dinero indispensable para reemplazar sus herramientas, renovar el equipo doméstico y adquirir otros bienes manufacturados. Para hacer frente a un gasto imprevisto, el jefe de la familia puede trabajar en el exterior durante algunas semanas o algunos meses, pero el trabajo asalariado no constituye nunca más que una fuente para completar el ingreso. Es en el seno de este estrato donde se perpetúa el modo de vida campesino.

—un *estrato inferior* formado por familias que no tienen los medios económicos suficientes para adquirir derechos territoriales al pie de la montaña y que no disponen de suficiente tierra en la comunidad para poder cubrir sus necesidades. La agricultura representa una actividad secundaria, aun marginal, de la cual sus familias no obtienen con frecuencia más que una parte muy débil de lo que ellas mismas consumen. Lo esencial de su ingreso proviene de los salarios del jefe de la familia y de los hijos mayores que trabajan como jornaleros agrícolas en el lugar, o que con gusto van a buscarlo al exterior, en las ciudades, plantaciones y talleres de Chiapas, donde viven varios meses al año. Para los miembros de este estrato, la comunidad se ha convertido en un refugio hacia el cual se repliegan en caso de estar desocupados y donde esperan una nueva posibilidad de empleo.

La importancia relativa de estos estratos varía en fuertes proporciones según las comunidades. Aunque sus resultados no se prestan para hacer una generalización regional, las encuestas socio-económicas realizadas a nivel del caserío, y por muestras familiares por los investigadores del Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste,<sup>11</sup> inducen a pensar que el estrato superior nunca representa más que un 10 por ciento de la población. El estrato medio comprendería entre un 15 y un 57 por ciento. En cuanto al estrato inferior reuniría entre 33 y 75 por ciento. Es decir, que en el mejor de los casos, apenas un poco más de la mitad de la población indígena con-

<sup>11</sup> Estos estudios inéditos han sido consultados en el local del CRES en San Cristóbal.

tinúa viviendo de la agricultura de subsistencia y se conserva todavía auténticamente campesina. Es decir, también y sobre todo entre una y tres cuartas partes de los indígnas se encuentran hoy día obligados a alquilar su fuerza de trabajo para suplir las carencias de su ingreso agrícola, al cual el salario sustituye algunas veces por completo. El porcentaje de individuos que se evade de la esfera de la economía campesina es elevado, en particular en Mitontic, Chamula, Tenejaba; en una palabra, en las comunidades establecidas en las tierras altas que son las más densamente pobladas. Sin embargo, aun allí donde los territorios exiguos y erosionados presentan altas densidades, la enorme elevación que ha conocido este porcentaje en el curso de los últimos años no sólo es el resultado del crecimiento de la presión demográfica y de la consecuente degradación de las condiciones de existencia; también es consecuencia de la apertura de la comunidad que comienza a restituir a sus miembros algunas posibilidades de opción individual al suavizar la influencia que ejercían sobre ellos. Según el lugar, y en Chamula especialmente, las tierras cultivables han sido abandonadas por sus propietarios que prefieren emplearse fuera que continuar explotándolas. Para éstos, el trabajo asalariado constituye un modo de vida adoptado después de una elección deliberada en la cual el indiscutible agotamiento de los recursos locales no parece haber pesado de una manera decisiva.

De cualquier manera, conviene señalar que la tendencia general de la comunidad a descorporatizarse y a desindigenizarse está frenada por las tentativas que realizan las familias que ascienden por mantener el orden tradicional que se está descomponiendo. Como los ladinos rurales a quienes suceden, los indígnas ricos tratan de que la población conserve el respeto a las creencias, a las prácticas y a las instituciones existentes, con la pretensión de apuntalar el poder vacilante de los mayores y manipularlo en beneficio de sus propios intereses materiales. Lo cierto es que las presiones a las cuales se somete a quienes son susceptibles de separarse de la norma y a emanciparse así de su control, no alcanzan a detener el deslizamiento de la comunidad hacia un tipo de colectividad rural abierta y despojada de caracteres "indígnas". Pero estas presiones no dejan de surtir efecto hasta sobre los elementos descampesinizados, aun allí donde estos elementos son numéricamente mayoritarios. Menos dispuestos a sufrirlos, los miembros del estrato inferior no pueden sin embargo ignorarlos. Su posibilidad de resistencia es tanto más reducida cuanto que la base económica de su existencia es frágil y todavía más cuando en los conflictos —que estallan a pesar de todo por zonas— la inestabilidad del empleo en el exterior del cual dependen les conduce a responder bastante a las demandas de conformidad, para que su participación comunitaria y la seguridad social que ésta les significa no sean puestas en duda. Ello les lleva a adaptarse a las circunstancias, a aceptar algunas obligaciones, a soportar todavía algunas obligaciones cuyo sentido se pierde, de tal manera que les permita conservar sus derechos, sin duda mínimos pero a los

cuales no sabrían renunciar sin caer de manera irremediable en un estado de total inseguridad. La saturación del mercado de trabajo favorece las estrategias tradicionalizantes de los corpulentos paisanos y contribuye indirectamente a asegurar la supervivencia de la comunidad, en tanto lugar de acumulación para algunos y al mismo tiempo punto irremplazable de caída para muchos otros.

El mercado de trabajo, que todavía no existía en 1950, está hoy día muy saturado. Las plantaciones de café del Soconusco, que hace treinta años debían recurrir a la intervención del Estado para reunir bastantes jornaleros, ya no tienen dificultades para satisfacer sus necesidades de mano de obra y no ocupan, por lo demás, más que una débil proporción de la población indígena que desea trabajar en forma asalariada. El número de tzotziles y tzeltales que encuentra ocasión de emplearse unos meses por año tiende a disminuir, menos como consecuencia de la elevación de la productividad que a causa de la preferencia de contratación que los plantadores brindan a los guatemaltecos que franquean ilegalmente la frontera en épocas de cosecha y que se contentan con remuneraciones inferiores al salario mínimo legal. El número medio anual ha pasado de 12 000 entre 1953 y 1962, a menos de 10 000 en el curso de los años setenta.<sup>12</sup> Es cierto que mientras tanto, el proyecto de construcción hidroeléctrica del Grijalva, comenzado en los años sesenta por la Comisión Federal de Electricidad, y el programa de caminos iniciado por el Estado a principios de la década siguiente, vinieron a ofrecer otras oportunidades de trabajo a los campesinos de los Altos liberados de la agricultura de subsistencia. Si bien la prospección y explotación de hidrocarburos ejecutadas en esos momentos por la sociedad nacional de petróleo (PEMEX) tuvieron una incidencia nula sobre la situación del empleo local, la construcción de embalses, de caminos y de otras grandes obras de infraestructura reemplazó a la actividad cafetalera que hasta ese momento representaba la única fuente de ingreso por salarios para la mayor parte de los trabajadores indígenas. Sin embargo, esto no puede asegurar a la mano de obra no calificada una ocupación que se prolongue más allá de la duración de los trabajos. Por otra parte, su efecto de arrastre sobre el resto de la economía, en particular sobre la industria, es de los más débiles. De 1970 a 1977, la producción industrial chiapaneca continuó estancándose hasta llegar a un nivel insignificante. Ha sido realizada por menos de 2 000 pequeñas empresas, que en promedio no emplean más que cinco obreros, y cuya participación en el total de inversiones productivas públicas y privadas realizadas en el Estado no excede del 5%.

“Una zona de reserva de mano de obra”: así se titula el informe sobre los Altos editado por el Centro Nacional de Productividad.<sup>13</sup> Ese título

<sup>12</sup> Dirección de Asuntos Indígenas, San Cristóbal, donde se firman los contratos de reclutamiento. Las cifras que corresponden al período 1953-1962 son tomadas de Henri (1965).

<sup>13</sup> *Los Altos de Chiapas: una zona de reserva de mano de obra*, Centro Na-

nos deja perplejos. Reserva de mano de obra ¿para quién y, sobre todo, para qué? La fuerza de trabajo disponible es tal que la respuesta a esta pregunta no se deja casi entrever. En realidad, si su penetración en Chiapas ha sido bastante para destruir el sistema de dominación tradicional de la región, la economía moderna no parece estar en condiciones, en un porvenir previsible, de absorber por la vía de la proletarización a la masa creciente de indígenas que su impacto destructor ha liberado y que ya reúnen todas las condiciones para ser convertidos en proletarios. Obligados a andar errantes de una plantación a un taller, de una actividad estacional a un empleo provisional, los 300 000 *tzotziles* y *tzeltales* están condenados a compartir la suerte de unos 18 a 20 millones de mexicanos que la sociedad nacional es incapaz de utilizar con fines productivos y que ella obliga a vivir de recursos extremos. En el momento mismo en que por fin se hace posible, su integración a la estructura de clases deja de ser realizable.

### *La nueva política indigenista*

¿Habrà que atribuir el retorno radical que conoce la política indigenista a partir de 1971, a la toma de conciencia por las elites nacionales de esta realidad que se impone en el conjunto de México tan vivamente como en Chiapas? Sea como fuere, con el acceso de Luis Echeverría a la presidencia de la República, el indigenismo entra en otra fase de su desarrollo. Los principios de integración y de asimilación que lo inspiraron hasta aquí son no solamente rechazados sino condenados al más alto nivel, en virtud del derecho imprescriptible de las etnias a conservar su especificidad lingüística y cultural. Los diversos componentes de la población indígena son reconocidos en calidad de "pueblos" y admitidos en la etnicidad que el gobierno se compromete a llevar hasta su completo desarrollo en el respeto de su autonomía. Más que perseverar en la vía de una homogeneización nacionalizante al interior de la cual la Revolución la había empujado, México se acepta oficialmente como Estado multiétnico y pluri-cultural. Esta redefinición abrupta de los objetivos del indigenismo va acompañada de una diversificación de medios destinados a alcanzarlos, en los que la puesta en marcha está en gran parte descentralizada. El monopolio de que disfrutaba el INI en esta materia es abolido en beneficio de entidades federativas que son en lo sucesivo autorizadas a tomar todas las iniciativas que juzgaran oportunas para llevar a cabo una acción autónoma sobre los indígenas.<sup>14</sup>

En Chiapas, estos nuevos principios son aplicados por el Programa de Productividad de México, A. C., México, 1978, que en gran parte utiliza los trabajos del departamento de estudios socio-económicos del CIES.

<sup>14</sup> Sobre el cambio total de la política indigenista mexicana, se consultará con provecho a Warman *et al.* (1970, 1977, 1978) y Favre (1977).

Desarrollo Económico y Social de los Altos de Chiapas (PRODESCH) que las autoridades locales lanzan en 1971. El PRODESCH, que depende directamente del gobernador del Estado, engloba, subordina y confina en las funciones de ejecución, al Centro coordinador de San Cristóbal, así como los Centros que el INI acaba de abrir en Bochil y en Ocosingo, en la periferia de los Altos. Dispone de un presupuesto importante que las contribuciones de la Federación, del Estado y de varias agencias especializadas de Naciones Unidas, como el UNICEF, la UNESCO, la OMS y la FAO, llevan de 73 millones de pesos en 1972 a 168 millones en 1975, total que pronto sobrepasa el montante de la dotación presupuestaria global del INI. Su cuartel general que se establece en San Cristóbal crea un número apreciable de empleos en provecho de la población de la ciudad. A diferencia del personal del INI que venía del exterior y que cambiaba con frecuencia, el de PRODESCH es reclutado en el lugar. Este reclutamiento local contribuye sin duda a hacer admitir en la región la legitimidad de una política hacia los indígenas que los ladinos siempre habían considerado con extrema desconfianza y en la que veían una intolerable ingerencia del gobierno federal que no podía sino serles perjudicial. En cambio, éste hace por cierto que la acción indigenista sea mucho más sensible después de haber pasado por las presiones de grupos de intereses chiapanecos.

Una observación superficial conduciría a pensar que en definitiva el PRODESCH prosiguió la obra del INI con medios considerablemente reforzados. En efecto, multiplica las escuelas y los dispensarios, vincula entre sí a los caseríos por medio de caminos, lleva la electricidad a los principales asentamientos rurales e instala casi en todas partes el agua potable. En algunos años pone en su activo un número impresionante de realizaciones materiales. Sin embargo, estas realizaciones no parecen articularse seriamente entre ellas ni inscribirse en un enfoque global de los problemas del desarrollo. El análisis del desglose de los presupuestos anuales del PRODESCH refuerza el parecer de que no hay ningún método bien definido presidiendo la definición de prioridades y al encadenamiento de las acciones. De un año al otro una partida presupuestal se aumenta o se reduce sin razón aparente. Así, por ejemplo, la agricultura recibe 36.33% de los créditos para inversión en el año de 1972, porcentaje que cae a 15.15% en 1974, para recuperarse y alcanzar el 55.35% en 1976. La educación, beneficiada con 26.21% de los créditos en el año de 1972, y con 22.89% en 1974, no obtiene más que 4.99% en 1976. Estos esfuerzos sectoriales mal sostenidos y mal coordinados traducen sin duda las dificultades que encuentra el PRODESCH para integrar un conjunto de proyectos que son financiados por organismos nacionales e internacionales diferentes bastante celosos de su autonomía. No obstante se sitúan en las perspectivas que un retroceso de algunos años deja bastante bien entrever.

Así, por ejemplo, en el dominio de la economía, el PRODESCH se preocupa principalmente por consolidar en las comunidades al sector de la

agricultura de subsistencia. Con este fin crea pequeñas redes de irrigación que contribuyen a aumentar la productividad pero también el empleo agrícola. De igual modo ha concebido un plan de disposición de los suelos en terrazas que se aplica a los terrenos más inclinados y más accidentados sobre los cuales se manifiestan con particular intensidad los efectos de la erosión. De este modo se han puesto bajo cultivo cerca de 6 000 hectáreas de tierras lavadas por las lluvias del verano. Pero estas tentativas de sostenimiento de la economía campesina tradicional no parecen tener mucho que ver con el proceso de descampesinización. En algunas comunidades la población ha exigido que el PRODESCH les abone un salario por el trabajo de construir las terrazas de sus campos. Y, una vez terminadas las terrazas, sus propietarios las han dejado sin cultivar para irse a buscar al exterior otro empleo asalariado. Confrontado a una demanda de trabajo cada vez más importante, el PRODESCH se ha visto obligado a establecer un programa de construcción de "caminos de mano de obra" sin renunciar, sin embargo, a su proyecto de acrecentar la capacidad de empleo de la actividad campesina que siempre parece seguir siendo el primero de sus objetivos. Desde 1971 hasta 1975 se abrieron 1 154 kilómetros de carreteras y de pistas bajo su impulso en la región, en trabajos ejecutados por indígenas remunerados ya sea en especie ya en moneda, o pagados únicamente con artículos alimenticios. La ambigüedad de esta política económica pone de manifiesto la dimensión del problema al cual el PRODESCH debe hacer frente y del cual maneja imperfectamente todos los datos.

En el dominio de la educación, la perspectiva en la cual trabaja el PRODESCH está mejor trazada. El sistema educativo implantado con el concurso del gobierno federal, y que involucra actualmente a cerca del 60% de niños en edad escolar, se ha adaptado no sólo a las realidades rurales sino también a las especificidades étnicas de la población. La enseñanza es bilingüe y se pretende elevar al tzotzil y al tzeltal a la dignidad de idiomas que gozarían de un estatuto igual al del español. La promoción de la cual son objeto las lenguas indígenas se extiende al conjunto de la cultura vernácula, que reemplaza la enseñanza de la historia presentándola como diferente de la de los ladinos. Esta corriente histórica exalta el pasado precolombino y más particularmente la civilización maya de la cual los tzotziles y los tzeltales son proclamados co-herederos. Se cuida no obstante de explicar la situación actual de los gloriosos descendientes de los constructores de Palenque y de Bonampak, de otro modo que por las secuelas del colonialismo español que la Reforma y luego la Revolución habrían sin embargo liquidado. Jamás se evocan los grandes momentos en el transcurso de los cuales los indígenas mismos intentaron emanciparse, es decir la insurrección de 1712 y la de 1869. La empresa mistificadora de valorización sistemática de la cultura indígena, instrumentada por la escuela ante los ojos de la juventud, es alternada y ampliificada por Radio Comunidad Indígena fundada y animada por el PRODESCH.

Esta estación radiofónica que realiza sus emisiones en las lenguas locales, y que cubre toda la región de los Altos y sus contornos, ofrece programas llamados culturales cuya finalidad confesada es la de restituir a los indígenas su orgullo étnico. Con este propósito se retrasmitem las fiestas populares, las ceremonias tradicionales y las manifestaciones de sus costumbres. Ni los mitos más sagrados ni los rituales más secretos, que los técnicos alcanzan a registrar por medios algunas veces dudosos, escapan a la banalización y a la folklorización. Radio Comunidad Indígena incita a sus oyentes a conformarse estrictamente a la imagen muy conservadora de ellos mismos, que ésta les propone. Somete a los indígenas a un control a distancia que tiende a aislarlos y a mantenerlos dentro de una tradición de la que una buena parte de entre ellos intentan precisamente sustraerse.

Esta exaltación por lo menos equívoca de la etnicidad ha desembocado en la organización de tzotziles y tzeltales en grupos de diferente estructura. Ni los tzotziles ni los tzeltales se han identificado jamás como tales. Jamás han pensado de sí de otra forma que como miembros de una comunidad local a la cual se limita el sentimiento de pertenencia. En otras palabras, no existe la categoría tzotzil o tzeltal más que para la lingüística y en segundo lugar para el etnólogo aunque la separación del idioma no corresponde a ninguna variación socio-cultural significativa. A pesar de ello, el PRODESCH se esfuerza en darle a estas categorías objetivas, que no poseen transcripción en el plano de lo vivido, un contenido perceptible por los indígenas. Las comunidades han sido reagrupadas sobre el criterio lingüístico para formar dos "etnias". Cada etnia ha sido investida de una personalidad jurídica y dotada de un Consejo supremo que la gobierna y le representa en un Parlamento indígena creado por el gobierno federal, cuya primera sesión se efectuó en Michoacán en 1974. En caso de que un día estas etnias adquiriesen consistencia, favorecerían el desarrollo de identidades supracomunitarias tzotzil y tzeltal. Pero, al mismo tiempo, advertirían el surgimiento de una conciencia de clase unificada por el descubrimiento de condiciones de existencia comunes a los tzotziles y a los tzeltales, así como a muchos ladinos pobres, que podría desembocar en un movimiento de masas y tener pesadas implicaciones sociales para el Estado. Asiste el derecho a preguntarse si la creación de tales etnias no responde a una preocupación por dividir a la población indígena hundiéndola en nuevas estructuras de contención en un momento en que las antiguas estructuras comunitarias se disgregan.

Los miembros de los Consejos supremos de las dos etnias son designados por el PRODESCH entre los promotores culturales. Se trata de maestros bilingües, los primeros de los cuales fueron formados por el INI con el fin de que no se multiplicara la acción indigenista en el seno de las comunidades. Estos maestros no han podido mantenerse frente a las presiones contradictorias de su medio original y del Centro coordinador las cuales durante largo tiempo provocaron frecuentes defecciones entre ellos, hasta el momento en que llegaron a ser bastante numerosos como para

formar un grupo que hoy día representa una burocracia indígena cuyos efectivos, en aumento constante, pasan ya de un millar. Ya están por completo aculturados; de hecho son ladinos y muchos de entre ellos viven en San Cristóbal de donde todos los días se trasladan en autos privados a sus lugares de trabajo para hacer el papel de *tzotzil* o de *tzeltal* modernos, de acuerdo con lo que de ellos esperan sus empleadores. Por una parte constituyente agentes de control indirecto que realiza el PRODESCH en el interior de las comunidades de las cuales han salido, pero de las que conservan muy pocas raíces. Por otra parte, se los supone promotores de los intereses de los indígenas a los cuales representan muy débilmente, *vis-a-vis* el PRODESCH del cual son la emanación. En realidad no pueden casi actuar más que de acuerdo con las familias en ascenso por las cuales el PRODESCH manifiesta, por lo demás, bastante complacencia. La incompatibilidad de funciones que les son asignadas les coloca en una situación sin duda muy poco cómoda, pero de la cual tratan de sacar un máximo de ventajas materiales haciendo gala de un notable *esprit de corps* que se expresa mediante una vigorosa organización sindical.

El control indirecto de que son objeto las comunidades se duplica por medio de un control directo de carácter político. Por el sesgo del PRODESCH, el Estado y su partido, el Partido Revolucionario Institucional, se implantan en los municipios indígenas donde se fortifican y se aseguran un medio de pesar, de manera decisiva, sobre las municipalidades. Antes, los presidentes municipales eran designados por las autoridades comunitarias cuya elección guiaba el INI bajo cuerda. El PRI se contentaba con enviar su investidura a la persona cuyo nombre lograba unanimidad. En cuanto a los demás cargos municipales, eran llenados por los miembros de la jerarquía civil y religiosa sin que se procediera a votar. Hoy día una confusión semejante de cargos municipales y de cargos comunitarios no puede mantenerse en las comunidades que estallan, porque el consenso sobre una candidatura a la presidencia se forma con más dificultad en el seno de una población que se estratifica. En realidad, la presidencia municipal, cuya importancia va en aumento, se torna con frecuencia objeto de vivas rivalidades entre los diversos candidatos que representan intereses divergentes. Esta situación nueva lleva a los responsables del PRODESCH a seleccionar entre todos los candidatos que se presentan, aquél a quien el PRI investirá y que él hará elegir. Pero la selección del PRODESCH se opera generalmente en favor del candidato que es presentado por los notables y sostenido por los elementos más conservadores de la comunidad. Al actuar de esta manera, el PRODESCH no sólo refuerza la posición de la hegemonía local que ocupan las familias emergentes, sino que contribuye aún más a agravar las tensiones comunitarias al cargarlas de una coloración política de la cual estaban desprovistos en su origen. Rechaza, de acuerdo con el PRI, a la juventud, a los miembros del estrato inferior y al conjunto de sectores favorables al cambio que de esta manera se ven señalados por la actividad represiva del Estado.

El caso de Chamula, donde la vida política ha sido singularmente agitada por conflictos de todo orden en el curso de los diez últimos años, ilustra las tentativas que realiza el PRODESCH con el concurso del aparato del Estado y del PRI con el fin de apuntalar el orden comunal tradicional y de neutralizar las fuerzas nuevas que tienden a precipitar su hundimiento. Todo comienza en 1967 cuando el presidente municipal que las familias en ascenso han colocado para velar sobre sus intereses decide someter a los miembros adultos de la comunidad al pago de una contribución excepcional que debe servir para financiar los trabajos de renovación del cabildo. Como el producto de esta contribución no alcanza a cubrir el monto de los gastos comprometidos, se establece un nuevo impuesto, seguido bien pronto de un tercero. En varios caseríos, sobre todo en aquéllos situados en la periferia de los municipios, la población protesta contra tales deducciones que juzga arbitrarias, excesivas y sobre todo desproporcionadas. De allí a suponer que las autoridades derivan los fondos en su favor no hay más que un paso, que es franqueado cuando cunde el rumor de que los gastos de refección del edificio municipal son en realidad asumidos por el INI. Más de 3 000 chamulas se reúnen en San Cristóbal para demandar la destitución del presidente corrupto, ante la apelación de un hombre joven que habla castellano, es alfabeto y originario del caserío de Romerillo. La mayor parte de los indígenas que participan de esta asamblea por otra parte han surgido de entre la juventud o de entre los pobladores de los caseríos periféricos como Romerillo, quienes desde hace tiempo manifiestan tendencias segregacionistas y de los cuales una parte importante vive de la locación de su fuerza de trabajo en el exterior. El movimiento de protesta no cesa de amplificarse de tal suerte que, a fines del año 1969, es un candidato surgido de sus filas quien es llevado a ser cabeza del municipio, al término de una campaña realizada contra el poder abusivo de las familias emergentes y contra la corrupción de las autoridades salientes que estaban a su servicio. El INI, que todavía posee la habilidad confiable de manejar la política indigenista, no intervino directamente en esta elección, aunque el presidente electo, que es uno de sus promotores culturales, se haya beneficiado sin duda de su discreta simpatía.

Los vencedores no tienen un éxito modesto. Apenas instalados en sus funciones intentan arreglar cuentas con los notables, atacando al más influyente de entre ellos quien se ve acusado de haber sido, en 1964, el instigador de la muerte colectiva de un joven culpable de haberse ligado mucho con etnólogos estadounidenses y de haberse apartado de la tradición. Los responsables del PRODESCH, que acaba de instalarse, ejercen presiones sobre las personas que serían susceptibles de ser convocadas como testigos de cargo, haciendo valer que los chamulas no tienen ningún interés en exponer sus disensiones ni a tomar jueces ladinos como árbitros de sus querellas internas. Sin embargo, las lenguas se sueltan y las pruebas que se acumulan son bastante convincentes como para que el acusado

sea inculcado y después condenado a treinta años de prisión. Pero once meses más tarde el detenido regresa libre a Chamula, bien decidido a tomar su revancha contra las familias que prosperan en el camino de sus múltiples empresas. Las gestiones del PRODESCH en su favor y la distribución prudente de cántaros de vino no fueron extraños a su liberación anticipada, que ninguna otra razón puede explicar.<sup>15</sup>

¿Es una lucha de clases la que comienza por medio de la protesta antifiscal de 1967? De hecho, esta lucha opone a los notables, a los ricos y al conjunto de conservadores que se valen todos de la tradición, a los jóvenes, a los trabajadores asalariados y a los habitantes de las aglomeraciones en disidencia, a quienes sus adversarios designan colectivamente bajo el nombre de "evangelistas". Hay entre ellos algunos protestantes y un número más sustancial de católicos convertidos a una religión depurada. Pero estos elementos son muy minoritarios, aun cuando su proselitismo religioso les lleva a la militancia política y con frecuencia los conduce a cargar con el papel de líderes. Sin embargo, el movimiento que ellos parecen dirigir encuentra su unidad en el rechazo común de sus diversos componentes a plegarse a las obligaciones tradicionales como el servicio en la jerarquía civil y religiosa, por razones variadas que son de orden ideológico entre los protestantes y los neo-católicos o económicas entre los trabajadores asalariados, o hasta políticas entre los disidentes. Pero es precisamente ese rechazo a mantenerse dentro de la corriente de una tradición sacralizada al máximo que la hace aparecer a los ojos de los conservadores como "evangélicos", es decir, herejes. Si hay lucha de clases ella se presta a una interpretación en términos religiosos, lo cual disimula su contenido social. Por lo demás, es a sabiendas interpretada en estos términos por las familias emergentes con fines movilizados, lo mismo que por el PRODESCH.

En 1973, la proximidad de nuevas elecciones municipales aviva el conflicto entre el partido de los notables que intentan recuperar el poder y el partido de los contestatarios que está bien resuelto a mantenerlo. Los responsables del PRODESCH, pretendiendo actuar en favor del apaciguamiento, proponen organizar elecciones primarias que designarán un candidato único a la presidencia a quien el PRI le conferirá su unción. Los contestatarios ganan las primarias, pero es el hombre de los notables quien recibe la investidura oficial, porque su rival se habría beneficiado —se afirmará sin producir la menor prueba— de los sufragios de adolescentes que no habían llegado todavía a la edad de votar. Sin embargo, el partido de los contestatarios decide actuar y, contra todo, mantener a su candidato a las elecciones propiamente dichas, que tienen lugar a mediados de noviembre bajo el control de representantes del PRI que han llegado especialmente de la capital y que, después del cierre del escrutinio, sellan las urnas y las llevan consigo a Tuxtla-Gutiérrez. Algunos

<sup>15</sup> Según sus declaraciones le habría costado un poco más de 200 000 pesos.

días más tarde se sabrá, sin sorpresa, que ha ganado el candidato oficial. Pero habrá necesidad de que el PRODESCH pida al comandante de la plaza de San Cristóbal el envío de un destacamento de soldados en armas a Chamula donde la agitación ha llegado al colmo, para que las nuevas autoridades, que no habrían recibido más que entre un cuarto y un tercio de los sufragios, pudiesen tomar posesión del cabildo, en el curso de una ceremonia animada.

Pero el partido de los contestatarios no se considera vencido. Un conjunto de circunstancias les pone bien pronto en relación con el estado mayor chiapaneco del Partido Acción Nacional, formación de oposición conservadora a la cual muchos de sus dirigentes se afilian. Esta alianza *contranatura* no durará, por lo demás; durará sólo el tiempo necesario para que el PAN lance, a mediados de julio de 1974, alrededor de San Cristóbal, una ruidosa campaña de adhesiones, pero sin futuro. A la alianza con la derecha sucede luego una alianza con la izquierda, sin duda más normal, pero que no parece haber sido solicitada y que se revela también efímera y decepcionante. A mitad de octubre, una noria de autobuses derrama en las calles de San Cristóbal varias centenas de estudiantes de Tuxtla Gutiérrez, comunistas, trotskistas, maoistas de todo pelaje, a quienes la situación de Chamula proporciona un pretexto para perturbar la celebración del 500 aniversario del nacimiento de Las Casas, que el PRODESCH ha organizado con gran despliegue de folklore en la mejor tradición de las exposiciones coloniales y que el gobernador del Estado honra con su presencia. Algunos de entre ellos llegan hasta Chamula, cuya municipalidad ocupan durante algunas horas, antes de ser expulsados por la fuerza. El conflicto del que la prensa se hace eco adquiere una nueva dimensión. Comienza a inquietar seriamente a los poderes públicos que lamentan su explotación por grupos extremistas y que buscan solucionar.

A fines de octubre de 1974, los notables de Chamula convocan secretamente a los adultos a una reunión a la cual asisten las autoridades municipales. Ellos llaman la atención de éstas sobre los graves peligros que los contestatarios hacen correr a la comunidad. El comportamiento de los "evangelistas", en efecto, constituye una ofensa permanente para San Juan; el santo tutelar, cuya irritación se revela ya por penurias alimentarias, debidas a una sucesión de malos años agrícolas. Para apaciguar la ira del santo ofendido, para evitar su justo castigo que recaerá infaliblemente sobre toda la población, en resumen, para escapar a la penuria de la nueva cosecha que se anuncia aun más desastrosa que las precedentes, conviene tomar lo más pronto posible medidas de salud pública. Esto es lo que se hace: La víspera de la Fiesta de todos los Santos, mientras todos los chamulas están en casa para preparar la fiesta de los muertos, más de 300 contestatarios son capturados durante el curso de una batida policial, llevados sin miramientos al centro ceremonial, luego encerrados en los camiones de los notables rumbo a San Cristóbal desde

donde los vehículos del PRODESCH los conducen a la prisión de Teopisca. Durante la misma noche, los santuarios construidos en los caseríos disidentes como símbolo de autonomía local, son destruidos o incendiados. Los prisioneros son liberados algunos días más tarde, pero el candidato perdedor de las elecciones del año anterior permanecerá en secreto durante cuatro semanas y quedará cinco meses detrás de las rejas sin que le sea notificada la causa de la detención. El PAN, del cual éste actuaba como agente en Chamula, se desinteresará por completo de su suerte.

¿Ha actuado el partido de los notables bajo su sola inspiración? En todo caso las medidas de intimidación que tomó fueron aplicadas con el concurso activo del PRODESCH, quizá prisionero de su alianza con las ricas familias de comunidad. Sin embargo, estas medidas no dieron el resultado que se esperaba. La agitación que prosiguió a todo lo largo del año 1975, condujo a pensar en una solución más radical que quebrantaría en forma definitiva al partido de los contestatarios. La noche del 14 de agosto de 1976, dieciocho caseríos son cercados por hombres en armas que los adultos han movilizado "en defensa de la religión" y que las autoridades municipales dirigen. Las casas de los pretendidos "evangelistas" son saqueadas y varias son incendiadas; sus habitantes son molestados y obligados a emprender la fuga en el más completo desamparo. En total, entre 2 500 y 3 000 hombres, mujeres y niños se encontraron a la mañana siguiente en las calles de San Cristóbal después de haber perdido todos sus bienes, comprendidas sus tierras, en una comunidad que los ha desterrado. El PRODESCH se negará a aportar alguna ayuda a estos miserables reducidos a vivir de la caridad pública. El gobernador del Estado no hará nada para que les sean devueltos sus derechos, que la constitución mexicana reconoce expresamente a todo ciudadano. En cuanto a las autoridades de Chamula para qué decir que ni se inquietaron y que llegaron a terminar su mandato sin retroceder en su decisión de prohibir la vuelta de los contestatarios, sobre quienes aún está pendiente una amenaza de muerte en 1981 y que nunca pudieron obtener del secretario municipal el acta de nacimiento que les hubiera permitido buscar empleo. Cinco años después de su expulsión, algunos de entre ellos comenzaron a admitir la idea de empezar una vida nueva, como lo atestigua el nombre irrisorio de Nueva Esperanza, con que bautizaron su sórdida ciudad perdida. Pero la mayor parte continúa agrupada en el cordón de miseria que ha desplegado alrededor de la ciudad, a la espera de una muy hipotética decisión de la justicia en su favor. Chamula fue reconocida *de facto* por los poderes públicos como una especie de reserva indígena gobernada según sus propias costumbres; en todo caso, situada fuera del campo de aplicación de la ley de la nación. Un retroceso parecido del derecho común en provecho de un pretendido "derecho consuetudinario", que no es más que la expresión de los intereses de las ricas familias indígenas, se observa por lo demás en casi todas partes de la región.

Es en un sentido también muy conservador que intervienen los aparatos del Estado y del PRI en Tenejapa, donde los conflictos que revisten igualmente ciertas apariencias de una guerra de religión, se organizan según las mismas líneas de ruptura que en Chamula. A partir de los finales de los años sesenta, la comunidad de Tenejapa asiste al encumbramiento en el poder de una docena de familias indígenas que extienden sus intereses territoriales al pie de la montaña, compran camiones por los cuales controlan los intercambios, se convierten en concesionarios de firmas de alimentos cuyos productos distribuyen y aprovisionan a los pequeños comerciantes locales, tanto indígenas como ladinos a quienes hacen entrar bajo su influencia. El monopolio que ejercen estas familias emergentes sobre el comercio al detalle hace subir los precios de los bienes de consumo corriente con rapidez; algunos de ellos son vendidos dos o tres veces más caros que en las tiendas del pueblo y supermercados de San Cristóbal.<sup>16</sup> Las primeras reacciones a esta elevación constante del costo de la vida, que padecen en particular los trabajadores asalariados y quienes como ellos no producen más que una pequeña parte de lo que consumen, vienen de Tzajalches, caserío situado al este del *finage*, donde cerca del 80% de la población está obligada, por falta de tierra, a alquilar su fuerza de trabajo. Tzajalchen es también una aglomeración donde la influencia del protestantismo y del catolicismo reformado se manifiesta con vigor, en forma notable entre los elementos descampesinados, de los cuales muchos han roto con el culto tradicional a los santos y rechazan pasar por las mayordomías. En fin, Tzajalchen es conocida desde tiempo atrás por sus tendencias autonomistas que la condujeron a fundar en los años cuarenta su propio santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe.

En 1974, un grupo de una treintena de jóvenes adultos que viven de actividades asalariadas, y de los cuales los más activos son protestantes y neo-católicos, soñaron con crear en el caserío una cooperativa de consumo con el fin de hacer accesibles los artículos de primera necesidad. El PRODESCH, a quien solicitaron ayuda financiera y asistencia técnica, se excusó con el pretexto de que una cooperativa significaría una duplicación de la tienda que la Comisión Nacional de Subsistencias Populares piensa abrir en Tenejapa en un porvenir más o menos próximo, pero aun indefinido. No es imposible que los grandes negociantes y los comerciantes al detalle de la comunidad hayan hecho presión sobre los responsables para que desalentaran una iniciativa que iría directamente al encuentro de sus intereses. En todo caso, no alcanzaron a persuadir a los promotores de la cooperativa, quienes se dirigieron entonces al obispo

<sup>16</sup> De acuerdo con un estudio del CIES una familia gasta en promedio, 34.3% más si adquiere los artículos alimenticios que necesita en su comunidad en comparación con San Cristóbal. Siempre según este estudio, el azúcar cuesta 142% más cara en las tiendas de la aldea que en los supermercados de la ciudad. Véase, *Desarrollo de la economía campesina: informe final*, Serie documentos 7, CIES, San Cristóbal, 1980.

y obtuvieron un préstamo de 10 000 pesos así como los consejos que les eran necesarios. Gracias a ello la cooperativa se inauguró en 1975. Después de unos meses de prueba, el número de sus miembros aumentó hasta 70 y la cooperativa pudo bien pronto satisfacer no sólo las necesidades de los habitantes de Tzajalchen sino también las de aquéllos de las poblaciones vecinas que desertaron de las tiendas del pueblo con gran enojo de sus propietarios y de las familias ricas que los abastecen. La aglomeración que su santuario ya había erigido en centro religioso se convirtió también en un centro comercial que hace la competencia a la aldea, a pesar de todos los rumores que hacen correr los intereses lesionados contra los cooperativistas acusados de ser heréticos, cuya frecuentación es peligrosa y acusados también de vender la mercancía averiada o intencionalmente envenenada. Pero Tzajalchen está de igual modo en camino de transformarse en centro político y de llenar así todas las funciones que por lo normal desempeña la aldea en la comunidad. En efecto, el dirigente de la cooperativa, don Manuel, ha adquirido una reputación de hombre prudente y sensato en el cargo de juez de paz que desde hace algunos años ocupa con satisfacción de todos en general. Y en lugar de continuar llevando sus diferendos a las autoridades comunitarias, los pobladores de la aglomeración como los de los caseríos circundantes tomaron poco a poco el hábito de recurrir al arbitraje de don Manuel. Toda la parte oriental de Tenejapa parece estar a punto de separarse de la comunidad para formar un nuevo conjunto comunitario que se organiza en torno de Tzajalchen.

En 1976, don Manuel es solicitado por un problema delicado que le expone la población de El Retiro, fracción de un territorio limítrofe la cual ha sido adquirida en sociedad por varias decenas de familias indígenas, pero de las cuales una de ellas en forma progresiva ha logrado apropiarse, reduciendo a las demás a la condición de peones acasillados. Ante la vista de los títulos que le son presentados, él declara a quienes le consultan que son víctimas de una expoliación caracterizada y que su causa puede ser defendida ante los tribunales. Se inicia un proceso que los jueces tardan en dirimir, aunque en 1979, seguros de que sus derechos son buenos, los habitantes de El Retiro deciden hacerse justicia por sí mismos incendiando la casa, destruyendo los cultivos y matando el ganado del notable que se considera como el solo y único propietario de la tierra. Al día siguiente, todas las ricas familias indígenas de Tenejapa denuncian a los cooperativistas como instigadores de este delito y los hacen poner en prisión por las autoridades municipales que exigen el pago de pesadas multas antes de liberarlos. Don Manuel, amenazado de muerte, está vivo sólo porque huyó a San Cristóbal y luego a Tuxtla Gutiérrez donde intentará en vano entrevistarse con el gobernador del Estado y obtener del procurador de la República un mínimo de garantías para regresar a su comunidad. Pero tanto en San Cristóbal como en la capital no puede hacerse escuchar por la administración que lo considera un perturbador

y que supone, con razón o sin ella, que ha establecido contactos con una formación política de izquierda, el Partido Socialista de los Trabajadores, de quienes entonces se teme mucho una penetración en la región de las tierras altas.

Sin embargo, la cooperativa de Tzajalchen continúa funcionando más o menos sin su dirigente, pero quienes se adhieren o adquieren allí sus artículos son objeto de vejaciones de todo tipo. El 22 de junio de 1980, seis de ellos son puestos en prisión en Tenejapa por orden de la municipalidad, golpeados y condenados a 3 000 pesos de multa. La queja que interponen por detención arbitraria y extorsión de fondos no llegará a ningún resultado. El consejo municipal y las familias en ascenso en representación de las cuales éste es quien actúa, parecen disponer de la más entera libertad para defender por todos los medios el orden comunitario tradicional contra los innovadores y los partidarios del cambio. El 3 de junio del año siguiente, validos de su impunidad, los notables hacen reunir en la aldea a la población de todos los caseríos de Tenejapa. Frente a ella atacan violentamente a los cooperativistas que traicionan la costumbre, practican la herejía y exponen así a toda la comunidad a las sanciones sobrenaturales de los santos tutelares cuyo culto es públicamente burlado. Después de haber sido arengados en términos vengativos, la multitud encuadrada por los adultos se dirige a Tzajalchen, donde se dedica al pillaje y a la destrucción de la cooperativa y después incendia las casas de sus miembros y de sus simpatizantes. Las 55 familias nominalmente designadas para ser presa de su furor son obligados a abandonar la comunidad, golpeadas e insultadas, sin poderse llevar nada y deben buscar refugio en San Cristóbal, donde no encontrarán más que indiferencia entre las autoridades administrativas y judiciales ladinas. El presidente del municipio, juzgado demasiado timorato aun por quienes lo han colocado en ese puesto, es despedido porque había emitido prudentes reservas sobre la oportunidad de esta incursión. El PRI registrará sin pestañear su dimisión y reconocerá de inmediato a la persona que lo sustituye.

A pesar de todo, sin embargo, los ricos y los tradicionalistas que se han agrupado detrás suyo no se sienten tranquilos. Don Manuel, que siempre está desplazándose de un lugar a otro, continúa representando un peligro potencial. El 17 de junio de 1981, al saber que el hombre que buscan se encuentra en Tuxtla Gutiérrez, envían a la capital varios individuos armados que lo interceptan delante del palacio de justicia, lo llevan bajo una buena escolta a San Cristóbal y lo ponen en prisión. Nadie se ofuscará por este secuestro y los escribas del establecimiento penitenciario acogerán al prisionero sin levantar objeciones. En Tenejapa se demanda a cada familia una contribución de 50 pesos con el fin de engrasar las uñas de los jueces y obtener la condena del detenido a trabajos forzados a perpetuidad. Sin embargo, el 3 de agosto, éste se beneficia de la medida de gracia tomada por el gobernador del Estado, bajo orden

expresa del Presidente de la República en favor de los dirigentes agrarios encarcelados quienes mantenían una huelga de hambre decidida por la Coordinadora Nacional Plan de Ayala. Ni él ni las 55 familias deserradas de la comunidad podrán por ello volver a sus hogares. Sin embargo, los tradicionalistas de Tenejapa que habían consentido en pagar 50 pesos para que desapareciera para siempre, estimarán haber sido engañados por los notables que no pudieron cumplir su promesa, e irán a depositar una queja contra ellos en buena y debida forma ante el PRODESCH por malversación de fondos.

En 1980, el gobierno de Chiapas hizo saber oficialmente a la población blanca establecida en Pantelhó, en Sitalá y en el oeste del municipio de Chilón, que no estaba en condiciones de garantizar ni la seguridad de sus personas ni la de sus bienes. Colocó a los ladinos, pasmados, ante un dramático dilema: o bien permanecer en el lugar y afrontar ellos mismos los riesgos y peligros de aumento de las reivindicaciones indígenas que en forma implícita se encontraban legitimadas, o renunciar a sus tierras que el gobierno se proponía comprar al precio medio de 7 000 pesos la hectárea, precio ínfimo, aun irrisorio, por cuanto incluía el ganado, los cultivos y las instalaciones agrícolas. En total, 63 propiedades de las cuales la mayor tenía 310 hectáreas y la más pequeña 4 hectáreas, y que representaba una superficie de 7 153 hectáreas, fueron adquiridas por el Estado y luego repartidas entre mil familias indígenas por intermedio de la muy oficial Confederación Nacional Campesina que aprovechó la ocasión para consolidar su implantación local. Al resolver por medios tan drásticos como ilegales el problema territorial en estos tres municipios de las tierras altas, el gobierno se adelantó a una política indigenista, a la cual hay que reconocer el mérito de la lógica y de la coherencia, sobre todo por no ceder a una agitación que se convertiría en irrepresible. Sin embargo, mientras cumplía con esta "reforma agraria" en los Altos, desplazaba hacia el Soconusco su Cuerpo de Seguridad Pública para someter con brutalidad los movimientos reivindicativos, de alguna manera poderosos, que formaban los trabajadores agrícolas y los pequeños campesinos en el interior de esta región productora de café, pero también de cacao, plátanos y oleaginosas.

A diferencia del Soconusco, centro de desarrollo capitalista, donde el *statu quo* debe ser mantenido a todo precio, los Altos, que están desprovistos de interés estratégico y de valor económico para los capitalistas, pueden ser abandonados sin mayores inconvenientes a las bocas inútiles y los brazos inexplotables que son hoy día los indígenas. Pero en el interior de este conjunto regional que parece debe ser su "reserva", la población indígena a la que la descomposición de los antiguos cuadros sociales moviliza cada vez más, pero que la sociedad nacional no es capaz de absorber sin ser radicalmente acusada, tiende a verse organizada en su irremediable marginalidad. Llevada por su dinamismo demográfico y levantado su espíritu por aspiraciones nuevas, esta población supernumeraria cuya

integración social buscada desde hace largo tiempo se ha convertido en irrealizable, y cuya asimilación cultural no podría por esto dejar de ser peligrosa, está orientada hacia un “desarrollo separado”. Ella está sometida a presiones y a manipulaciones de diversa índole pero convergentes, siendo unas directas y violentas, otras indirectas, insidiosas, pero no menos lamentables —como las que se ejercen mediante los medios de comunicación de masas— que apuntan a perpetuarla en su etnicidad de la cual los poderes públicos se proponen asegurar la gestión. La diferencia —que el relativismo cultural del cual se hacen eco y erigen en elemento de derecho los inspiradores del nuevo indigenismo— les es impuesta como una obligación destinada a pesar sobre sus demandas sociales que se multiplican al punto de no poder ser nunca satisfechas. Mientras que las viejas comunidades que se erosionan son más o menos hábilmente calafateadas con el concurso de las familias en ascenso, nuevas estructuras étnicas tzotziles y tzeltales cuya animación está confiada a una burocracia indígena maleable —que no puede además ser de otra manera— son colocadas en su lugar con el fin de encerrar eficazmente, a como dé lugar, a los indígenas en el territorio donde se los pretende acorralar y donde se los entiende bien congelar en sus tradiciones.

Lejos de presentar la última instancia, inmutable y perenne de la realidad social, la etnia, como la nación, nace en circunstancias determinadas. Después de todo nada permite pensar que ella no pudiese ser creada en laboratorio, en ese laboratorio de los Altos, a partir de una categoría social que hoy día ha llegado a ser singularmente molesta. Falta saber si tal experiencia no corre el riesgo de ser comprometida en el caso en que los elementos en proceso de descampesinización y desindigenización llegaran a conjuntarse con las organizaciones independientes de masa, de las cuales es necesario además reconocer que la influencia, creciente al pie de la montaña, continúa siendo todavía de las más débiles en las tierras altas de Chiapas.

*Traducido por Rosa Cusminsky*

#### BIBLIOGRAFÍA

- Beltrán Hernández, Fernando: (s.f.), *Situación sociológica de los Altos de Chiapas*, San Cristóbal, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, manuscrito.
- Centro Nacional de Productividad: (1978), *Los Altos de Chiapas: una zona de reserva de mano de obra*, México, Centro Nacional de Productividad de México, A. C.
- Collier, George A.: (1976), *Planos de interacción del mundo tzotzil*, México.
- Favre, Henri: (1963), “Quelques obstacles Sociaux au développement

- de l'économie traditionnelle", en *Cahiers de Sociologie Economique*, núm. 9, París.
- Favre, Henri: (1965), "Le travail saisonnier des Chamulas", en *Cahiers de l'Institute des Hautes Etudes de l'Amérique Latine*, núm. 7, París.
- Favre, Henri: (1971), *Changement et continuité chez les Mayas du Mexique*, París [hay trad. al español por Siglo XXI].
- Favre, Henri: (1977), "El indigenismo mexicano; crisis y replanteamiento", en *El trimestre político*, núm. 2.
- Favre, Henri (coord.): (1978), *Les mouvements indiens paysans aux XVIII et XXe Siècles*, Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas, vol. 3, París.
- Kulher, Ulrich: (1976), *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, México.
- Velasco, Jesús Agustín: (1976), *Chiapas en cifras*, Tuxtla Gutiérrez.
- Vogt, Evon Z.: (1967), "Tendencia de cambio en las tierras altas de Chiapas", en *América Indígena*, vol. xxvii, núm. 2.
- Warman, Arturo et al.: (1970), *De eso que llaman antropología mexicana*, México.
- Warman, Arturo et al.: (1977), *Siete ensayos sobre indigenismo*, México.
- Warman, Arturo et al.: (1978), INI, *treinta años después; revisión crítica*, México.