

COLECCIÓN



EL OCASO DE LAS FINCAS
y la transformación de la sociedad indígena
de Los Altos de Chiapas, 1974-2009

Jan Rus

Ing. Roberto Domínguez Castellanos
RECTOR
Mtro. José Francisco Nigenda Pérez
SECRETARIO GENERAL
C.P. Miriam Matilde Solís Domínguez
AUDITORA GENERAL
Lic. Adolfo Guerra Talayero
ABOGADO GENERAL
Mtro. Pascual Ramos García
DIRECTOR DE PLANEACIÓN
Mtro. Florentino Pérez Pérez
DIRECTOR ACADÉMICO
Lic. María de los Ángeles Vázquez Amancha
**ENCARGADA DE LA DIRECCIÓN
DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA**
Dr. Eduardo E. Espinosa Medinilla
**DIRECTOR DE INVESTIGACIÓN
Y POSGRADO**
Lic. Ricardo Cruz González
DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN
L.R.P. Aurora Evangelina
Serrano Roblero
DIRECTORA DE SERVICIOS ESCOLARES
Mtra. Brenda María Villarreal Antelo
**DIRECTORA DE TECNOLOGÍAS
DE INFORMACIÓN**
Lic. Noé Fernando
Gutiérrez González
**DIRECTOR DE SERVICIOS
DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN**
Alain Basail Rodríguez
DIRECTOR DEL CESMECA

AUTORÍA

Jan Rus

COORDINACIÓN EDITORIAL

Tania M. Bautista Gutiérrez

FORMACIÓN Y DISEÑO

aque!rre DISEÑO



Primera Edición: 2012

D.R. ©2012. UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

1ª Av. Sur Poniente 1460, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

www.unicach.mx

editorial@unicach.mx

ISBN

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

Calz. Tlaxcala no. 76, Barrio Tlaxcala, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México

Tel. y Fax: 01 (967) 678.6921

www.unicach.mx/cesmeca

Impreso en México

Índice

Agradecimientos	5
Presentación	11
Introducción	15
1	
Cambio macroeconómico y la sociedad indígena al final de la era de las fincas, 1974-1994	28
2	
Cuando la crisis se volvió <i>status quo</i> : estrategias de sobrevivencia de las familias chamulas, 1974-1998	55

3

Disidencia, religión y exilio en Chamula: la lucha por democratizar
"la comunidad revolucionaria institucional", 1965-1977

111

4

En busca de un nuevo lugar central para la "comunidad": hogar y paraje
contra el control del estado en Chamula, 1982-1998

149

5

La migración de trabajadores indígenas de los Altos a Estados Unidos:
El caso de San Juan Chamula, 1982-1998

181

6

La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: urbanización acelerada,
juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas

215

Bibliografía

245

Agradecimientos

Durante los años en que trabajaba en los ensayos de esta colección recibí generosa, paciente y cuidadosa ayuda de más personas de las que puedo agradecer. Con disculpas anticipadas para todos aquellos que haya dejado fuera, aquí por lo menos intentaré empezar.

Mi deuda más grande es con mi esposa y colaboradora Diana Rus, con quien compartí los años de trabajo y análisis de todos los textos. Pero los capítulos 2 y 5, en particular, están basados en investigaciones que llevamos a cabo juntos, empezando con el diseño de las preguntas, luego a través de varios veranos de entrevistas y continuas discusiones relacionadas con la organización e interpretación de lo que estábamos aprendiendo. Durante y después de la investigación hemos presentado juntos los resultados en pláticas y congresos académicos. Aun cuando forman parte de un libro que reúne artículos míos, Diana y yo somos co-autores de estos dos capítulos en el más profundo de los sentidos.

En el municipio tsotsil de Chamula, Chiapas, donde Diane y yo hemos trabajado desde la década de 1970, casi todo lo que he aprendido a un nivel humano de las

crisis que han asediado a los indígenas chiapanecos durante las últimas cuatro décadas se lo debo a los padrinos de nuestros hijos, nuestros compadres Mateo Méndez Aguilar, María Gómez Monte, y María Méndez Aguilar. Además de Mateo, su esposa María y su hermana María, Diane y yo eventualmente nos hicimos también compadres de sus hijos y parejas- Mariano Méndez Gómez y Dominga Pérez Jolkotom, Marcos Méndez Gómez y la difunta Verónica Sántiz Gómez. También compadres son Lucía Méndez Gómez y Lucas Patixtán Joljex, Salvador Méndez Gómez y Dominga Jiménez Méndez, Dominga Méndez Gómez, Verónica Méndez Gómez, y Juan Jiménez Patixtán. Les agradezco a todos ellos y, ahora, incluso a una tercera generación, el haber recibido a nuestra familia dentro de las suyas.

Hace mucho tiempo que los etnógrafos dejaron de usar el término "informante" para referirse a aquellos a quienes dependían para enseñarles formas de vida ajenas. El concepto sugiere que el nativo de la cultura estudiada contribuye poco más que materia prima que el aguzado etnógrafo posteriormente edifica para lograr un análisis científico. Al menos en mi experiencia, la relación es mucho más compleja tanto a nivel personal como intelectual. Si bien mis compadres han respondido a preguntas que yo he hecho (algunas de ellas repetidas, como ocasionalmente me han recordado con gentileza, más de una vez), desde el principio de mis esfuerzos por aprender su lengua y entender sus experiencias también han anticipado preguntas que yo no tenía los conocimientos para hacer, y han compartido conmigo sus por demás perspicaces análisis de la sociedad y cultura comunitarias, así como de la economía y política del mundo circundante que les afecta. Yo soy, por supuesto, el responsable de lo que aparece en estas páginas, pero me queda claro que mis descripciones y análisis de su forma de vida siempre han estado sumamente vinculados a las suyas.

Más allá de nuestros compadres y sus familias, con el tiempo mi familia y yo adquirimos una gran red de amigos en Chamula. En particular quisiera agradecer a la gente de las comunidades de Tsajalte'tik, Bechijtik, Jtekum, Saklamanton y Nab ta Petej, así como los habitantes de las colonias de la zona norte de San Cristóbal. Todos los capítulos van marcados por estas relaciones, pero los sondeos que forman la base de los capítulos 2 y 5 no hubieran sido posibles sin ellos. El trabajo se desarrolló durante varios años y contó con la asistencia de muchos ayudantes. Fue emprendido con el objeto de recabar información que -según coincidieron los miembros de la comunidad- habría de ser útil para mantener un registro de lo que les había pasado. Mucho de este material se ha publicado ya antes, tanto en inglés como en español y, a veces, tsotsil (véase Rus y Rus 2012). Nada de esto se hubiera podido llevar a cabo sin la estrecha colaboración de Salvador Guzmán López, quien fue nuestro colega y editor para todos los trabajos en tsotsil y quien participó en los tres sondeos que forman la base del capítulo 2, José Hernández González y Manuel Pérez López tam-

bién participaron activamente en el análisis y preparación para publicación de estos estudios colectivos.

Finalmente quisiera reconocer mi deuda a los ahora difuntos Salvador Gómez Osob, Salvador López Castellanos, Pascual López Calixto, Salvador Sánchez Gómez y Mariano Collazo Panchin por las largas entrevistas a principios de mi trabajo que ayudaron a orientar todos mis estudios.

Varios de los capítulos (sobre todo el 2, 4, 5 y 6) también son producto de proyectos colectivos llevados a cabo con otros investigadores. En esos casos me beneficié no sólo de la ayuda de mis colegas para desarrollar los temas y metodologías, sino también de sus sugerencias durante los estudios y luego de sus agudos comentarios durante el proceso de redacción. Para los capítulos 2 y 4, Jane Collier, George Collier, Diane y yo recibimos apoyo de la National Science Foundation de los Estados Unidos. Para el capítulo 2, Diane y yo también contamos con los formularios originales del sondeo económico de 1974 de mi colaborador original, Robert Wasserstrom. La investigación para capítulo 5 empezó cuando me encontraba trabajando como investigador invitado en el Center for US-Mexico Studies de la Universidad de California, San Diego (2002-03). La investigación continuó con apoyo del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en el verano de 2004, y a partir del verano de 2005 estuvo bajo los auspicios del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la UNICACH y el Instituto de Estudios Indígenas (IEI) de la UNACH, ambos en San Cristóbal de Las Casas. Además de Diane y yo, Ian Zinn trabajó en el proyecto en 2007. El capítulo 6 contó con el apoyo parcial de la Jacobs Fund de Bellingham, Washington, durante los veranos de 1998-99, seguido por dos veranos de colaboración con James Diego Vigil de la Universidad de California, Irvine, con becas del Instituto para México y Estados Unidos de la Universidad de California (UC MEXUS) y el Center for the Study of Urban Poverty de UCLA. Polly Vigil y Carlos Ramos de UC-Irvine y UCLA también participaron en el proyecto durante esos dos años. Finalmente, los dos capítulos más viejos (el 1 y el 3) se desarrollaron cuando Diane y yo trabajábamos para el Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (INAREMAC) en San Cristóbal.

Más allá de las colaboraciones inmediatas, hay muchos integrantes de la comunidad académica y de activistas de San Cristóbal que me gustaría agradecer, ya sea por su apoyo, asesoría o comentarios durante los años en los que se escribieron estos capítulos. Destacan los ahora finados Andrés Aubry y Angélica Inda de Aubry del INAREMAC, donde Diane y yo trabajamos de tiempo completo durante la segunda mitad de los ochenta y donde seguimos teniendo un hogar del verano de 1990 al de 2007. Desarrollamos el modelo de investigación colaborativa comunitaria que hemos utilizado desde los setenta junto con Andrés. Como campesinista y zapatista, Andrés se opo-

nía firmemente a la urbanización y a la migración laboral de gran distancia que aparecen en varios de los capítulos que aquí presento y constantemente nos preguntaba si el estudiarlas no era una manera más de legitimarlas y, quizá, estimularlas. Sin embargo, nos brindó su apoyo y leyó cuidadosamente nuestros borradores hasta el final de su vida.

Entre los que contribuyeron a los capítulos de este libro en la ciudad de San Cristóbal se encuentran Daniel Villafuerte, María del Carmen García, Mercedes Olivera, Cindy Reyes, Jesús Morales y Carlos Gutiérrez del CESMECA; Gracia Imberton y Jacinto Coello Imberton, Sonia Toledo, María Elena Fernández Galán (y Kees Grootenboer), Dolores Aramoni, Anna Garza, y Jorge Angulo, todos ellos del IEL; Araceli Burguete, Xóchitl Leyva, Gabriela Robledo y José Luis Escalona del CIESAS. Nos abrieron sus puertas en Chiapas y compartieron su trabajo Gaspar Morquecho, Manuel Ballinas y Ana Román de Ballinas, Manuel Ballinas Román y Frida Kramsky de Ballinas, Adela Bonilla, Manuel Coello, Miguel Chanteaux, Susannah Daniels, Susana Ekholm, Justus Fenner y Martha Sánchez, Edmundo Henríquez, María Eugenia Herrera, Robert y Miriam Laughlin, Jorge López Arévalo, Eugenio Maurer, Francisco Millán y Virginia Calhoun de Millán, Matilde Moreno, Walter Morris, Ana María Orozco, Ámbar Past, Pablo Ramírez y Silvia Peña de Ramírez, Al y Sue Schreuder, Vernon y Carla Sterk, Juan Trujillo, Jan de Vos, Gonzalo Cóporo, y Juan Manuel Vázquez de la Torre.

Agradezco los comentarios, críticas y amabilidades de Michiel Baud, Friederike Baumann, Aaron Bobrow, John Burstein, Alfred Bush, Ruth Chojnacki, Christine Eber, Paul Gelles, Adolfo Gilly, John Hagedorn, Neil Harvey, Sophie Hvostoff y Willibaldo Sonnleitner, Alan Knight, Christine Kovic y Francisco Argüelles, Steve Lewis y Jessica Vanderhoven, Peter y Zina Mancina, Heidi Moksnes, el difunto Daniel Nugent, Arij Ouweeneel, Juan Vicente Palerm, Wil Pansters, Pedro Pitarch, Michael Rolland, Richard Stahler-Sholk, David Stoll, Juan Pedro Viqueira y Graciela Alcalá, Sarah Washbrook, y Carter Wilson. Finalmente, por su cuidadosa lectura y comentarios sobre la versión inglesa de ésta colección, quisiera agradecer a Carlos Vélez-Ibáñez, Ronald Chilcote y Thomas C. Patterson. La versión en inglés fue dedicada a la memoria del Profesor Michael Kearney del Departamento de Antropología de la Universidad de California, Riverside, con quien discutí todo mi trabajo a partir de principios de los noventa y quien fue el primero en sugerir la creación de esta antología.

La colección aparece en español enteramente gracias a Mercedes Olivera Bustamente del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA). Además de patrocinar la publicación, ella se hizo cargo de una buena parte de la traducción y revisó el texto entero. No creo que nadie haya tenido más generosa o distinguida editora y quedo profundamente agradecido. Gracias también a Tania María Bautista por su cuidadoso y atento trabajo en la preparación del manuscrito. Cuatro de los capítulos que aquí presento han sido publicados parcialmente en revistas y coleccio-

nes tanto en inglés como en español. Quiero reconocer a los editores de estas publicaciones. Sus datos y los de las publicaciones se incluyen después de este texto. Tengo una deuda muy especial con los traductores que convirtieron mi inglés en español. Primero de todos es Germán Franco Toriz, quien tradujo la introducción y los capítulos 2, 4 y 6, más de la mitad del libro. Pero estoy igualmente agradecido a Norberto Zúñiga Mendoza y Sergio Eliud Zúñiga Mendoza por el capítulo 1, Jacinto Coello Imberton quien tradujo el capítulo 3 y Cindy Reyes Angulo por el 5. Mariana Ortega Breña me ayudó con estos agradecimientos, y María Elena Fernández Galán y Anna Garza Caligaris me hicieron el enorme favor de leer y corregir mis revisiones de varios de los textos.

Finalmente, Diane y yo queremos dar gracias a nuestros hijos Juanito (K'ox Xalik en tsotsil) y Jacobo (K'ox Sav) por todo lo que nos brindan. Cada uno de estos artículos fue un proyecto individual; juntos comprenden los años de nuestra vida compartida como familia.

Junto con Diane, quisiera dedicar este libro a nuestros padres, Mary Jean Rus, Jan Rus, Mildred Crow, y el difunto Harry Crow. *Thank you for a whole lifetime.*

Agradecimientos por el uso de material bajo *copyright*:

Los capítulos mencionados a continuación incorporan material de los artículos citados. Agradezco a los editores originales su permiso para utilizar estos textos.

Capítulo 1

"Local Adaptation to Global Change: The Reordering of Native Society in Highland Chiapas, 1974-1994," en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe/ European Review of Latin American and Caribbean Studies* 58, 1995, pp. 82-91.

"Adaptación local al cambio global: La reorganización de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas entre 1974 y 1994," en *Contrahistorias*, no. 5 (sept.), México, D.F., 2005, pp.7-28 (Gracias al Dr. Carlos Aguirre Rojas, editor).

Capítulo 3

"The Struggle Against Indigenous Caciques in Highland Chiapas, 1965-1977," en Alan Knight y Wil Pansters, coordinadores, *Cacique and Caudillo in 20th Century Mexico*, Institute for Latin American Studies, Londres/Brookings Institution Press, Washington, D.C., 2005, pp. 169-200.

"La lucha contra los caciques indígenas en Los Altos de Chiapas: disidencia, religión y exilio en Chamula, 1965-1977," en Gracia Imbertón y Sonia Toledo, coordinadores., *Antropología del Poder*, número especial del *Anuario de Estudios Indígenas XII*, San Cristóbal, Chiapas, 2009, pp. 181-230.

Capítulo 4

"A Generation of Crisis in the Chiapas Highlands: The Tzotzils of Chamula and Zinacantán, 1974-2000," con George A. Collier, en Jan Rus, Rosalva Aída Hernández y Shannan L. Mattiace, coordinadores, *Mayan Lives, Mayan Utopias*, Boulder, Colorado: Rowman and Littlefield, 2003, pp.33-61.

Capítulo 5

"La migración de trabajadores indígenas de los Altos de Chiapas a Estados Unidos, 2001-2005: El caso de San Juan Chamula," Diane Rus y Jan Rus, en Daniel Villafuerte y María del Carmen García, coordinadores, *Migraciones en el Sur de México y Centroamérica, México, D.F.*: Miguel Ángel Porrúa Editores, CESMECA-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/San José de Costa Rica: FLACSO-Costa Rica, OIM-NCCR, 2008, pp. 343-382.

Capítulo 6

"Rapid Urbanization and Migrant Indigenous Youth in San Cristóbal, Chiapas, Mexico," con James Diego Vigil, en John Hagedorn, coordinador, *Gangs in the Global City*, Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 2007, pp. 152-183.

"La nueva ciudad maya en el Valle de Jovel: urbanización rápida, comunidad, y juventud maya en San Cristóbal de Las Casas," en Marco Antonio Estrada Saavedra, coordinador, *Chiapas después de la tormenta. Estudios en economía, sociedad y política*, México D.F., Colegio de México/ COCOPA-Cámara de Diputados, 2009, pp. 169-219.

Presentación

Creo que fue nuestro desaparecido colega Andrés Aubry, fundador y coordinador de INAREMAC, quien a mediados de los años 70 del siglo pasado en San Cristóbal de Las Casas me presentó a dos jóvenes estudiantes norteamericanos que hacían sus investigaciones en Los Altos de Chiapas integrados al proyecto Harvard; "son muy inquietos, tienen una visión diferente a la de sus maestros y están realmente comprometidos con los pueblos", me dijo Andrés. Uno de ellos era Roberto Wasserstrom y el otro Jan Rus, autor del libro que ahora tenemos el honor y la satisfacción de publicar como una forma de dar contexto histórico y cultural a una serie de libros y artículos producidos en el Proyecto UNICACH-CONACYT "Incidencia de la Crisis en la Situación, Condición y Participación de las Mujeres Marginadas de Chiapas" que hemos coordinado entre 2009 y 2011 las doctoras Teresa Ramos, Inés Castro y yo en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Cuando digo que los aportes de este libro contextualizan nuestros trabajos, me refiero especialmente a tres elementos:

1. A los procesos históricos que Jan Rus junto con Diana, su esposa y compañera

de trabajo, analizan en un paraje de Chamula desde esos lejanos años que mencioné antes, hasta la actualidad, dando cuenta de las grandes transformaciones que ha tenido Chiapas en los últimos 40 años y especialmente sus regiones indígenas, dentro del proceso de expansión, desarrollo y transformación del mercado capitalista. Esta visión micro-macro de la continuidad estructural, social y cultural que nos aportan Jan y Diana con gran minuciosidad, nos ha ayudado a comprender los orígenes de la pobreza y de la pobreza extrema que hay en las comunidades marginales que estudiamos, así como todos los problemas asociados a esa situación, como el rompimiento, cambio y reconstrucción permanentes del tejido social que han afectado las formas de vivir, de sentir y de actuar de las comunidades indígenas y campesinas.

2. Un segundo elemento del trabajo de Jan y Diana Rus, que nos identifica con ellos y nos ha fortalecido en el proceso de nuestro trabajo, es su metodología participativa, que bien podemos llamar de antropología comprometida y que va mucho más allá de los procesos dialógicos y colaborativos, porque su vida durante años con esa comunidad les ha permitido estimular la participación de los jóvenes de tres o cuatro generaciones en los procesos de recopilación de la información, en el análisis de los problemas y la reflexión hacia el futuro. El respeto y afecto con que se han integrado a "su comunidad" a través de los canales del parentesco ritual y simbólico, les ha permitido acceder a las formas más recónditas de la vida familiar y comunitaria, sin perder la visión acuciosa del investigador y el sentido humano que encierra la afectividad desplegada en la cotidianidad de la vida y de la muerte durante las intensas temporadas vividas con sus compadres, ahijados y amigos. Después de 40 años siguen reconociéndose y caminado juntos. Este libro da cuenta de ello, junto a la riqueza de los análisis que nos aportan.

3. El tercer elemento que quiero rescatar de sus aportes es el acompañamiento que han dado a nuestro proyecto, quizás sin saberlo muchas veces. Sus artículos, sus charlas, el entusiasmo contagioso de sus hallazgos y reflexiones siempre novedosas, profundas y muchas veces preocupantes, han orientado al grupo de investigadora(e)s que estudiamos los efectos de las crisis en las mujeres de las nueve regiones de Chiapas. La situación de los y las indígenas campesinos y jornaleros se ha movido permanentemente entre las tensiones de su tardía y deforme integración al capitalismo como productores, trabajadores y comerciantes y la exclusión provocada por la diferenciación social y la polarización que existe no sólo en relación con la dinámica social nacional, sino también hacia el interior de las comunidades. Las reflexiones de Jan y Diana Rus sobre las chamulas, nos ha estimulado para descubrir la resistencia y la fuerza de las mujeres indígenas y no indígenas que las ubica como agentes importan-

tes de los cambios y las resistencias, pasando casi sin sentir de una subordinación marcada culturalmente a otra, con fuerte marcas neoliberales y dependencias institucionales. Continuidades y rompimientos, sacrificios y costos inconmensurables sacados de su trabajo de cuidado, de artesanas, de vendedoras, de jornaleras, han permitido a las mujeres mantener cotidianamente a la familia y buscar para los hijos perspectivas de futuro y hasta pagar las deudas que dejan los esposos o los hijos cuando migran. Diana y Jan con sus investigaciones, su gran sensibilidad y su vida comprometida con las familias chamulas que los han acogido, han aprendido a sacar de las precariedades, cantos de esperanza. Eso nos ha contagiado y nos anima. Gracias Jan, gracias Diana.

Mercedes Olivera

Junio de 2012

Introducción

Para los años 70, muchos antropólogos creían que ya casi habían terminado la tarea, iniciada 30 años antes, de describir hasta el último detalle las formas de vida -las culturas- de las comunidades mayas de Los Altos de Chiapas. Muchos investigadores, no pocos de ellos con un excelente dominio de las lenguas tsotsil y tseltal, llevaron a cabo investigaciones exhaustivas, articuladas entre sí, de las economías internas, las formas de gobierno civil y religioso, las estructuras de parentesco, la crianza de los niños y los sistemas de creencias de las comunidades. Dadas las similitudes generales de las culturas de una comunidad a otra, y el hecho de que cambiaron muy lentamente a lo largo de los años en que se hicieron los estudios, muchos llegaron a la conclusión de que habían sido estables durante un periodo de tiempo mucho mayor, quizá siglos. Asimismo, dada su hipótesis de que esta continuidad se originaba en una tendencia de las comunidades mayas a resistir las influencias externas y a mantener sus equilibrios internos, de ahí saltaron a predecir por inercia que la cultura maya que describieron -y junto con ella sus descripciones- bien podría mantener su vigencia durante bastante tiempo¹.

Sin embargo, al cabo de sólo algunos años de estas confiadas declaraciones de los antropólogos, las comunidades comenzaron a transformarse radicalmente desde adentro. Para mediados de los 70, los 14 municipios indígenas de Los Altos se desgarraban por disputas internas, muchas de las cuales llegaron a la violencia, a veces mortal. Incluso antes del fin de esa década, las facciones más fuertes habían expulsado a cientos de miembros de las débiles en dos de los municipios (Chamula y Chalchihuitán), y en unos cuantos años las expulsiones se volvieron una epidemia por todos Los Altos, dándose en los 14 municipios. Para inicios de los 80, nuevas oleadas de tsotsiles y tseltales, miles más, empezaron a dejar sus comunidades de origen por iniciativa propia, y también por miles se establecieron en las nuevas colonias urbanas alrededor de San Cristóbal de Las Casas, la pequeña ciudad hispanohablante que era el centro comercial y administrativo de Los Altos, y en otros asentamientos de colonos rurales en la Selva Lacandona al nordeste (véanse los mapas de las páginas 29 y 71). Para el año 2000, la población de San Cristóbal creció de 30,000 habitantes en 1970, a más de 160,000, de los cuales más de 60,000 eran los tsotsiles y tseltales recién llegados de las cercanas tierras de Los Altos. La población de la Selva Lacandona, mientras tanto, creció explosivamente de 5,000 habitantes en 1970 a 250,000 a principios de los 90, a medida que gente de Los Altos se unía a los migrantes indígenas que provenían de todo Chiapas en busca de un lugar donde poder trabajar y vivir en paz. En suma, una transformación histórica de las sociedades indígenas -quizá sería más preciso decir actualmente "sociedad"- de Los Altos de Chiapas estaba en marcha. ¿Qué había pasado? ¿Por qué los antropólogos se equivocaron tanto? ¿Cuál es la condición de la sociedad indígena regional del centro y norte de Chiapas hoy en día, y hacia dónde parece dirigirse?

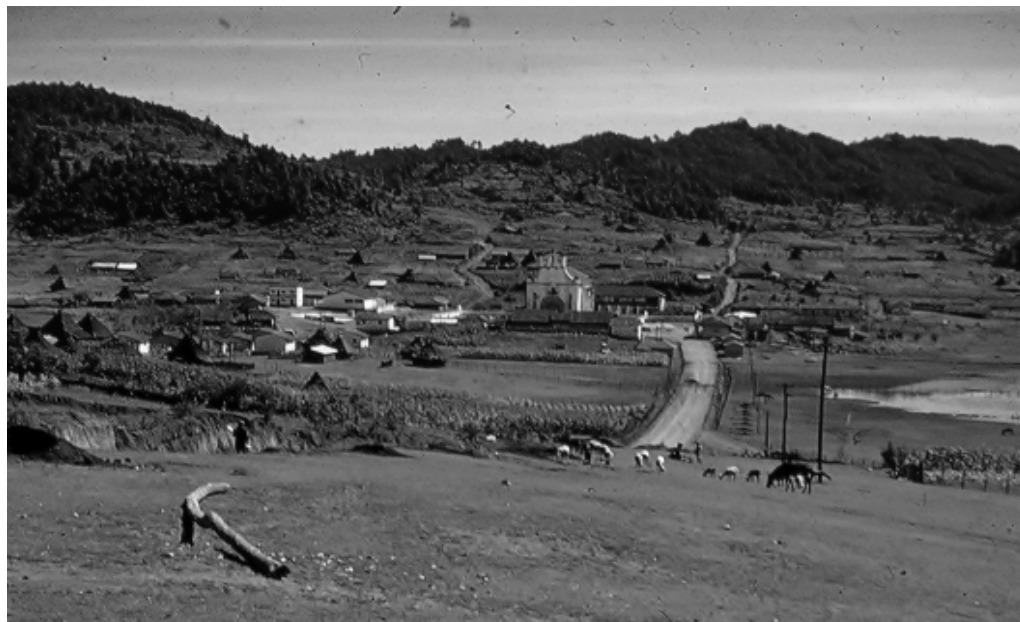
Volver a imaginar a las comunidades de Los Altos

La tesis de este libro, que se explica con más detalle en el capítulo 1, es que lo que socavó a las comunidades² tradicionales de Los Altos a mediados de los años 70, y desencadenó la cascada de cambios que siguieron, fue el colapso de las fincas. Apenas un siglo antes, Chiapas había sido una región aislada y olvidada, un área agrícola -o quizá sea más preciso decir sencillamente rural- cuya producción se destinaba casi por completo al consumo local. Sin embargo, durante el auge mundial de la agricultura tropical de las dos últimas décadas del siglo XIX, la abundante tierra barata del estado, su clima y los estímulos de parte de un gobierno nacional con buena disposición para dispensar impuestos, construir caminos y contribuir a asegurar la mano de obra local, la convirtió en una región muy cotizada para la inversión de empresarios tanto mexica-

nos como extranjeros. Para 1910, Chiapas albergaba la plantación de caucho más grande del mundo, y casi 100 grandes plantaciones de café, y también producía grandes cantidades de maderas preciosas, cacao, y plátano y otras frutas tropicales. Con el paso del tiempo, la producción de algunos de estos productos -el caucho y las maderas preciosas, por ejemplo- acabaría por decaer. Pero siempre había otros que tomaban su lugar. Para los años cincuenta, de los 30 estados de México, Chiapas estaba entre los primeros tres en producción de caña de azúcar, cacao, maíz y frijol comerciales, y era uno de los primeros cinco en frutas tropicales, arroz y posteriormente algodón.

Sin embargo, por encima de todo, lo que le daba fama a Chiapas era su café. Desde la última década del siglo XIX en adelante, consistentemente cerca de la mitad de la producción nacional provenía de sus fincas. Antes del auge petrolero de los 70, el café normalmente captaba de 10 a 12% de las divisas extranjeras de México, de manera que durante la mayor parte del siglo XX, el café chiapaneco por sí solo equivalía aproximadamente al 5% de las exportaciones totales del país.

Para que las plantaciones que producían estas cosechas pudieran existir, desde el principio los indígenas del estado tuvieron que ser atados a ellas como peones. En las tierras bajas donde estaban las plantaciones, esto significaba hacer que los indígenas se endeudaran y quedaran atados a la tierra (llegando a la perversión de que fueran sus propias tierras, pero expropiadas) para utilizarlos como trabajadores



Cabecera de Chamula: la entrada principal, 1968.

residentes. En la región central de Los Altos, más densamente poblada, implicaba orillar a la gente a migrar estacionalmente para que no escaseara la enorme fuerza de trabajo necesaria para las cosechas. En un principio esto requirió la intervención del gobierno, principalmente mediante nuevos impuestos, lo que obligó a



Casa típica y milpas de Chamula, 1968.

los hombres de Los Altos a buscar los salarios que se pagaban en las plantaciones para no ir a la cárcel. Pero si no lograban pagar sus impuestos los detenían -lo cual era muy probable que pasara porque las autoridades civiles podían cobrar una comisión cuando detenían a alguien sin el recibo de pago de sus impuestos-, y entonces lo más seguro es que sus deudas y multas fueran vendidas a una plantación, en cuyo caso los mandaban a trabajar a las tierras bajas de todas maneras³.

Al principio, cuando este sistema de migración laboral forzada comenzó (última década del siglo XIX), los habitantes de Los Altos se resistieron, se escondieron y pelearon, y si los atrapaban, trataban de escaparse. Siguieron resistiendo hasta el momento en que estalló la revolución en Chiapas (1914). Sin embargo, al término del periodo revolucionario, tras seis años de reclutamiento para el trabajo forzado, de violencia y hambre, cuando las fincas reanudaron sus actividades en los años 20, los hombres indígenas por fin empezaron a buscar voluntariamente la seguridad que les proporcionaba el trabajo estacional en las fincas. Al paso de las siguientes décadas, a medida que se volvían cada vez más dependientes de este trabajo migratorio, poco a poco sus comunidades fueron cambiando. A lo largo del siglo XIX, para una parte de sus poblaciones fue necesario emigrar en cada generación, ya que el aumento de población rebasaba la capacidad de sustentación de sus limitadas parcelas. Pero después, con los recursos del jornal por el trabajo en la finca, aunque fuera bajo, la población de estos lugares pudo arraigarse en sus municipios de origen en Los Altos, y por primera vez al cabo de un siglo empezó a crecer.

A medida que crecía la población y se hacía más densa, su dependencia de las plantaciones también creció. Pero en una aparente paradoja, a la vez que se volvían más dependientes, por haber más gente y tener trabajo estable, la riqueza colectiva de

sus comunidades, a pesar de ser en extremo baja, también creció. En consecuencia, aunque pasaran más tiempo en las tierras bajas, y su subordinación aumentara, las expresiones de la cultura indígena en sus municipios de Los Altos también floreció. Tanto documentos como testimonios asientan que las fiestas religiosas se multiplicaron y se hicieron más suntuosas; hombres y mujeres gastaban cada vez más en sus atuendos, pues utilizaban cada vez más en su confección material que compraban fuera de las comunidades; y lo más extraño de todo, fue que en los años 30 y 40, mientras al parecer los empleos que buscaban los hombres se limitaban a una migración anual casi automática a las fincas, en algunos municipios había un porcentaje mayor de hablantes monolingües de tsotsil y tseltal -esto es, eran menos los que hablaban español- que a principios del siglo XX (Wasserstrom, 1989, caps. 6 y 7; Rus, 2004).

Esto no quiere decir que los mayas de Los Altos en algún momento dejaran su resentimiento y su resistencia, hacia las fincas. Según testimonios, cualquiera que lograba encontrar otro trabajo que pagara lo mismo, o casi lo mismo, sin que hubiera que migrar, se aferraba a él y nunca volvía a las fincas. Pese a todo, para mediados del siglo XX, las comunidades "tradicionales" en conjunto habían sido absorbidas por la economía de las fincas. Para los años 70, cerca de 100,000 hombres indígenas -aproximadamente 80% de toda la población masculina adulta indígena- migraba por todo Chiapas cada año para trabajar en las fincas de las tierras bajas.

Los etnógrafos de Los Altos de Chiapas, con su intenso enfoque hacia lo "interior" de las comunidades indígenas y el presente, nunca reconocieron esta subordinación de las comunidades de la región a las fincas, ni la transformación que operó en esas comunidades en sólo unas cuantas décadas. Se daba por sentado que las culturas que los etnógrafos veían en las comunidades donde trabajaban eran muy viejas sencillamente porque eran "indígenas" y, por ser etnógrafos, no tenían ni las herramientas ni la disposición para sondear sus historias. No se les ocurrió que las comunidades que estudiaban se hubieran vuelto más "tradicionales" en el pasado reciente. Pero con una sola excepción, tampoco intentaron entender la importancia del trabajo migratorio en el presente⁴. Si acaso llegaba a mencionarse, lo típico era que tal trabajo se descartara por ser "empleo suplementario", y se le describía como trabajo optativo de medio tiempo que los hombres indígenas realizaban sólo para ganar un dinero "extra" para comprar los pocos productos que sus hogares no podían cultivar o producir ellos mismos para su consumo. El trabajo estacional en las fincas estaba "fuera" de la cultura tradicional, y por lo tanto no era objeto de la etnografía como los etnógrafos entendían su ciencia. De hecho, aunque casi todos los hombres que había en comunidades muy estudiadas como Zinacantán, Chamula, Tenejapa y Oxchuc estaban lejos de sus casas durante los meses del año (por lo menos seis) que traba-

jaban como jornaleros agrícolas desde los años 50 hasta principios de los 70, los estudios de las "culturas comunitarias" de esa época prácticamente de manera uniforme consideran que la actividad económica principal era la agricultura de milpa - producción a pequeña escala del tradicional complejo de cultivos asociados de maíz, frijol, calabaza y chiles en una parcela cercana a sus hogares-, pero en realidad típicamente esa actividad aportaba menos de una quinta parte de su ingreso anual⁵.

Y entonces, a mediados de los 70, como el capítulo 1 describe enseguida, las fincas comenzaron a decaer, y con ellas el estable trabajo agrícola estacional. El faccionalismo, las expulsiones y la emigración subsecuentes a este trauma ya se mencionaron, y se estudiarán con más detalle en cada uno de los capítulos que siguen. Pero de este colapso también salieron redefiniciones de los papeles de hombres y mujeres (capítulos 2 y 4), conversiones religiosas, el surgimiento de una nueva conciencia política y una reestructuración del poder (capítulos 3 y 6), y finalmente para muchos -aunque no para todos- la invención de nuevos lugares en la sociedad mexicana ya no (o no solamente) como jornaleros agrícolas e indígenas atados a una comunidad particular, sino como habitantes urbanos, migrantes transregionales e internacionales, y cada vez más como ciudadanos indígenas conscientes de sí mismos, sabedores de sus derechos y resueltos a luchar por ellos, en lo regional, estatal y nacional (capítulos 3, 5 y 6).

Todo esto, a su vez, sugiere que con el fin del trabajo en las fincas, las comunidades indígenas corporativistas de hace apenas 30 años, a raíz de su radical transformación interior, experimenten un desvanecimiento de su importancia que llega hasta la actualidad. Siguen existiendo físicamente, y todavía son fuentes importantes de afiliación e identidad. Pero su papel como las principales organizaciones sociales de los indígenas de Los Altos, incluyendo su condición de albergadoras de la identidad, quizá esté en proceso de ser superado. Durante la mayor parte del tiempo desde los años 70, no era claro qué tipo de organización o estructura será su sucesora; la dislocación económica fue demasiado grande, y las luchas tanto dentro como con el "afuera" aparentemente eran inacabables. En una palabra, había demasiado desorden para discernir algún patrón. Pero en los últimos años, a medida que las cosas se han asentado, la silueta de un nuevo equilibrio parece estar emergiendo.

La transformación de la sociedad indígena de Los Altos

En la víspera de los rápidos cambios de los últimos 35 años, a comienzos de los años 70, los 14 municipios indígenas de Los Altos de Chiapas daban la impresión a primera vista de ser tan cerrados y completos en sí mismos como sus etnógrafos

los habían descrito. En cada uno se hablaba un dialecto ligeramente distinto de tsotsil o tseltal, y la mayor parte de la gente era monolingüe. Cada municipio tenía su propio gobierno civil, cuyos funcionarios eran seleccionados por grupos cerrados, casi secretos, de ancianos, así como también sus propios líderes religiosos y de los ciclos de fiestas. Y en cada uno hombres y mujeres vestían las formas tradicionales de indumentaria que los distinguían de sus vecinos de otros municipios. Las comunidades también eran "cerradas" en el sentido de que sus miembros tendían a enfocar su vida social y cultural hacia adentro, en su gente. Se casaban dentro de sus comunidades, tendían a resolver sus pleitos entre ellos y en muchos casos prohibían a los fuereños que se quedaran más de una noche en sus tierras. Por encima de todo, se definían en contraste con sus municipios vecinos. Aunque se hablara tsotsil en los dos municipios, ser de Zinacantán era tener una identidad completamente diferente de la de Chamula.

Insistamos, ésta era la apariencia de las comunidades. Pero bajo la superficie, también eran reservas de fuerza de trabajo, "*homelands*", a los que la finca otorgaba un cierto grado de autonomía interna a cambio de su estabilidad como fuente de trabajadores. Sin embargo, incluso dicha autonomía parcial era en mucho una apariencia. Como se argumenta en la primera parte del capítulo 3, los líderes de las comunidades de Los Altos desde los años de Cárdenas, eran los ancianos más poderosos, a quienes hemos llamado los "escribanos-principales", comprometidos con el partido oficial (PRI), en efecto gobernaban sus comunidades con la venia del Estado y en su lugar. Darse cuenta de las triquiñuelas de auto-gobierno y "autoridad tradicional" y mirar de frente la fuente real de este poder en los municipios indígenas fue un gran avance que la oposición de origen dentro de esas comunidades logró hacer, mientras que los etnógrafos "tradicionales" nunca lo lograron.

Así pues, ¿cuál fue la "transformación de la sociedad indígena" que se menciona en el título?

En un primer sentido, está la transformación destructiva, o desconstruccionista, que comenzó con la transformación radical interna de las comunidades a raíz del colapso de las fincas a mediados de los años 70, la cual continuó durante las décadas siguientes de lucha y confusión a medida que los indígenas de Los Altos se empeñaban en entender qué es lo les había pasado a sus comunidades y en refundar una sociedad estable. No falta razón para decir que durante todos los años desde la década de 1970, la sociedad indígena de Los Altos ha pasado -y todavía pasa- por un proceso, o procesos múltiples, de transformación reconstructiva.

En un segundo sentido -en realidad subsidiario del primero- está la transformación de la antigua imagen antropológica de las comunidades de Los Altos de Chiapas que comenzó en los años 70, cuando una generación más joven de antropólogos empezó a sondear su dependencia económica de la agricultura de las fincas y la encu-

bierta dependencia política de sus líderes y gobierno tradicionales con respecto al Estado -una conclusión que arroja el análisis de las crisis de los últimos 35 años en los capítulos 1 y 3 más adelante-⁶. Hoy en día es imposible no mirar a las comunidades históricas de la época de antes de 1970 como partes integrantes de la economía y sociedad mexicanas, en lugar de verlos como los mini estados aislados y virtualmente autárquicos plasmados en la antigua etnografía.

Por último, en un tercer sentido, está la sociedad indígena transformada, trans-comunal, trans-lingüística y regional de Los Altos, cuya silueta apenas hoy se está haciendo visible. De maneras que nadie esperaba cuando los migrantes comenzaron a dejar las comunidades de Los Altos a mediados de los 70, tanto en la Selva Lacandona como en el corazón de Los Altos emergieron sociedades indígenas regionales, cada vez más unificadas⁷. La región autónoma de los zapatistas en la selva es muy conocida⁸. En cambio la sociedad que se ha extendido paulatinamente, si bien de manera dispareja, más grande y más heterogénea, por todos Los Altos, todavía es, si acaso, apenas reconocida. Por ahora, quizá, baste con mencionar algunos aspectos destacados.

Para empezar con San Cristóbal, actualmente unos 80,000 indígenas viven en el cinturón de decenas de colonias que rodean la ciudad, la cual ya alcanzaba una población total de 185,000 personas según el censo de 2010. Estos nuevos mayas urbanos en general saben español -casi cualquier persona de menos de 35 años es bilingüe. Sin

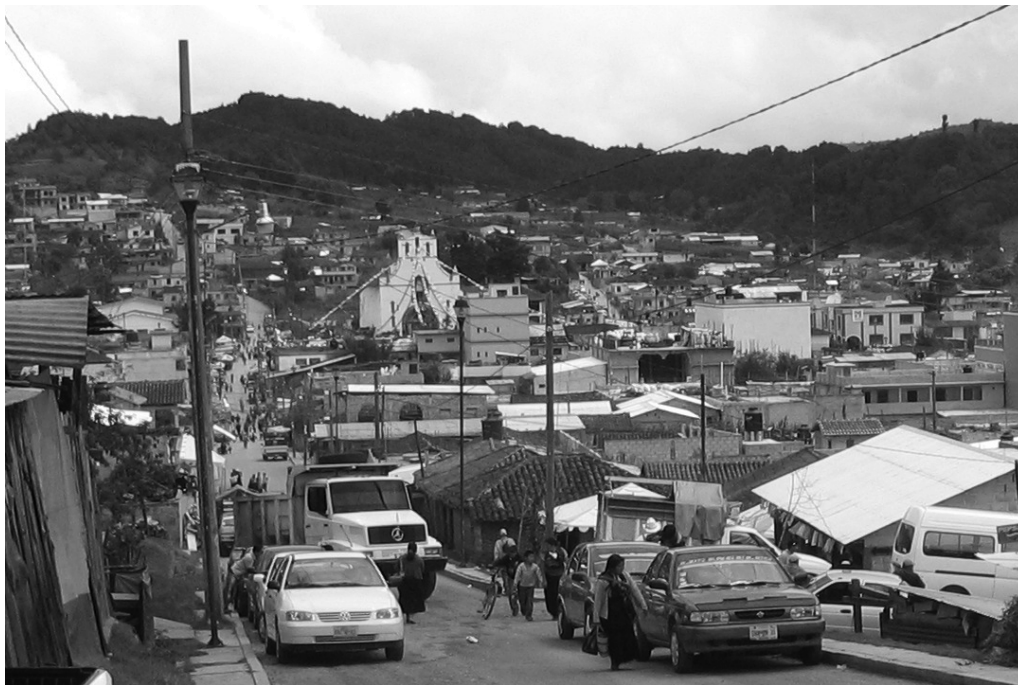


Cabecera de Chamula: la entrada principal, de abajo para arriba, 2008.

embargo, en sus colonias, dentro de la sociedad indígena urbana, la lengua franca es el tsotsil, y los servicios religiosos, las reuniones para las cuestiones de gobierno, escolares y de negocios se llevan a cabo en dicha lengua. Esta aceptación del tsotsil como una lengua común es aun más notable porque entre los indígenas urbanos hay gente cuya lengua de origen es el tseltal, e incluso hay quien habla el ch'ol y el tojolabal. No obstante para formar parte cabal de sus nuevas comunidades, y manifestar su distinción con respecto a los ladinos de San Cristóbal, muchos de ellos también tratan de comunicarse en tsotsil. Por otra parte, entre los residentes de las colonias hay gente proveniente de los catorce municipios indígenas de Los Altos, quienes hoy en día no sólo son vecinos, sino que con mucha frecuencia se casan cruzando las antiguas líneas comunitarias y lingüísticas. Cada colonia indígena tiene por lo menos un templo, y en su territorio colectivo también hay varios templos protestantes de grandes dimensiones y un templo católico exclusivamente indígena pero que recibe a todas las etnias. Éstos dan servicio a toda la población indígena de la ciudad y cada uno de ellos llega a albergar a 1,500 feligreses cada domingo. Los residentes de las colonias también tienen sus marketas (misceláneas o tiendas de abarrotes bien surtidas y equipadas), farmacias, tiendas de equipo de cómputo y refacciones automotrices, una funeraria, y cuentan con los servicios de doctores, dentistas y abogados indígenas, de los cuales, si bien todavía son pocos, cada vez hay más. Muchos de estos servicios se anuncian en tsotsil y ocasionalmente en tseltal en las estaciones de radio locales.

El surgimiento de esta sociedad y cultura indígena urbana, heterogénea y muy visible, esta nueva ciudad maya, sería notado de inmediato por cualquiera que habiendo conocido lo que había antes, regresara después de 35 años de ausencia. Pero hay otros cambios que a primera vista son más difíciles de detectar y quizá más profundos. Casi antes de que alguien se diera cuenta, en algún momento de la última década, San Cristóbal se convirtió en la capital de facto de Los Altos tsotsiles-tseltales. Económicamente, la gente más acaudalada de los varios municipios hoy tiene casas en las colonias de la ciudad, y además de sus negocios en sus municipios de origen también tienen tiendas y otras actividades económicas en la ciudad. Los propietarios indígenas de las líneas de autobuses y camiones que mantienen unida la región también viven en la ciudad, al igual que los empleados indígenas de los bancos e instituciones de gobierno regionales. En lo religioso, a medida que disminuyen los conflictos en los municipios entre la religión tradicional, por un lado, y el protestantismo y el catolicismo institucionales por el otro, los grandes templos urbanos también están asumiendo un papel regional⁹.

Por último, en lo político, las élites de gobierno de la mayor parte de los municipios de los alrededores actualmente poseen una segunda casa en la ciudad, y muchos de



Cabecera de Chamula, 2008.

los presidentes municipales tsotsiles y tseltales más recientes han vivido al menos parte del tiempo en la ciudad durante sus gestiones, lo que obliga a sus gobernados a viajar a las colonias de San Cristóbal para arreglar los asuntos comunitarios o dirimir disputas en una audiencia tradicional.

Cada vez más, las decisiones que competen a toda la región y afectan a todos los municipios también se toman en las colonias de San Cristóbal. En uno de los primeros ejemplos, en 2002, dos líderes de cada uno de los siete municipios indígenas de las inmediaciones al norte y oriente de San Cristóbal (seis de ellos tsotsiles y uno tseltal) que junto con esta ciudad constituían el distrito electoral para el congreso federal de la región central de Los Altos, asistieron a una discreta reunión privada en una de las colonias para escoger por consenso un candidato indígena para diputado federal. Acto seguido organizaron la campaña del candidato, con el apoyo de un fondo de más de un millón de pesos recaudados entre los seguidores indígenas, y con su voto eligieron al primer diputado federal tsotsil que jamás había representado a San Cristóbal y sus alrededores (Morquecho, 2002). En los años siguientes, el mismo grupo, junto con representantes de otros municipios que no forman parte del mismo distrito, pero que tienen casas en la ciudad, se han reunido para organizar el apoyo a candidatos a diputados locales y federales, y para la presidencia municipal del propio San Cristóbal.

Si bien para muchos hay prosperidad y progreso en la ciudad, también es verdad que dentro de esta sociedad indígena regional emergente hay significativas divisiones de clase, y es posible que se estén ampliando. Un recorrido a pie por las colonias de San Cristóbal deja ver con claridad que muchos siguen viviendo en pobreza extrema. Las cifras y porcentajes oficiales no son confiables, pero como indicador, en 2005, más de 10,000 familias en San Cristóbal, quizá 50,000 personas, recibieron ayuda del programa federal de combate a la pobreza Oportunidades, para el cual, si se es apto, es porque uno está en "pobreza extrema"¹⁰.

Mientras tanto, aceptando que San Cristóbal sea su capital de facto, la implicación es que Los Altos tsotsiles y tseltales en conjunto cada vez más constituyen una región unificada cuyas líneas de gravedad convergen en la ciudad. También es cada vez más frecuente que las élites de los diferentes municipios tomen como residencia principal la ciudad. Sin embargo, el corolario de esto es otro aspecto de la "transformación de la sociedad indígena" en la región en conjunto: a medida que más miembros de las comunidades, educados, bilingües y ambiciosos, dejan el campo, más y más los municipios, pero en especial sus parajes rurales más pequeños, están en riesgo de perder los sectores más dinámicos de su población y convertirse en una especie de *culdesac* para los ancianos, para los enfermos, y -lo que es más doloroso- para las madres que se han quedado para cuidar a sus hijos mientras sus hombres emprenden migraciones cada vez más lejanas y prolongadas para buscar trabajo. Como lo muestra el capítulo 2 más adelante, la pobreza en el paraje chamula de nuestra muestra es extrema -objetivamente, incluso más profunda que a principios de los años 70-. La mayor parte de las familias viven debajo, muchas muy por debajo, del umbral de "extrema pobreza" de las Naciones Unidas equivalente a un ingreso de un dólar diario por persona. Hasta cierto punto, esta situación de privación se ve paliada por una batería de programas de ayuda directa establecidos en la última década por los gobiernos federal y estatal -ayuda monetaria a las mujeres con hijos, a los adultos mayores, a los pequeños agricultores y material gratis para las familias pobres para que mejoren sus casas. Pero no son suficientes por mucho, y se teme que su efecto a largo plazo sea crear una dependencia persistente.

Lo más importante de todo es que desde el colapso de las fincas, sencillamente no hay suficiente trabajo para la población. Esto no es un fenómeno nuevo de la historia económica y social -pensemos en el destino de la población rural de Mississippi con el ocaso de las plantaciones en Estados Unidos, o el de los países centroamericanos tras la misma declinación de productos agrícolas de consumo y materias primas que afectó a Chiapas (véase por ejemplo a Williams 1986)-. Dado el prolongado trabajo etnográfico sobre Los Altos de Chiapas, y los estudios históricos y económicos recientes, cada vez más completos, que proporcionan un contexto, ver cómo se ma-

nifestará esta transformación en las próximas décadas, ver qué es lo que tsotsiles y tseltales harán de su tierra, será algo fascinante.

Organización de la obra

Los capítulos que siguen no eran en su origen partes de un libro, sino una colección de textos ocasionales acerca de los extraordinarios cambios que se echaron a andar por el derrumbe de la base material de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas que comenzó en los años 70. Fueron ocasionales porque no me proponía estudiar la transformación contemporánea de las comunidades de Los Altos. Era un tema que quedaba sobre los bordes del camino, o quizá al borde del final de mi camino, de cara a mis intereses en la etnohistoria del municipio de Chamula desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX. Incluso tras comenzar a escribirlos, no consideré que estos ensayos fueran partes de un nuevo tema unificado, es decir, el omnímodo cambio de las sociedades indígenas de Los Altos de Chiapas a lo largo de los últimos 35 años. Más bien, cada uno era un intento aparte, único, de documentar un cambio que parecía ser demasiado importante como para dejarlo pasar sin señalar. Los seis capítulos se dividen en tres secciones, la primera acerca de los cambios en la base económica de las comunidades y hogares, la segunda sobre los cambios en la política y la organización social debidos en general a esos cambios económicos, y la tercera sobre dos innovaciones: la migración indocumentada a Estados Unidos y la urbanización, las cuales parecen haber sido lo que más contribuyó a hacer que se diera el cambio general en la sociedad regional tsotsil y tseltal durante la última década.

En el nivel más básico, el libro es simplemente un informe empírico del impacto del declive de las fincas en los tsotsiles y los tseltales. En la medida en que su primer propósito es la descripción, y en que se arma a partir de observación participante, encuestas y entrevistas con quienes sufren los cambios que describe -es decir, datos del presente recogidos en trabajo de campo- tiene mucho en común con una etnografía normal.

Pero también es una etnografía histórica que intenta situar las vidas de los grupos que estudia en términos de un periodo histórico más largo del que habitualmente sería parte de la conciencia cotidiana. Esta conciencia de un contexto y de un cambio de larga duración tiene por lo menos tres fuentes. En primer lugar, es producto del extraordinario crecimiento de la investigación histórica en Chiapas en los últimos 20 años. A mediados de los 70 en realidad casi no había nada que se pudiera leer acerca de la historia de Chiapas aparte de los relatos de batallas y sucesos golpistas, hazañas de generales, obispos y líderes políticos. Hoy en día hay muchos libros y artículos acerca de la mayor parte de las regiones del estado que abarcan desde el presente

hasta fines del siglo XIX, con una frontera que se desplaza cada vez más lejos hacia el pasado.

Las otras dos fuentes son más personales. La segunda consiste del conocimiento colectivo del pasado que absorbí de los ancianos y ancianas, indígenas y ladinos, que comencé a entrevistar con asiduidad desde mediados de los años 70. Los más viejos habían nacido en los últimos 20 años del siglo XIX, y sus prodigiosas memorias se extendían a los primeros años del XX. Con el tiempo, se me concedió ver mucho del pasado con sus ojos.

La tercera fuente, anunciada en los párrafos que preceden, es que yo mismo he estado observado la vida chiapaneca de Los Altos durante mucho tiempo. Mi primera visita a una finca de café fue en compañía de jornaleros en un camión de redilas en 1974, y trabajé por primera vez con aparceros en milpas de maíz ese mismo año. El verano pasado (antes de escribir esto), mientras platicaba con hablantes urbanos de tsotsil en San Cristóbal acerca de la historia de su desplazamiento a la ciudad, me di cuenta de que muy pocos de los hombres de menos de 40 años, más o menos, habían vivido alguna de estas dos experiencias. Se trata de una perspectiva privilegiada desde la cual observar las transformaciones que ellos y sus familias han estado realizando.

NOTAS

1 Véase, por ejemplo, los estudios de Vogt (1966: 17-20; 1969: vii, 588-614), McQuown y Pitt-Rivers (1970: 10-14).

2 En estas páginas la palabra "comunidad" se usa en general como sinónimo de "municipio". Durante la época colonial, los indígenas de Los Altos fueron divididos en beneficios, cada uno de los cuales era administrado como una entidad separada por los dominicos. Aunque algunas de las comunidades se remontaban a la era precolombina, otras se formaron por la agrupación de dos o más aldeas que existían originalmente. Dado su arraigo en pequeños valles entre las escarpadas montañas de Los Altos, la mayor parte de ellas hablaba su propio dialecto de tsotsil o tseltal. A raíz de la Independencia a principios del siglo XIX, a estas "comunidades" se les dio a veces la condición legal de "municipios", y a veces se les retiró. En lo que sigue, "comunidad" se refiere normalmente a esta unidad histórica. Sin embargo, en los capítulos 2, 4, 5 y 6, "comunidad" también se refiere a una división social y territorial más pequeña dentro del municipio/comunidad de Chamula. En esos casos, el significado quedará claro por el contexto.

3 Acerca de las fincas de las tierras bajas, véase Toledo (1996, 2002) y Bobrow-Strain (2007); acerca de la contratación de peones en Los Altos, véase Rus (2005b) y Washbrook (2006, 2007).

4 La excepción antes de que terminaran los años 70 fue Ricardo Pozas (1952a, 1952b, 1977 [1959]). Véase Rus (2010a) para un examen de las razones de este descuido, y de sus consecuencias políticas.

5 El primero que demostró esta baja aportación de las milpas de Los Altos fue Wasserstrom (1976, 1989). Véase también D. Rus (1990) y los capítulos 1 y 2, más adelante en el presente libro.

6 Por ejemplo, Rus y Wasserstrom (1976, 1980), Rus (1975), Wasserstrom (1976, 1989 [1983]), García de León (1979). Todos ellos se inspiraron en, entre

otros, Wolf (por ej., 1955), Stavenhagen (1969) y Favre (1973).

7 No es mi intención hacer una división tajante entre estas sociedades. Cada una tiene su propia estructura y sus propios líderes, pero los tsotsiles y los tseltales de cada región tienen muchos parientes y amigos en las otras. Además, muchos de los zapatistas que participaron en la ocupación de San Cristóbal el 1 de enero de 1994, de hecho llegaron caminado a la ciudad de las colonias circundantes. Por último, en San Cristóbal y en Los Altos, incluso los indígenas más empresariales y conservadores admiran y respetan lo que los zapatistas hicieron. Véase Peres Tzu (2000, 2001).

8 Para la historia del movimiento y organización regional zapatista, véase, entre otros, a Leyva y Ascencio (1996), Harvey (2000) y Baronnet, Mora y Stahler-Sholk (2011).

9 Aunque no se examina esto en esta obra, la comunidad indígena urbana quizá está empezando a tener un papel de liderazgo también en la religión tradicional. Gracias a la presencia de organizaciones no gubernamentales que apoyan la medicina tradicional, ya hay establecimientos para los curanderos tradicionales y un museo de la medicina tradicional en San Cristóbal. A medida que los estudiantes indígenas universitarios y los jóvenes indígenas ciudadanos se interesan en la herencia cultural maya, en el último año ha habido reuniones con los sacerdotes mayas tradicionales de Guatemala y Yucatán en San Cristóbal para hablar de la unidad de la religión maya.

10 SEDESOL (2005b). No hay forma de saber a partir de las cifras brutas qué porción de estas familias son indígenas. Una segunda limitante está en que muchos de los más pobres ni siquiera llegan a solicitar la ayuda.

Cambio macroeconómico y la sociedad indígena al final de la era de las fincas, 1974-1994

En los meses después del año nuevo de 1994, fecha en que los campesinos mayas en Chiapas irrumpieron en la escena mundial, varios observadores, tanto en México como en el extranjero, trataron de encontrar en la situación de extrema pobreza, así como de una historia de políticas racistas y autoritarias, la explicación principal de la insurrección. El resultado de esta búsqueda arrojó la composición de una serie de listas sobre las enfermedades que padece Chiapas, lo que parecería inducir una explicación racional de que la acumulación creciente de estas condiciones, se convirtió finalmente en algo intolerable, provocando ese estallido ciudadano.

Ciertamente las crueldades y desigualdades en la sociedad chiapaneca eran impactantes. Como lo han advertieron periodistas así como otros actores, entre todos los estados de México, Chiapas encabeza -o encabezaba junto con Oaxaca- una dudosa lista de categorías como las de mayor mortalidad infantil, o el más alto nivel de analfabetismo así como también el primer lugar en cuanto al porcentaje de hogares sin agua potable, electricidad, ni piso. Tenía en su haber casi una tercera parte del total nacional de las demandas de reforma agraria no resueltas aún, y,

también de acuerdo con los censos nacionales, un 60% de sus trabajadores percibían menos del salario mínimo nacional mientras que 40% gana menos de la mitad de ese salario. Por otra parte, en el plano político, vale la pena recordar que Chiapas, que había sido a lo largo de la mayor parte de su historia un estado mayoritariamente indígena, nunca había tenido un gobernador, senador, representante federal¹ o juez, incluso sacerdote u obispo que hubiese sido indígena. Además, de acuerdo con los monitores de derechos humanos, tanto nacionales como internacionales, Chiapas era -de nueva cuenta junto con Oaxaca- el estado mexicano con más violencia oficial, y no sólo eso: la mayoría de los jefes locales y terratenientes de estos lugares ni siquiera pretendían reforzar su dominio bajo esas estructuras "oficiales", más bien se apoyaban abiertamente en pistoleros pagados y en guardias blancas privadas para conseguir sus objetivos.

Aunque todas estas observaciones fueran ciertas, debemos recordar sin embargo que la situación que describieron habían existido, de una manera u otra, durante casi 500 años. Así, aún después de componer esta lista, sigue en pie la necesidad de dar cuenta de las razones por las cuales esta insurrección emergió solamente en este momento particular. ¿Qué es lo que ha cambiado?, ¿en qué sentido la sociedad de Chiapas de los años 90 fue diferente a la de las décadas pasadas?, ¿de qué manera podemos ubicar la insurrección -y la simpatía generalizada hacia ella de muchos mayas que no se involucraron- dentro de un cuadro coherente de la historia reciente de Chiapas?

De hecho, las condiciones políticas y económicas estaban en la raíz misma de la rebelión, y una de las cosas que había cambiado fue que después de un periodo de mejoramiento durante los años 50 hasta el inicio de los 70, aquellas condiciones se

fueron deteriorando notablemente desde mediados de los años 70, y aún más desde principios de los 80. Pero el proceso mediante el cual este deterioro había influido sobre la sociedad indígena es de todas formas más dinámico que el que podría derivarse del simple listado de las condiciones negativas antes aludidas, y estaba relacionado, dentro de una singular combinación de elementos, con otro fac-

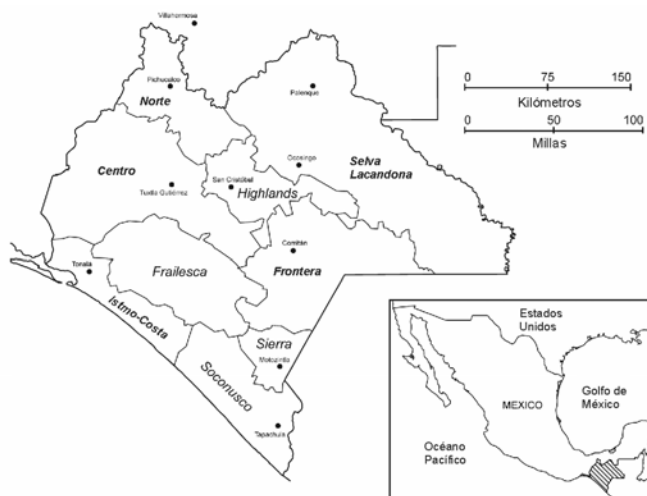


Finca "Kipaltik" de la Unión de Uniones, una finca de café, maíz y ganado en el municipio de El Bosque, 1988 (ex-finca "Cucalwitz" de la familia Pedrero).

tor que fue escasamente mencionado por los analistas que buscaban las causas de la rebelión: el de la crisis de la unidad básica de la organización social indígena -y por lo tanto, el control del estado- en Chiapas, la unidad de la comunidad tradicional. Durante las dos décadas antes de 1994 dichas comunidades se habían modificado en forma creciente a partir del establecimiento de distintas lealtades de sus miembros hacia otro tipo de organizaciones locales y regionales, más adaptadas para responder a las cambiantes necesidades económicas y políticas de la población indígena. Esto demuestra que lo ocurrido desde mediados de los años 70, y todavía más rápidamente durante los años 80, fue nada mas y nada menos que el comienzo de una total reorganización...

Cada región del estado había experimentado este mismo cambio histórico, bajo formas que fueron en cada caso un poco diferentes. Por ejemplo, en la región recientemente colonizada de las tierras bajas del norte -en donde los zapatistas tienen su base- este proceso fue más lejoso que en el seno de las comunidades mejor conocidas de las tierras altas de la zona central. No obstante, en sus líneas principales, las causas y la dirección de los cambios se muestran como procesos análogos a todo lo largo y ancho del estado. En vista de lo anterior, en las siguientes páginas, abordaremos la situación en los municipios tsotsiles y tseltales cercanos a San Cristóbal de Las Casas, ubicados en Los Altos centrales de Chiapas.

Mapa 1.1. Las regiones socio-económicas de Chiapas



Los Valles Centrales comprenden gran parte de la Región I, la mitad suroeste de la Región III, y toda la Región IV. La región cafetalera del suroeste comprende las Regiones VII, VIII, y el extremo sur de la Región IV. La región cafetalera norte se extiende a través del límite norte de la Región II y los bordes inferiores de las Regiones V y VI. Todas las comunidades enlistadas en el cuadro 1.3 se sitúan en la Región II.

La ecología económica y política de las comunidades tradicionales de Chiapas

A lo largo de su historia, pero en particular durante el siglo que va desde 1880 hasta 1980, el desarrollo de Chiapas ha sido notablemente dual. Por un lado, estaba la agricultura de exportación que, hasta tiempos recientes, proveía casi todos los ingresos del estado y que prosperaba en las grandes fincas privadas de las tierras bajas escasamente pobladas². Por otro lado, la mayoría de los trabajadores que proveían la mano de obra temporal para esta agricultura, procedían de la densamente y pobre región de las comunidades mayas de Los Altos de Chiapas. La complementariedad económica de estas dos regiones da cuenta por sí misma de una gran parte de la historia estatal, pero particularmente de la historia de esos Altos mayas.

Al final del siglo XIX, cuando la agricultura de las tierras bajas comenzaba a despegar, se ejerció una gran presión para obligar a esas comunidades indígenas de Los Altos a proveer los trabajadores necesarios para el desarrollo de la misma. De parte del estado, se emplearon métodos como la expropiación de tierras comunales "excedentes", la imposición de nuevos impuestos y leyes de vigilancia así como el establecimiento de un virtual estado de sitio en regiones indígenas, todo esto seguido por la contratación de deudas e incluso la venta de deudores en calidad, virtualmente, de siervos. Ya hacia los años 20, de cualquier manera, los indígenas de Los Altos se habían convertido en lo bastante dependientes de su trabajo temporal en las tierras bajas como para que el proceso de contratación de trabajadores se volviera voluntario (aunque en algunas subregiones -como por ejemplo el Valle de Simojovel- continuaron los abusos de las deudas, las tiendas de raya, etcétera, hasta una fecha tardía como los propios años 70). Esencialmente, los indígenas de Los Altos, forzados por la pobreza y por la falta de empleo en su propia región, aceptaron la idea de laborar regularmente como trabajadores migrantes en las tierras bajas para "complementar" la cantidad de maíz que ellos producían en las tierras de sus propias comunidades.

En comparación con otras regiones de México en donde la agricultura capitalista dependía del trabajo migratorio, esta conexión con los trabajadores indígenas de Los Altos representaba ventajas especiales para los terratenientes del estado. Debido a que los indígenas vivían y se identificaban con las sociedades comunitarias de Los Altos, pobres e igualitarias, podían ser remunerados muy por debajo de los trabajadores que tenían que mantenerse a sí mismos dentro de la "sociedad nacional". Y es que esos trabajadores indígenas de Chiapas podían ganar sólo lo suficiente a lo largo de una temporada de tres o cuatro meses para pagar el abastecimiento de maíz y frijol para sus familias durante un año, y con eso se daban generalmente por satisfechos. Más aún, precisamente porque ellos continuaban identificándose fuertemente con sus

comunidades de origen y siempre regresaban a ellas, no representaban una población onerosa para los terratenientes, quienes de otra forma hubiesen tenido que mantenerlos durante los largos periodos en que no los necesitaba. Tampoco representaban un riesgo de una ulterior exigencia de una posible reforma agraria ya que a pesar de que podían trabajar en las mismas fincas durante décadas, legalmente seguían siendo no-residentes.

Desde el punto de vista de los indígenas, por su lado, esta complementariedad entre su condición como trabajadores migrantes de Los Altos y la agricultura comercial de las tierras bajas, tuvo también sus "ventajas". En contra de la creencia popular según la cual son granjeros autosuficientes, la evidencia indica que, desde hace ya unas buenas décadas y debido al crecimiento demográfico, en la mayoría de esas comunidades, la gente no es capaz de obtener más que una pequeña fracción de su propio sustento a partir del trabajo en sus propias tierras (vease Viqueira 1999, 2002: 261-310, 334-374). El verdadero sostenimiento de dichas comunidades depende por lo tanto de su participación en el flujo del trabajo migratorio y esencialmente el tempo-



Patrones alemanes y enganchados tsotsiles en una finca de café del Soconusco, 1920 (colección Giesemann, cortesía de Friederike Baumann).

ral en las tierras bajas "subsidió" a las "comunidades indígenas tradicionales" en Los Altos, en las cuales no había ya (si es que alguna vez la hubo) una base de recursos suficientes. Dicho de otro modo, a lo largo del siglo XX, la mayoría de las comunidades de dicha zona han venido a depender de una tierra que ni es de su propiedad y que ni se encuentra tampoco en su misma región. Económicamente se convirtieron, en lo esencial, en comunidades "dormitorios" para trabajadores de las tierras bajas.

Y mientras la relación de la población con las tierras cultivables de las comunidades de Los Altos fue empeorando entre la mitad de los años 50 y final de los 60 debido al rápido crecimiento de la población, la estabilidad tanto de las comunidades individuales como de la región en su conjunto no se vio nunca amenazada debido a que la agricultura en las tierras bajas fue creciendo rápidamente en esa época aparentando ser capaz, casi ilimitadamente, de darle trabajo a tantos trabajadores migratorios como los que las comunidades de Los Altos pudieran proveer³. Pero al final de este largo periodo de crecimiento estable, hacia el inicio de los años 70, se estimaba que había alrededor de 125,000 y 150,000 trabajadores mayas adultos en Chiapas (cuadros 1.1 y 1.2). Y si descontamos a un poco menos de la mitad de la población, que tenía suficiente tierra para alimentarse a sí misma sin la necesidad de convertirse en trabajador migrante durante este periodo (cuadro 1.4), y a unas 8,000 familias que vivían como residentes permanentes en las fincas que combinaban la producción de café-maíz-ganado en las tierras bajas del norte (Olivera 1980: 64), esto significa que había aproximadamente entre 60,000 y 75,000 jefes de familia que dependían completamente del flujo del trabajo migratorio en el estado.

De éstos, unos 20,000 encontraron trabajo por hasta 15 semanas al año produciendo maíz en las grandes fincas de los Valles Centrales (cuadro 1.3); otros 40,000 trabajaron una cantidad similar de tiempo en las cosechas del café en las grandes plantaciones de las colinas del norte y en las costas del suroeste y las montañas (y hasta eran insuficientes para hacer el trabajo: otros 30,000 indígenas tenían que ser traídos de los pequeños pueblos cercanos de Guatemala, cuadro 1.5); y finalmente, aunque el número de trabajadores requeridos para cortar la caña de azúcar es más difícil de calcular debido a que mucha de la producción no está reportada, varias evidencias anecdóticas sugieren la posibilidad de que durante los principales meses de la zafra, una cantidad tan grande como 10,000 trabajadores indígenas era también empleada en las plantaciones de caña del estado.

En conjunto, entonces, había una demanda anual de 100,000 trabajadores migrantes en Chiapas, de los cuales probablemente de 60,000 a 75,000 eran indígenas locales. Y mientras que algunos de estos trabajos se traslapaban a veces en el tiempo, muchos eran complementarios, lo que significa que los trabajadores de maíz de las tierras bajas (incluyendo a los aparceros), por ejemplo, podían también cortar caña o recolectar

café. Y aunque se trataría de un uso más bien peculiar al término, podríamos decir que esta situación se acercaba a algo así como al "pleno empleo".

Esta interdependencia económica entre trabajadores de Los Altos y la agricultura de las tierras bajas tuvo también sus dimensiones políticas. Entre las ventajas que los grandes terratenientes obtenían del empleo de trabajadores de las comunidades de Los Altos como trabajadores migrantes, estaba el hecho de que, social y políticamente, las comunidades de las cuales venían eran extremadamente estables y muchas veces hasta conservadoras y estaban también firmemente bajo el control del gobierno. Cada uno de estos factores merece un examen más detallado.

Cuadro 11. Población Indígena de Chiapas y fuerza de trabajo, 1970-1990

	POBLACIÓN TOTAL	POBLACIÓN INDÍGENA	POBLACIÓN NO INDÍGENA	NO. DE TRABAJADORES INDÍGENAS Y NO. RECTIFICADO*
1970	1,569,053	502,097 32%	1,066,956 68%	de 125,55 a 157,000 aprox.
1980	2,084,717	604,568 (29%)	1,480,149 (71%)	de 151,000 a 208,500 aprox.
1990	3,210,496	847,751 (26%)	2,362,745 (74%)	de 212,000 a 312,000 aprox.
CAMBIO	+104%	+69%	+121%	+69% / +104%

Fuentes: IX, X y XI Censos Generales de Población (El número de trabajadores indígenas [columna 4] fue calculado suponiendo un trabajador adulto por cada cuatro habitantes. De acuerdo con Morales Coello *et al.* (1978: 104), el índice de dependencia en Los Altos de Chiapas en 1975 fue de 2.89, lo cual significa que cada trabajador sostenía a otros 2.89 personas además de sí mismo).

*Dado que sólo el 4% de la población chiapaneca en 1990 nació fuera del estado, el aumento total de la población entre 1970 y 1990 (columna 1) fue necesariamente debido a la alta tasa local de nacimientos. Y dado que no hay ningún motivo para creer que la tasa de natalidad de la población indígena fuera más baja que la de la población no indígena, más bien al contrario, la única conclusión posible es que estamos frente a una sistemática subestimación de la población en los censos de 1980 y 1990 (columna 2). De acuerdo con esto, el número rectificado de trabajadores indígenas fue calculado suponiendo que el incremento de la población total indígena en este periodo de 20 años fue por lo menos el mismo que el de la población total del estado, esto es, de 104%. Debemos notar, sin embargo, que el incremento en el número de trabajadores indígenas podría ser aún mayor, porque: (1) la población indígena durante los años 70 y 80 era extremadamente joven (la edad promedio en 1980 era de 15 años), lo que conduciría a una proporción extremadamente alta de jóvenes adultos hacia 1990; y (2) hacia 1990, las mujeres indígenas tendían mucho más a participar en la economía monetaria que 20 años atrás, lo que significa que habría más trabajadores adultos dentro de la misma población.

Cuadro 12. Tenencia de la tierra y crecimiento demográfico en los municipios indígenas de Los Altos de Chiapas, 1980-1990

	POBLACIÓN 1980	% DE FAMILIAS CON MENOS DE 2 HAS. 1983	POBLACIÓN 1990	CAMBIO POBLACIONAL 1980-1990
Altamirano	12,099	—	16,980	+40%
Amatenango	4,425	79.3%	5,681	+28%
Chalchihuitán	5,564	50%	9,442	+70%
Chamula	31,364	87%	51,757	+65%
Chanal	5,019	10.5% (86% 5has)	7,195	+43%
Chenalhó	18,400	—	30,680	+67%
El Bosque	8,396	—	13,973	+66%
Huixtán	13,340	50%	17,669	+32%
Mitontic	4,913	78.5% (100% 5has)	5,783	+17%
Oxchuc	24,879	27.3% (95.6% 5has)	34,868	+40%
Pantelhó	9,305	—	12,975	+39%
San Andrés	10,591	40.3% (96.2% 5has)	15,303	+44%
Tenejapa	20,642	39.9% (76.3 5has)	27,217	+32%
Zinacantán	13,006	90% (?)	22,392	+72%
TOTALES	181,943	56.5% (1983)	271,915	+49%

Fuentes: Población: X y XI Censos Generales de Población; Tenencia de la tierra: Amatenango: Ejea Méndez (1985:101); Zinacantán: Wasserstrom (1976:7); el resto: Pérezgrovas, 1985, reportado en López (1993:80-97). De acuerdo a las conservadoras conclusiones de Leal Flores *et al* (1978:49), a mediados de los años 70, aproximadamente 75% de las familias en las comunidades de la subregión centro-oeste de Los Altos (Chamula, Chenalhó, Mitontic, Pantelhó, San Andrés y Zinacantán) no poseían tierra alguna. Del mismo modo ocurría con 33% de las familias de la subregión centro-este (Amatenango, Chanal, Huixtán, Oxchuc, San Cristóbal, Tenejapa y Teopisca.) En esas mismas áreas, el 30% de todos los hombres emigrados fuera de la región de Los Altos se dedicaba a la agricultura: 34% de la subregión centro-oeste, y 25% de la subregión centro-este (Leal Flores:55).

Nota: En la mayoría de Los Altos de Chiapas, bajo el tradicional cultivo de rotación, el monto mínimo de tierra necesaria para una familia de cuatro miembros, para proveer su propia dotación anual de maíz, debería ser mayor a cinco hectáreas. Pero utilizando fertilizantes químicos, dos hectáreas resultan suficientes, al menos por un tiempo.

Cuadro 13. Estimación del flujo anual de trabajadores migrantes de Los Altos Centrales de Chiapas hacia las fincas productoras de maíz de los Valles Centrales, 1970-1988

AÑOS	NO. DE TRABAJADORES
1970-1974	20,050
1975-1977	19,350
1978-1980	17,650
1981-1982	14,890
1983-1986	10,900
1987-1988	13,800

Nota: los datos están derivados de la consideración de los niveles de producción, grados de mecanización, fertilización y de los cambios en la organización del trabajo y propiedad en los Valles Centrales. Incluye tanto aparceros como jornaleros.

Cuadro 14. Producción de café y demanda de mano de obra temporal en las propiedades privadas de Chiapas, 1973-1993

	PRODUCCIÓN EN TONELADAS*	TRABAJADORES TEMPORALES**	TRABAJADORES TEMPORALES POR REGIÓN:	
			SUROESTE	NORTE
1973	56,352	80,845	70,740	10,105
1974	56,352	80,845	70,740	10,105
1975	46,800	67,140	58,750	8,390
1976	60,000	77,470	67,790	9,680
1981	52,992	76,025	66,520	9,505
1982	76,648	109,960	96,215	13,745
1983	72,560	105,000	91,875	13,125
1984	59,044	84,705	74,115	10,590
1985	74,196	106,445	93,140	13,305
1986	77,590	111,315	97,400	13,915
1987	77,485	111,165	97,270	13,895
1989	60,724	87,115	76,225	10,890
1990	65,905	94,550	82,730	11,820
1991	66,319	95,145	83,250	11,895
1992	67,114	96,285	84,250	12,035
1993	67,821	97,300	85,135	12,165

Fuentes: 1970-76 Datos de producción: Velasco S. y Matus (1976: cuadros 74, 82); 1982-87: Thompson González *et al.* (1988:225-6); 1990: INEGI (1991:130-131). Continúa en la siguiente página.

*Para nuestros propósitos, asumimos que las propiedades privadas que emplean trabajo temporal son responsables del 60% de la producción durante todo el periodo. El resto correspondería a pequeños cafetales en propiedades sociales.

**El monto de trabajo temporal requerido en las propiedades privadas está calculado a partir del total de la producción de la siguiente manera: 1 quintal de café=46 kilos=11 días/hombre de trabajo; 90 días/hombre=1 trabajador; por lo tanto, 8.1818 quintales, o 376.4 kilos=1 trabajador. Entonces 54% de los días/hombre son realizados por trabajadores temporales, .54 x el número total de trabajadores es igual a el número de trabajadores temporales.

A partir de esta estabilidad y conservadurismo de sus comunidades, aunque la mayoría de los tsotsiles y tseltales ganaban la mayor parte de su sustento como trabajadores migrantes a principios de los años 70, ideológicamente ellos seguían autopercebiéndose como productores de maíz autosuficientes. Por consiguiente, veían a los ingresos derivados de su trabajo como migrantes tan sólo como un complemento, que era culturalmente irrelevante frente a lo que ellos consideraban como su verdadera y esencial identidad, en tanto que miembros de unas cerradas y "tradicionales" comunidades de agricultores de maíz. Incluso ellos se autoconcebían más como "chamulas" o "zinacantecos" o "huixtecos" que como "tsotsiles" y era aún más lejano su sentido de pertenencia como "indígenas chiapanecos" o "trabajadores migrantes". De ahí que concentraran toda su energía social y política (y también religiosa) al interior de sus propias comunidades. Las vidas y ambiciones de estos hombres y mujeres, como lo han documentado muy bien los antropólogos, estaban dirigidas hacia el objetivo de convertirse en probos y correctos miembros de sus comunidades y, de ser posible, ir escalando en los rangos de los oficios civiles y religiosos dentro de ellas, para terminar convirtiéndose en ancianos respetados. Así, a los ojos de tales personas, el mundo más allá de sus comunidades era justamente eso: "el más allá", lo de "afuera", lo "extranjero".

Desde el punto de vista de los terratenientes de Chiapas y de su élite política, la ventaja de este aislamiento cultural y político fue que, en primer lugar, sus trabajadores manifestaban relativamente poco interés en los asuntos políticos de las regiones a las cuales ellos migraban, a pesar del hecho de que vivían una tercera parte de sus vidas ahí. En segundo, dado el alto grado de autoridad ejercido entre sus comunidades por los ancianos tradicionales -y el alto grado de conformismo voluntario frente a las decisiones de esos ancianos- les permitía, a dicha élite política y terrateniente del estado, controlar a comunidades enteras por la vía indirecta de la cooptación o el soborno de esa relativa minoría de líderes indígenas.

Como antropólogo debo admitir que no me siento muy a gusto frente a esta imagen de la comunidad conservadora o "tradicional", considerada no solamente una parte interdependiente del sistema de plantación, sino más bien como una suerte de espacio de preservación o incluso hasta una criatura de este mismo sistema. Sin embargo,

dada la dependencia de la agricultura chiapaneca respecto de estos trabajadores indígenas migrantes y por el gran número de hombres involucrados en esta relación, no es casual que quienes han gobernado el estado hayan encontrado conveniente promover el mantenimiento de esas "comunidades tradicionales" pues todo este tiempo pudieron mantener el control sobre ese puñado de hombres ubicados en la cúspide de cada una de ellas, así como también pudieron contar también con la complicidad de todos los miembros de dichas comunidades. Por consiguiente, siempre que hubo un conflicto entre los líderes indígenas "tradicionales" y los innovadores o disidentes en el seno de estas, el estado aplicó su autoridad para apoyar a los que defendían la tradición y el *status quo*. Al mismo tiempo, mientras que esa comunidad tradicional era el lugar en donde los indígenas encontraban el sentido de sus vidas y el refugio frente a la sociedad circundante, fue también la unidad básica de ese control estatal⁴.

¿Qué cambió en los años 70 y 80?

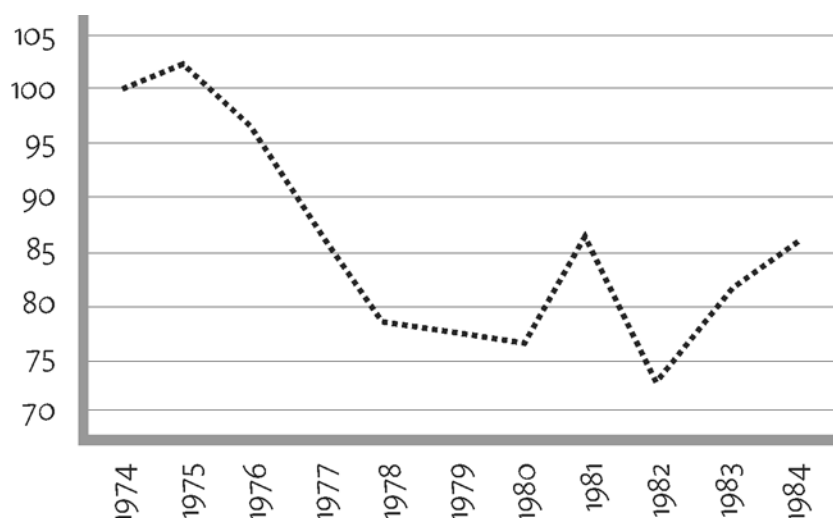
En la medida en que esas comunidades tradicionales de Los Altos se fueron convirtiendo, para su propia sobrevivencia económica, en altamente dependientes del trabajo migratorio en las tierras bajas, en esa misma medida se volvieron enormemente vulnerables frente a la serie de crisis que golpearon a la agricultura chiapaneca a final de 1970 y durante los 80.

El primer gran cambio en los requerimientos de fuerza de trabajo por parte de las tierras bajas, se dio como resultado del *boom* petrolero y de la devaluación del peso en 1976. Perseguidos por la inflación y por las tasas de cambio, los precios de garantía del maíz, que se habían mantenido estables a principios de los años 70, después de aumentar durante 10 años -alcanzaron su punto máximo entre 1974 y 1976- se desplomaron después de una manera también constante hasta tocar fondo en 1980, cuando llegaron a representar apenas las tres cuartas partes de su valor en 1975 (gráfica 1). En respuesta, los grandes terratenientes de los Valles Centrales, que producían maíz usando trabajadores indígenas migrantes, y que habían comenzado a invertir fuertemente en tractores e insumos químicos durante los buenos años de la primera mitad de los 70, en vez de continuar el aumento de la cantidad de maíz sembrada para así obtener el máximo de las ventajas que tanto la tecnología como el trabajo en su conjunto podían darles, mantuvieron, en cambio, estable la cantidad de sus cultivos, lo que implicó que redujeran el número de indígenas contratados. En otras palabras, substituyeron con tecnología a la fuerza de trabajo.

Al mismo tiempo aceleraron la conversión de los campos de cultivo en espacios de pastura permanente para sacar ventaja de los crecientes precios del ganado y de

los estímulos gubernamentales en cuanto a la facilidad de los créditos para la ganadería. Bajo estas circunstancias, la producción de maíz en las fincas de las tierras bajas se estancó a finales de los 70 mientras que la producción de ganado creció al doble; el hato pasó de dos millones en 1970 hasta más de cuatro millones a principios de los 80. Pero aquí lo más importante para nuestros propósitos es el hecho de que ese estancamiento de la producción de maíz en esas tierras privadas debido al incremento en el uso de la tecnología, significó que entre 2,000 y 4,000 trabajos de indígenas migrantes -es decir entre el 10 y el 25% del total- se perdieron en la zona central de Chiapas entre 1976 y 1980 (como nadie ha seguido la pista de las cifras del empleo y el desempleo de los indígenas en Chiapas, éstas sólo pueden ser calculadas de manera aproximativa a partir de las estadísticas de la producción total y de la estimación del total de trabajo invertido en cada unidad de producción).

Gráfica 1.1. Índice de precios de garantía para granos básicos, 1974-1984



Fuente: Banamex. examen de la situación económica de México, v. LX. n. 709, 12, 1984.

En otra época tal pérdida masiva de empleos pudo haber sido catastrófica. Sin embargo, afortunadamente, en este caso fue suavizada por el relevo simultáneo de un masivo programa de obras públicas desarrollado tanto en Chiapas como en Tabasco. Comenzando el año de 1976 el dinero del petróleo y de los préstamos internacionales se invirtieron en ambos estados en la construcción de refinerías, presas, infraestructura de mejoramiento urbano, carreteras, y puentes. Como resultado de esto, y de acuerdo con las estadísticas gubernamentales, para 1980 casi 17,000 nuevos empleos formales, con prestaciones, habían sido creados en la industria de la



El enganchador Anastasio Trujillo de San Cristóbal con enganchados de varios municipios tsotsiles y tseltales destinados a las fincas Prusia y Liquidámbar, 1976.

construcción en Chiapas (Thompson González *et al.*, 1988:232). Y resulta que el aumento fue todavía mayor al otro lado de la frontera con Tabasco, en la región de la cercana ciudad de Villahermosa. En el caso, los mayas de Los Altos que habían trabajado como aparceros en los Valles Centrales hasta mediados de los años 70 -quienes con frecuencia hablaban bastante español y tenían la suficiente experiencia para tratar con no indígenas- fueron los que consiguieron esos nuevos empleos y, según algunos testimonios, parece ser que muchos de ellos hasta sacaron provecho del cambio (véase p.ej. Cancian, 1992). Pero no fue el caso de todos: los más viejos, los que no hablaban bien el español y aquellos que no eran capaces o no deseaban adaptarse al trabajo en la construcción semiurbana, al ser despedidos de la aparcería de maíz, se vieron forzados a laborar en tareas peor remuneradas, como en la pizca del café por ejemplo (y donde como consecuencia de su propia presencia ahora habría mayor competencia para el trabajo).

Sin embargo, en general parece que las comunidades de Los Altos ni perdieron ni ganaron mucho con los cambios económicos que ocurrieron entre 1976 y 1981. Como George Collier y Daniel Mountjoy (1988) han mostrado, sí comenzó a haber cambios significativos en las relaciones familiares y en las costumbres de la comunidad durante

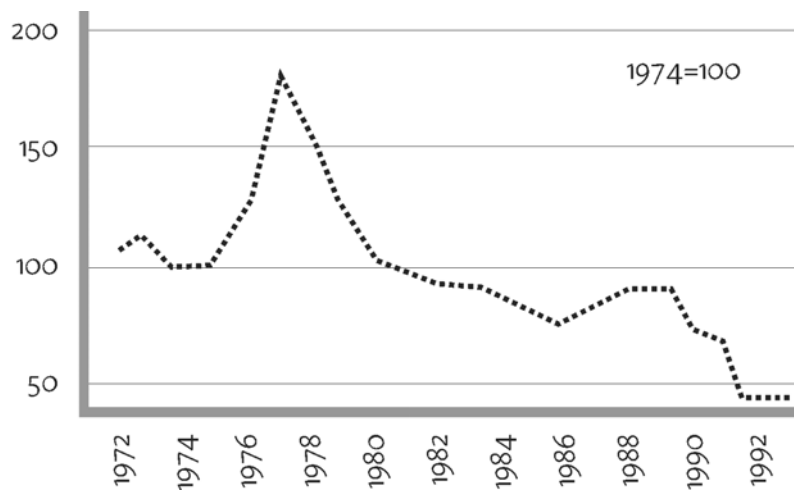
esos años, en los que los hombres tenían más dinero a partir de sus empleos dentro de la economía formal, pero al mismo tiempo se veían obligados por las condiciones de esos nuevos empleos, a mantenerse alejados de sus hogares por periodos de tiempo más largos. Las mujeres y los niños en particular sufrieron al intentar adaptarse a estas largas ausencias y a recibir relativamente menos ayuda masculina. Nuestros propios datos de Chamula sugieren que, quizás para evitar tales ausencias, también comenzó a ocurrir el primer "escape" de familias hacia la vida urbana durante este mismo periodo (D. Rus 1990, Rus y Rus 2004). Pero en todos estos renglones, lo peor estaba por venir...

En 1982, con la crisis de la deuda, el gasto del gobierno en obras públicas se detuvo abruptamente y para 1985, el próximo año para el cual disponemos de cifras, no sólo hubo una reducción de 17,000 hasta apenas unos 3,000 empleos formales en la construcción, sino que miles de otros trabajadores que proveían de servicios a los sitios de construcción y a los bien pagados trabajadores de la construcción -hasta los humildes paleteros- se encontraban completamente desempleados desde 1983. Y, a diferencia de 1976, esta época no contaba con ninguna fácil transición hacia un nuevo tipo de empleo. Los finqueros de los Valles Centrales habían aumentado brevemente su producción de maíz en 1981 y 1982 para sacar ventaja de los altos precios de garantía y los estímulos del gobierno bajo el programa Sistema Alimentario Mexicano (SAM), pero ya al comienzo de 1983 recortaron una vez más tanto la producción de maíz como a los trabajadores y, esta vez, el trabajo del café no ofrecía un posible refugio porque no sólo había miles de agricultores de maíz y de trabajadores de construcción buscándolo, sino que también había una masiva afluencia de refugiados Guatemaltecos, muchos de ellos provenientes de los mismos pueblos que ya habían llegado a esos cafetales por generaciones.

A mediados de los años 80, se estima que había más de 200,000 guatemaltecos en el estado, 100,000 de ellos en la región cafetalera del suroeste. Como resultado si hubieran de 12,000 a 15,000 trabajadores indígenas de Los Altos en los cafetales del suroeste en 1980, para 1983, precisamente cuando ellos necesitaban el trabajo como nunca antes, el número de puestos ofrecidos comenzó a declinar (cuadros 1.6 y 1.7)⁵. Bajo las nuevas condiciones, en vez de ser contratados en San Cristóbal, donde se les daba un adelanto de su salario y los pasajes de transporte a las fincas, ahora esos posibles trabajadores tenían que cubrir ellos mismos su transporte a las fincas de café y entonces formarse a las afueras de la puerta con los guatemaltecos para competir por el trabajo. Como resultado, según los testimonios, los salarios reales pagados en las fincas bajaron aún más y en esta medida los indígenas chiapanecos eran obligados a aceptar los jornales que aceptaban los desesperados refugiados guatemaltecos. Eso hizo que muchos se desanimaron: los testimonios hablan de hombres que habían ad-

quirido sus pasajes con dinero prestado en sus comunidades con un 20% de interés mensual, para luego caminar de finca en finca sin encontrar empleo, antes de darse por vencidos y tomar camiones de regreso -o incluso caminar- los 300 kilómetros a sus casas. Todavía había trabajo para unos 13,000 a 15,000 hombres en las fincas cafetaleras del norte de Chiapas, donde la presencia de los guatemaltecos era menor, pero por supuesto, la competencia por ese trabajo era feroz, y esas fincas tenían la reputación de ser más explotadoras que las del suroeste.

Gráfica 1.2. Índice de precios de café en Nueva York, 1972-1993



Fuente: 1972-83: García G. y Montes Llamas (1988); 1981-1986, 1988-1989; Secretariado de Integración Centro-americana (SIECA), citado en *Excelsior*, México, DF, 17-7-90; 1988-1993; Organización del Café, reportado en *Los Angeles Times*, 21-3-93.

El golpe final al trabajo agrícola de los migrantes ocurrió en 1989, con el colapso de los precios mundiales del café (gráfica 2). Algo se seguía cosechando en las grandes fincas cafetaleras que empleaban pizcadores indígenas de 1989 a 1991, pero el precio se volvió tan bajo que muchos dueños dejaron de cultivar y limpiar sus cafetales eliminando así aproximadamente la mitad de los costos de mano de obra (o, para decirlo con términos que no suelen usarse en Chiapas, a la mitad de sus trabajadores indígenas). Para el periodo de 1991 a 1992 muchos habían dejado de pizcar también y el precio estaba tan por debajo de los costos de producción que los había llevado a la quiebra⁶. De haber empleado a 30,000 trabajadores indígenas de Los Altos en 1980 (de un total de entre 80 y 90,000) emplearon quizás a 25,000 en 1983, a 15,000 en 1988, y aparentemente a ninguno después de 1990.

Cuadro 1.5. Trabajadores temporales de Guatemala en la zona cafetalera

AÑO	NO. DE GUATEMALTECOS	FUENTE
1974	30,000	Claud e Yvon Batallion, '74
1978	20,000+	STI, en Morales Coello (1978:202)
1979	32,000	Pohlenz y Castillo Burguete, '79
1982	40,000	Gob. de Chiapas, Plan de gobierno, '82
1985	65,000	Barrios, CNC, '85
1985	64,000	Ortiz Arana, Servicio Migratorio, '85
1990	75,000	Mosquera, '90

Fuente: Resumido en Mosquera (1990:70-72), excepto para el estimado del Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) en 1978. Todas estas cifras fueron calculadas independientemente con distintas metodologías.

Cuadro 16. Número de trabajadores tsotsiles y tseltales frente a los trabajadores legales de Guatemala contratados para las fincas cafetaleras del sureste*, 1979-1992

AÑO	TRABAJADORES CONTRATADOS EN SCLC	TRABAJADORES LEGALES GUATEMALTECOS
1979	15,329	—
1980	14,140	—
1981	13,981	—
1982	7,082	—
1983	11,612	—
1984	10,902	35,848
1985	10,024	46,298
1986	9,740	49,835
1987	9,500	34,919
1988	7,900	52,712
1989	0	52,176
1990	0	55,870
1991	0	59,134
1992	0	60,944

*La región sureste comprende las grandes fincas de la Sierra Madre y Soconusco que empleaban trabajadores mediante la agencia de contratación oficial, el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI). Dicha región incluye a las regiones VII y VIII, y a los municipios de Concordia y Ángel Albino en el extremo sur de la región IV.

Fuentes: Para la región San Cristóbal: 1983-86: los datos del STI están reportados en Robles Ramírez (1987:97); 1987-92: STI, en Martínez Velasco (1994:133). Para los migrantes legales de Guatemala: Martínez Velasco (155).

En conjunto, entonces, el trabajo agrícola migratorio, el cual había empleado de 60,000 a 75,000 indígenas chiapanecos a principios de los 70 cayó para principios de los 90 hasta una cifra de alrededor de 40,000 a 50,000 trabajadores (incluyendo a los cortadores de caña, cuya situación no ha sido discutida aquí). Mientras tanto la población de hombres en edad de trabajar según las cifras oficiales de las poblaciones de tsotsiles, tseltales, tojolabales y ch'oles había crecido de un rango de entre los 125,000 a los 150,000 a mediados de los 70 hasta unos 210,000 a 320,000 para 1990. De modo que, después de generaciones de trabajo agrícola migratorio fácilmente obtenible para todos aquellos que lo necesitaran, en un lapso de tan sólo 15 años la demanda de trabajadores indígenas en Chiapas había caído de 20 a 30% de su población. ¿Qué hicieron ahora todo ese "exceso" de trabajadores agrícolas para vivir? Y otra pregunta que quizás igualmente interesante para un antropólogo, ¿qué significó ese cambio para la situación actual y el futuro de las comunidades indígenas tradicionales así como para las culturas de Los Altos de Chiapas?

Respuestas indígenas a la "crisis"

Económicas

La primera respuesta de los tsotsiles y tseltales a este dilema económico fue intensificar el uso de los recursos directamente bajo su propio control. Así, por ejemplo, un número cada vez mayor de las mujeres, que en algunas comunidades asciende hasta el 60%, comenzó a producir artesanías para el creciente mercado turístico después de 1982 (Rus, D., 1990). Al mismo tiempo, hubo también una intensificación aguda de la producción agrícola en las tierras dentro de sus propios municipios. Pequeñas parcelas dedicadas al cultivo de café, de maíz y de flores -actividades que ya existían antes de la crisis- prosperaron después de 1982 como nunca antes. En el caso del café, el número total de productores en pequeña propiedad dentro del estado -es decir, con menos de 2.5 hectáreas- creció desde aproximadamente 45,000 en 1982 a más de 70,000 al comienzo de los años 90⁷. En el caso del cultivo de maíz, la producción en tierras ejidales realmente se incrementó a 22% en los municipios de Los Altos entre 1982 y 1983, mientras que en las propiedades privadas de los Valles Centrales declinaba en un 10%⁷. Y quizás más importante que el hecho de que estas nuevas actividades intensificadas proveyeran realmente una alternativa económica, fue el efecto que han tenido a largo plazo sobre la estratificación social y sobre la polarización en el seno de las comunidades, las que hasta ese momento se autoconcebían

como fundamentalmente igualitarias (véase Rus y Collier, 2002). Aquí el caso del maíz es particularmente instructivo.

Como George Collier (1990) ha documentado para Zinacantán, los que podían producir usando fertilizantes y herbicidas para intensificar su producción a partir de 1983, podían aumentar su producción desde un 50 hasta un 100%, a la vez que podían sembrar sus mismos campos año tras año, en lugar de barbechar después de tres o cuatro cosechas, como lo habían hecho siempre en el pasado. Desafortunadamente, tales intensificaciones requerían capital, y consecuentemente, en muy pocos años, aquellos que podían producir usando fertilizantes y otras aportaciones, terminaban comprando u obteniendo a cambio de deudas impagables o rentando las tierras de sus vecinos menos afortunados. Así, los que perdían sus tierras a causa de este proceso de concentración -o quienes nunca habían tenido alguna- se veían, en un momento dado, frente a la disyuntiva de optar por quedarse en sus comunidades nativas y convertirse en trabajadores empobrecidos de sus vecinos ahora transformados en propietarios -lo que, funcionalmente, los volvía trabajadores endeudados con sus vecinos ahora convertidos en propietarios- o unirse al éxodo de sus comunidades que comenzó a principios de los 80.

Visto en retrospectiva, lo que estaba sucediendo fue que los antiguos trabajadores migrantes fueron ahora limitados a las insuficientes bases territoriales de sus propias comunidades de origen lo que hizo que entonces comenzaran a competir por el control de las mismas. La intensificación de la cosecha de maíz, con su previsible concentración de la propiedad y con la expulsión del "excedente" resultante de población, fue una forma de esta competencia. Los préstamos y sus consecuencias eran otra. Las tasas de interés por préstamos dentro de las comunidades indígenas alcanzaron el 20% mensual después de la crisis financiera de 1982 (mientras que durante la mayoría de la década anterior esas tasas se habían mantenido entre 5 y 10% mensual). Pero los que no tenían capital necesitaban préstamos para todo, desde comprar fertilizantes, financiar sus búsquedas de trabajo o hasta comprar medicinas. Con lo difícil que era ganar un salario, el resultado de tales préstamos era frecuentemente la pérdida de la propiedad usada como garantía y con ello la emigración del prestatario.

El sentido económico de esta concentración de la propiedad y de la riqueza, vista desde el exterior, puede parecer algo normal, como un efecto predecible del sistema capitalista. Pero adentro de las comunidades tradicionales sus impactos políticos y sociales fueron terriblemente corrosivos. Mientras la mayoría de los hombres de Los Altos seguían siendo trabajadores migrantes, las divisiones económicas al interior de las comunidades, si bien presentes e importantes, permanecían silenciadas. La solidaridad se construyó desde un sentido, a veces transfigurado, de la pobreza y sufrimiento

compartidos. Sin embargo, bajo estas nuevas condiciones de los años 80, los que tenían capital comenzaron abiertamente a tratar la tierra comunal como una mercancía más. Los que tenían pocos recursos, por otro lado, como comenzaron a perder esa solidaridad de sus propias comunidades, no sólo se convirtieron en los individuos más dispuestos a emigrar, sino también en los más dispuestos a unirse a los protestantes y a otros movimientos disidentes para denunciar la iniquidad de los miembros más ricos y de los caciques de sus comunidades. Todo esto desembocó en un periodo de faccionalismo y violencia intracomunal sin igual desde tal vez, los primeros años de la Revolución (véanse Rus 2004, y capítulo 3 abajo; Collier 1989, 1998).

Además otros tres tipos de respuestas económicas a la crisis, distintas de la intensificación de actividades dentro de las comunidades, deberían también ser mencionadas. La primera era mantener la residencia dentro de la comunidad pero buscar el trabajo cada vez más y más lejos. Funcionalmente, esta alternativa no era tan diferente de la del trabajo migrante del pasado, excepto por el hecho de que las distancias eran ahora mucho más grandes, y el periodo de ausencia era también mucho más prolongado. A mediados de los 80 tales migraciones podían haber tenido ya como destino al Distrito Federal o Cancún, pero a principios de los 90 los primeros tsotsiles también comenzaron a aparecer como obreros indocumentados en California y como cortadores de caña y pizcadores de tomates en Florida, muchos de ellos alejados de sus esposas e hijos por periodos de hasta tres años en cada ocasión. Sin embargo, este sacrificio permitía a sus familias vivir de un modo que se aproximaba a una vida tradicional dentro de sus comunidades originarias. Pero los costos psicológicos, tanto de los migrantes como de sus familias eran enormes (véase, p.ej., Rus y Guzmán 1996).

Las otras dos categorías son la migración a las ciudades de suroeste y hacia nuevas colonias agrícolas. La primera de éstas, la urbanización, parece ser la alternativa más común después de la intensificación de las actividades económicas dentro del propio territorio. Al mismo tiempo que la población urbana de Chiapas fue aumentando de 700,000 a más de 950,000 entre 1980 y 1988, la relación de población de una región a otra permanecía en general igual, indicando que la rural se trasladaba hacia la ciudad más cercana, o el pueblo más grande dentro de sus mismas regiones⁸. Así por ejemplo, la mayoría de los tsotsiles y tseltales migrantes urbanos se establecieron en San Cristóbal de Las Casas, en donde la población creció de 60,000 a 90,000 habitantes durante ese periodo, diferencia constituida prácticamente en su totalidad por los distintos grupos de indígenas de los alrededores de esta misma ciudad⁹ (cuadro 1.7).

	1970	1980	1990	CAMBIO 1970-1990
Tuxtla Gutiérrez	70,999	166,476	295,608	+316%
Tapachula	108,056	144,057	222,405	+106%
San Cristóbal	32,833	60,550	89,335	+172%
Comitán	39,006	54,733	78,896	+102%
Totales	250,894	425,816	686,244	+175%
(Estados totales	1,569,053	2,084,717	3,210,496	+105%)

Fuentes: IX, X y XI Censos generales de población.

Cuadro 1.7. Crecimiento de los centros urbanos en Chiapas, 1970-1990

Casi sin excepción, esta primera generación de mayas urbanos se establecía en colonias de gente proveniente de la misma comunidad, comprando colectivamente un terreno y a menudo auspiciados por grupos religiosos, protestantes o católicos. En general éstas eran colonias bien organizadas, donde las ceremonias religiosas derivaban regularmente en asambleas en donde se deciden los asuntos de la comunidad. Económicamente estos grupos fueron encontrando varios nichos dentro de la economía informal -vendiendo artesanías a los turistas, por ejemplo, o trabajando como obreros de la construcción o revendiendo productos que ellos compraban a los indígenas rurales que se deshacían a bajos precios de sus mercancías no vendidas durante el día para no tener que pasar la noche en la ciudad. Aquí existía también, por lo menos en los primeros años, un alto grado de cooperación, incluso de comunitarismo, tanto al interior de cada colonia como entre las colonias que eran de un mismo origen y de una misma afiliación religiosa. Los colonos se ayudaban unos a otros y también a los recién llegados para encontrar trabajo, construir sus casas, y en general hallarse en la ciudad.

La cuarta categoría de estas respuestas económicas desarrolladas durante los 80 -el segundo tipo de nuevas comunidades establecidas por mayas de Los Altos- eran las colonias agrícolas. En muchos niveles organizativos estas últimas eran similares a las colonias urbanas distinguiéndose únicamente en cuanto a la actividad económica y ubicación. Se establecieron en tierras adquiridas a través de una compra (y como en el caso de las colonias urbanas, frecuentemente con la ayuda de un grupo religioso, aun-

que se da el caso de varios grupos campesinos independientes que también compraron fincas); o ubicándose en terrenos nacionales con la promesa de una eventual titulación, este caso ocurría principalmente en la selva Lacandona en donde el número de nuevos asentamientos se incrementó rápidamente a finales de los 70 y 80 y la población fue de 5,000 a finales de los 60 hasta 250,000 hacia 1990 (véase Leyva y Ascencio 1996); y en unos pocos casos, a finales de los 80 y principios de los 90, en tierras compradas por el gobierno y cedidas a comunidades de Los Altos que eran fieles al PRI¹⁰. En todos estos casos, las decisiones, y a veces incluso los trabajos, se efectuaban de manera cooperativa, igual que en las colonias urbanas.

Políticas

Obviamente existe una gran variedad de rasgos entre todos estos nuevos tipos de comunidad de modo que casi cualquier generalización podría ser contradicha. No obstante, tres observaciones generales parecen poder afirmarse como bastante seguras. La primera es que prácticamente todas estas nuevas comunidades están orgullosas, incluso ostentadamente orgullosas de ser "indígenas". Pues sus miembros han adquirido su nuevo *estatus* de propietarios de terrenos urbanos o rurales sin tener que renunciar a sus identidades de modo que sus reuniones se llevan a cabo en lenguas indígenas y cuando se abren escuelas en sus colonias, se exigen maestros bilingües. Colectivamente, se han convertido también en un mercado para los medios de comunicación en lenguas indígenas. De manera que conforme pasa el tiempo, la etnicidad, y en este caso, una etnicidad pan-mayense, parece incluso haberse convertido en la base de los altos niveles de organización y de oposición al estado de estas comunidades.

Segundo, debido a que las nuevas colonias son voluntarias, comunidades conscientemente escogidas, la toma de decisiones al interior del grupo es habitualmente consensual, democrática y caracterizada por reuniones abiertas. En el caso de las colonias urbanas, en particular, en donde la tierra continúa estando disponible para nuevos asentamientos, y en donde residir en una colonia o en otra no determina las oportunidades de trabajo, las diferencias irreconciliables entre posibles bandos conduce a la escisión y formación de nuevas comunidades "hijas". Para poder preservar la fuerza de masa o la potencia del número de sus miembros, el consenso es aquí necesario¹⁰.

Y tercero, ninguna de las luchas, innovaciones o éxitos de cada una de estas comunidades ocurrió de manera aislada, sino más bien en el seno de la interrelación mutua de todas ellas. En este sentido, todo el conjunto del Chiapas indígena se ha convertido en un experimento de organización política y de construcción comunitaria durante los últimos 30 años. En esas tres décadas cada comunidad tradicional ha tenido

antiguos miembros suyos que ahora viven en todos estos nuevos tipos de comunidades, con el resultado de que en Los Altos no hay, tal vez, una sola familia que no tenga hermanos y hermanas, hijos e hijas, que participen en cada uno de estos nuevos tipos de organizaciones. Y toda esta gente está en contacto, visitándose unos a otros, platicando, reflexionando acerca de sus estrategias y alternativas. El resultado es un nuevo tipo y un nuevo grado de movilización que aún está por ser bien explorado (véase Aubry 1994, y los ensayos en Mattiace *et al.* 2002).

Por lo demás, todos estos nuevos tipos de organizaciones y comunidades se han estado desarrollando en contraste con el telón de fondo de las comunidades tradicionales, las que han seguido, cada vez más, estratificadas y polarizadas a lo largo de estas tres últimas décadas. Y aunque resulta difícil hacer predicciones, es claro que dado el alto grado de movilidad actual de los mayas de Chiapas, el constante contacto entre los miembros de las comunidades "tradicionales" y "nuevas", junto a la siempre continua presión económica sobre las comunidades tradicionales con sus insuficientes bases de recursos, todo parece apuntar hacia el hecho de que esas nuevas comunidades de naturaleza más abierta y democrática terminaran impactando de regreso y cambiando también esas estructuras sociales. Un signo de que puede estar ya ocurriendo es que muchos, y quizás una mayoría, dentro de algunas de las comunidades más conservadoras y tradicionales de Los Altos, han apoyado, de manera discreta, a los candidatos de la oposición política en las elecciones recientes y ello aún en contra de los deseos de sus líderes "tradicionales". De hecho, y aunque solamente se refieren a ello de un modo reservado, muchos miembros de éstas supuestamente "leales" y "tradicionales" comunidades, también expresan su admiración por los Zapatistas celebrando sus victorias en contra de los *kaxlanetik* o ladinos.

Algunas observaciones finales

Como se ve, lo que al parecer está en juego bajo las nuevas condiciones económicas y demográficas que han imperado en Chiapas a lo largo de los últimos 35 años, aproximadamente, es el fin de las comunidades corporativas igualitarias del estado - o por lo menos, el fin de la era en la que la vasta mayoría de los mayas de Chiapas pertenecían a éstas. Durante la mayor parte de un siglo esas comunidades se habían mantenido proveyendo fuerza de trabajo para las tareas agrícolas en tierras ajenas, sirviendo como "comunidades dormitorio" para los trabajadores migrantes del Chiapas. Pero como los dueños de las plantaciones y los planificadores económicos encontraron otros usos para esas mismas tierras, usos menos intensivos en el empleo de la fuerza de trabajo, y como de todas formas la población seguía creciendo al interior



Ramadas de aparceros tsotsiles en una finca de la depresión central, 1975 (a pesar de trabajar en esta misma finca por más de 20 años, nunca se les permitió a los aparceros cerrar las paredes de sus casitas porque al hacerlo podrían establecer residencia y bajo la reforma agraria tener derecho a las tierras que cultivaban).

de esas comunidades indígenas, entonces comenzaron a producirse muchos más trabajadores de los que podían ser empleados, con lo cual el mantenimiento de estas comunidades que eran una suerte de reservorios de trabajadores agrícolas, se volvió innecesaria, e incluso y finalmente hasta insostenible.

Y cuando para la mayoría de sus miembros comenzó a ser imposible el ganarse la vida quedándose dentro de esas comunidades y varios de ellos empezaron a encontrar trabajos alternativos en la ciudad, o a adquirir tierras propias en colonias distantes, entonces se tornó irracional seguir pensando en los términos de salir y regresar todo el tiempo a la comunidad como cuando su trabajo era tan sólo estacional y temporal. Como resultado de esto, las poblaciones de las comunidades tradicionales están en cierto sentido "readaptándose" y haciendo disminuir la densidad de población hacia una escala más sostenible. El primer efecto de este proceso es un aumento de la estratificación al interior de esas comunidades, lo que conduce a la emigración (o expulsión) de aquellos que perdieron en esa competencia por los recursos. El segundo fue la organización de nuevas comunidades fuera de los espacios ocupados en la historia reciente por gente indígena. Y la tercera -y esta parece ser en donde estamos desde finales de los 90- es la construcción de una nueva sociedad e identi-

dad indígena a nivel regional.

Si las "comunidades tradicionales" habían sido hasta tiempos muy recientes los núcleos de referencia de la identidad social de los mayas y los "espacios de reproducción" de las culturas indígenas, fueron también, no obstante, la unidad principal a través de la cual el Estado ejercía el control sobre las poblaciones indígenas. Al grado de que incluso las protestas indígenas en contra de las condiciones políticas y económicas, desarrolladas en periodos anteriores, fueron mediadas y silenciadas por el carácter corporativo de esas comunidades tradicionales y por la naturaleza igualmente corporativa de su relación con el Estado.

Pero como esa población indígena ha sido obligada a salir de tales comunidades tradicionales durante los últimos 35 años entonces ella ha roto necesariamente con este sistema de mediación y de control pues esos miembros de las nuevas colonias urbanas y agrarias están por definición fuera y más allá de los límites que abarca el gobierno de esa comunidad tradicional. Al mismo tiempo, y por la propia naturaleza de sus nuevas vidas, estos miembros de las nuevas comunidades se ven atrapados rápidamente en luchas por la tierra, por el espacio social y cultural así como por el poder político dentro de sus nuevos ambientes. Sin embargo y hasta la fecha, la élite no-indígena de Chiapas, la que controla el aparato del Estado, no posee mecanismos establecidos e institucionalizados para abordar y asumir estos nuevos conflictos. En realidad, desde que los cimientos económicos de las comunidades tradicionales comenzaron a ser golpeados en los años 60, el Estado no sólo no hizo nada para remediar esta pérdida, sino que lo que ofreció fue únicamente la represión con el ánimo de controlar el descontento indígena resultante y además creciente. Con lo cual, y a la sombra de esta negligencia estatal, los mayas de Chiapas se han ido haciendo cargo, cada vez más, de definir por sí mismos lo que deben ser sus nuevas relaciones con los demás, sugiriendo que en el mediano plazo la disputa entre los indígenas por un lado y lo no-indígenas y el estado por el otro será mucho más complicado -y mucho más impredecible- que antes.

NOTAS

1 Como resultado indudable de la rebelión Zapatista, por lo menos una parte de esta larga escasez de la representación indígena ha terminado. Para las elecciones de 1994, el gobierno estableció dos nuevas diputaciones federales distritales en las regiones rurales de Los Altos Centrales, y tanto el PRD como el PRI nominaron para esos puestos a candidatos mayas. Los candidatos del PRI obtuvieron ambos escaños. Para 2004, 480 años después de la llegada de la iglesia, también habían dos sacerdotes tsotsiles.

2 Chiapas ha sido siempre el primero entre los estados mexicanos cafetaleros, produciendo entre una tercera parte y hasta 40% del total nacional. Hasta 1980, era también el tercer lugar nacional en cuanto a la producción de maíz, con más de 8% del total. Además, fue el primero en la producción de cacao y uno de los primeros cinco en la producción de frijol, algodón, plátano y azúcar. Todas estas cosechas dependían del trabajo indígena migrante.

3 Cancian (1972) documenta la expansión de la frontera agrícola en los valles centrales durante la década de los 60 y su impacto sobre los aparceros indígenas. Debe ser subrayado, sin embargo, que los primeros asentamientos de tsotsiles y tseltales provenientes de Los Altos en la Selva Lacandona se formaron en este periodo. Anteriormente, los posibles asentamientos tenían el sentido de servir como refugio para los activistas políticos y para los disidentes, mucho más que como destinos para los flujos excedentes de la población de Los Altos. Esto cambió claramente después de principios de los años 70, cuando el número de migrantes hacia la selva se volvió explosivo, como resultado de los cambios económicos en la zona central del estado, explicados más adelante dentro del texto (véase Leyva y Ascencio 1996).

4 Para una discusión sobre la historia de esta naturaleza ambivalente de las comunidades mayas de Los Altos en el último siglo, véase Rus (1995, 2004) y Rus, Hernández y Mattiace (2003: 1-26).

5 El número de tsotsiles y tseltales oficialmente contratados para el trabajo en las fincas cafetale-

ras del extremo suroeste de Chiapas, mostrado en el cuadro 8, es únicamente un indicador del verdadero flujo de trabajadores entre estas dos regiones. De hecho, durante los años 70, todos los contratos laborales oficiales registrados en San Cristóbal corresponden solamente a 15 de las 53 fincas de la región que poseían más de 200 hectáreas. Astorga Lira (1985: 34) sugiere que los oficialmente empleados podrían representar apenas un tercio del número total.

6 Como sucede a veces, y a pesar de esta baja en los precios, la cosecha de café en Chiapas cayó en cambio "solamente" alrededor de 20% entre la temporada de 1987-1988 y la de 1992-1993, lo que en gran parte se debió al hecho de que además del puñado de grandes fincas que emplean a trabajadores migrantes, existen también decenas de miles de pequeños productores (en su inmensa mayoría indígenas) que continuaron cultivando sus microparcels incluso cuando ya no era rentable hacerlo y esto simplemente porque ellos mismos subestiman enormemente el valor de su propio trabajo.

7 La evidencia para este punto es una inferencia, y proviene del hecho de que éstas fueron las cifras del incremento aproximado en la producción de maíz en la mayoría de los municipios ejidales en 1983, y fueron también las del descenso aproximado en aquella porción de propiedad mixta, privada y ejidal municipal que corresponde al porcentaje de la propiedad privada (INEGI 1986: 1792ss).

8 La única excepción a esta generalización es el caso de Tuxtla Gutiérrez que recibe inmigrantes de todo el estado y que creció de 166,000 a 295,000 habitantes durante los años 80. Otra vez, sólo el 4% de la población de Chiapas en 1990 nació fuera del estado, así que la nueva población urbana es nativa de Chiapas.

9 Es difícil cuantificar estas diferentes diásporas. Sin embargo, la ciudad de San Cristóbal, en la cual prácticamente no existían residentes indígenas hacia el final de los años 60 (pues era obligatorio portar vestimenta no-indígena y hacerse pasar por "ladino" para permanecer sin roces en la ciudad), hacia 1990 estaba rodeada por 16 colonias

indígenas formalmente constituidas, habiendo sido fundadas las primeras en los 70 e incluyendo representantes de todas las comunidades referidas en el cuadro 13. La población estimada de esta inmigración a la ciudad fluctúa entre las 15,000 y 30,000 personas. (Calvo Sánchez, 1991: 56; Aubry 1991; Rus y Vigil 2006). Para 2000 existían 70 colonias con tal vez 60,000 habitantes indígenas y en vísperas del censo de 2010 se estimaba número de colonias en más de 100, con una población de 80,000 indígenas urbanos en una ciudad de poco menos de 200,000. Mientras tanto, en la Selva Lacandona en 1990 había ya aproximadamente 80,000 migrantes tsotsiles y tseltales de Los Altos Centrales (de una población total de la selva de más de 250,000 comparada con 5,000 unos 25 años antes). Visto de otro ángulo, de los aproximadamente 250,000 habitantes provenientes de las comunidades en el cuadro 3 a la mitad de los años 80, unos 60,000 se habían convertido al protestantismo a lo largo de los 15 años previos (Lomelí, 1986: 87). Junto a esto, en el conjunto de la región tsotsil y tseltal -inclu-

yendo a las colonias nuevas de la selva- hubo 714 localidades (ranchos, colonias, caseríos) atendidos por 3,725 catequistas indígenas en 1986 (*ibidem*).

10 Este párrafo resume brevemente la redistribución de tierras antes de 1994. Sin embargo, después del levantamiento la situación se tornó mucho mas complicada, cientos de miles de hectáreas fueron invadidas después del 1 de enero, y luego éstas y muchas más no invadidas fueron compradas y cedidas a grupos de campesinos, algunos zapatistas y otro no. El mejor texto de este enredo proceso es Villafuerte, Meza, Ascencio, garcía, Rivera, Lisbona y Morales (1999).

11 Para no idealizar el retrato transmitido aquí de estas nuevas comunidades, debemos reconocer que existen excepciones a este modelo consensual y democrático. Pues una parte de estas colonias no han hechos más que reproducir el modelo caciquil habitual de algunas de las comunidades de origen de sus miembros (véase Morquecho, 1992).

2

Cuando la crisis se volvió *status quo*: estrategias de sobrevivencia de las familias chamulas, 1974-1998

Cuando la economía de las fincas de Chiapas comenzó su declive a mediados de los años setenta, las comunidades indígenas del estado que se habían establecido sobre la base del trabajo rural estacional entraron en un periodo de crisis. Durante los primeros años, como vimos en el capítulo 1, el trabajo en las fincas había sido remplazado hasta cierto punto, por lo menos para los varones más jóvenes y bilingües, por empleos generados en los ingentes proyectos de infraestructura financiados por el gobierno y echados a andar durante el auge petrolero de los 70 -presas, refinerías, puentes y carreteras- y las actividades afines y semi-urbanas que brotaron a su vera -vendedores ambulantes de alimentos en las construcciones, transportes de carga y pasajeros entre las ciudades y las áreas rurales, construcción de viviendas para trabajadores en las colonias urbanas, y suministro de servicios dentro de las colonias, desde peluquerías al aire libre hasta zapateros. Pero la bonanza de los proyectos de infraestructura resultó efímera. Cuando el sistema financiero mexicano se vino abajo a fines del verano de 1982, los trabajos en la construcción, así como gran parte de la economía que los indígenas habían construido a su alrededor desapare-

cieron. Durante los años restantes de esa década, todos los mexicanos que trabajaban sufrieron las consecuencias del plan de austeridad impuesto por el Fondo Monetario Internacional y el Departamento del Tesoro de Estados Unidos, como condición para renegociar la deuda de México. Pero fue especialmente duro para la gente del campo y entre ella particularmente los indígenas. Se creía que como vivían en un economía que en buena medida era autosuficiente, durante algún tiempo podrían cultivar sus propios alimentos y asegurar su propia subsistencia.

El gobierno consideró que lo único que les negaba eran los "nuevos" bienes y servicios -escuelas, clínicas, mejores caminos- de los que sólo habían gozado algunos años y por ello no los extrañarían tanto como los demás mexicanos. Entretanto, el gobierno concentraría sus menguados recursos en el control de precios de los artículos básicos y el sostenimiento de los servicios en las ciudades, con lo que evitaría lo que consideraba una posibilidad más riesgosa de descontento entre los pobres urbanos. Los veinticinco millones de personas pertenecientes a las familias campesinas básicamente fueron dejados de lado, como si les dijeran: "Por favor espérennos aquí, regresaremos por ustedes cuando se pueda".

Este capítulo y los capítulos 4 y 5 tratan de la reacción de una pequeña muestra de campesinos indígenas de Los Altos de Chiapas a la situación de esos años y a las de los años que siguieron. Sucedió que, al cabo de un periodo a fines de la década de 1970, las familias de los trabajadores estacionales -migrantes, a quienes nunca les había faltado un medio de subsistencia, de repente sintieron que perdían piso -sentimiento que se hizo más intenso con la crisis de 1982-. No obstante, a fines de 1983 la gente comenzó a adaptarse. Se descubrieron nuevas maneras de obtener comida y dinero y nuevas clases de organización social y conciencia política germinaron de estas nuevas actividades. En un sentido, como veremos, el gobierno tenía cierta razón cuando decidió que ayudar a los indígenas no era una prioridad: por sí mismos encontraron soluciones al problema de ganarse la vida. Pero en otro sentido, resultó ser un craso error: cuando el estado pudo por fin "regresar" por los pobres del campo a fines de los años 80, era gente muy distinta, mucho menos dispuesta a mostrar deferencia ante políticos y burócratas, y con menos paciencia aun con el estado corporativista. Este capítulo concentra su atención en las adaptaciones económicas que los indígenas se vieron obligados a hacer a partir de mediados de la década de 1970. Aunque no se propone tanto explicar los cambios sociales y culturales que acompañaron los cambios ocupacionales, donde sea pertinente se mencionarán algunos de los más notables de aquéllos a medida que avance el texto. Las consecuencias sociales y políticas de la "crisis que se convirtió en el status quo" que comenzó en la segunda mitad de los años setenta serán examinadas con más detalle en los capítulos siguientes.

La comunidad muestra

La comunidad que es objeto de atención del presente capítulo y de los capítulos 4 y 5, llamada aquí Ch'ul Osil (tierra sagrada), es uno de los asentamientos tradicionales más antiguos del municipio tsotsil-maya de Chamula. Mencionado en listas de nombres de lugares y ubicado en mapas desde el siglo XIX, a inicios de los años 70 era uno de los 109 parajes que salpicaban los bosques de encinos y las escarpadas montañas y barrancas que cubren los 341 km² del municipio (Gossen, 1988). Inmediatamente al norte de la capital regional hispanohablante de Los Altos centrales, San Cristóbal, Chamula es una comunidad compuesta, que se formó de la amalgama de tres pueblos tsotsiles precolombinos que fueron juntados, "reducidos", justo tras lomita de San Cristóbal, hacia 1540 para que fuera la principal fuente de trabajo tributario de la ciudad. Durante los casi tres siglos del periodo colonial (hasta 1821), y después durante más de 160 años de la vida del México independiente, tal fue su función. Siendo desde el principio el pueblo indígena más grande de Chiapas, con una población de aproximadamente 20,000 personas en 1970, Chamula aportaba los albañiles que construían los edificios de San Cristóbal, los jornaleros agrícolas que labraban sus campos, y junto con otras comunidades indígenas, los arrieros y cargadores que transportaban su comercio. A partir de la década de 1880, también fue el lugar de origen de la mayor parte de los peones endeudados que serían el producto de exportación más valioso de los comerciantes y enganchadores de San Cristóbal desde entonces hasta el último cuarto del siglo XX.

El papel de Ch'ul Osil en esta división del trabajo se debía en buena medida a su ubicación. El estar situado en el extremo occidental de Chamula, inmediatamente arriba del camino colonial entre San Cristóbal y las tierras bajas centrales de Chiapas, fomentó que los hombres de Ch'ul Osil trabajaran de cargadores durante la mayor parte del siglo XIX, y quizá desde antes. Reclutados en caravanas de decenas de hombres, cada uno con un fardo a cuestas cuyo peso por ley era de 105 libras (casi 50 kg), llevaban cargando las frutas de clima templado, la harina y el pan de trigo, los quesos y fiambres de San Cristóbal para sacarlos de Los Altos, y de regreso traían también cargando prácticamente todo lo que la región no producía -aceite y vino importados, frutas y verduras de las tierras bajas, azúcares, telas e hilo de algodón y pequeños artículos de metal¹.

A pesar de la integración de Chamula desde su fundación a las economías de San Cristóbal y del centro de Chiapas -y por medio de ellas a la economía nacional-, en los años 80 la idea de que las comunidades indígenas eran de verdad, como a ellas mismas les gustaba pensarse a veces, mini-estados cerrados, autosuficientes, virtualmente autárquicos, seguía siendo una arraigada creencia entre las autoridades políti-

cas y económicas de México². Antropólogos mexicanos habían estado diciendo durante al menos veinte años que esta opinión estaba errada, y si les hubieran hecho caso, habrían visto que etnógrafos y economistas rurales de hecho ya habían demostrado la dependencia de las comunidades indígenas de la sociedad circundante en los años 70³. En el caso de Los Altos de Chiapas, un estudio de las bases económicas de las comunidades indígenas que abarcó toda la región, financiado por el propio gobierno federal justo antes de la crisis de la agricultura de las tierras bajas a mediados de los años setenta, había mostrado que colectivamente los tsotsiles y tseltales de la región sólo obtenían aproximadamente 20% de su alimentación anual de sus propias tierras⁴. La manera en que realmente se ganaban la vida era trabajando como jornaleros migrantes estacionales en la agricultura comercial de las tierras bajas.

Aquel estudio de los años setenta sirve de punto de referencia para este capítulo. Uno de los lugares de investigación fue Ch'ul Osil, donde Robert Wasserstrom (1976, 1980) llevó a cabo un estudio exhaustivo de los hogares de dicha comunidad en 1974. Abarcando los años de 1970 a 1974, lo que averiguó (como veremos con más detalle conforme vayamos avanzando) fue que de los 138 hombres jefes de hogar⁵, todos excepto 15 ganaban la mayor parte de lo que contribuían al ingreso de sus hogares haciendo una rotación en varios trabajos agrícolas estacionales en las tierras bajas de



Familia de aparceros de Chamula cosechando maíz en la depresión central, 1975.

Chiapas, algunas de las cuales se hallaban a más de 300 km de sus lugares de origen. Por cierto, aproximadamente 80% de ellos también sembraban maíz en sus propias tierras en Chamula, y unos cuantos de ellos cultivaban flores y verduras para venta también. Pero para el conjunto de Ch'ul Osil, en 1974 todos los hogares colectivamente apenas podían suministrar poco más de 5% de las necesidades alimentarias anuales familiares sembrando sus propias milpas (Wasserstrom, 1980: 9). Afortunadamente para nosotros, Wasserstrom plasmó un retrato de esta economía dependiente, presumiblemente como había sido por décadas, durante los últimos tres años antes de las crisis que la cambiarían para siempre.

Los dos estudios de seguimiento de Ch'ul Osil, realizados en 1987-88 y en los veranos de 1996-98, proporcionan instantáneas de la comunidad en momentos importantes durante la transformación subsecuente. El primero, realizado por Diane Rus y un equipo de colaboradores de Ch'ul Osil, describe la comunidad durante una porción considerable de los años de la llamada "década perdida" a raíz de la crisis financiera nacional de 1982, cuando los miembros de la comunidad empezaron a desarrollar nuevas estrategias de sobrevivencia para suplementar el trabajo agrícola migratorio, que ya mostraba signos de agotamiento (D. Rus 1990; Gómez Monte, D. Rus y Guzmán, 1990). Además de documentar la reorientación laboral de los hombres que tuvo lugar en los trece años desde el estudio de Wasserstrom, el de Diane Rus demostró un cambio todavía más profundo en el trabajo de las mujeres. Mientras a principios de los años 70 sólo una mujer había participado en la economía del dinero, mediante la venta de ropa ceremonial para los funcionarios indígenas y sus esposas, para 1988 había una mayoría de mujeres de Ch'ul Osil que producía textiles para el mercado turístico o también para diferentes tipos de trabajo asalariado. Rus y sus colaboradores también hicieron otro descubrimiento. En 1974, Wasserstrom se enfocó estrictamente en los jornaleros migrantes varones y en las maneras en que mantenían a sus hogares. No menciona hogares encabezados por mujeres. Sin embargo, en el estudio de 1987-88, de 231 hogares, había 23 encabezados por mujeres: viudas, esposas abandonadas y mujeres que no se habían casado⁶. Algunos de estos hogares, además, parecían ser viejos y no haber sido registrados en 1974.

El tercer estudio de seguimiento, realizado en 1996-98 por Diane y Jan Rus en colaboración con muchos de los habitantes de la misma comunidad como asistentes, al igual que en los dos estudios anteriores, reveló que Ch'ul Osil seguía dependiendo del trabajo realizado fuera de la comunidad, pero que éste se alejaba cada vez más del añejo trabajo de las fincas. Los tres veranos de dicho estudio, iniciado a dos años del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994, y apenas algo más de un año después de la caída del peso mexicano en diciembre de 1995 a raíz de las reformas liberalizadoras y especulación financieras de los años que culminarían en el Tratado de Libre Comer-

cio de América del Norte (TLCAN), coincidieron con el periodo en el que el salario real y la inversión fueron los más bajos en la agricultura mexicana desde los años 30. Para 1996-98, casi un tercio de la población descendiente de la muestra de Wasserstrom de 1974, 121 de 353 hogares, linajes enteros, había emigrado. Casi todo este movimiento se dio a principios de los años 90, a medida que las familias parecían darse por vencidos ante la imposibilidad de vivir de sus insuficientes tierras comunales y se mudaban a las nuevas colonias urbanas, a los colectivos rurales en tierras nacionales en la selva baja de Chiapas, y lo más trágico, a ciudades perdidas de jornaleros agrícolas y pequeños aparceros en los márgenes de los ejidos de otros campesinos -tierras comunales- en las tierras bajas centrales.

Añadamos una última nota metodológica acerca de la muestra utilizada para rastrear los cambios a lo largo de 28 años desde 1970 (el primer año del estudio de Wasserstrom) hasta 1998 (el último año del de Rus y Rus). En lugar de tomar la unidad territorial "Ch'ul Osil" como la comunidad de estudio, las páginas que siguen toman de muestra a los "hogares descendientes". Es decir, los estudios de 1987-88 y 1996-98 son acerca de los hogares que estaban en el estudio de 1974 de Wasserstrom y *sus descendientes*⁷. Este método tiene dos ventajas con respecto a sólo realizar nuevos censos del territorio de Ch'ul Osil -como lo hace, por ejemplo, el censo nacional de cada diez años-. La primera es que las fronteras de la comunidad han cambiado en dos ocasiones desde 1974 (una redefinición continua que se verifica en la mayor parte de los parajes chamulas). En las últimas décadas, para que un *paraje o comunidad* sea reconocido como tal en los municipios de Los Altos, la condición ha sido que sea un "conjunto de casas con una escuela primaria". Dado que la población se ha duplicado dos veces en los últimos 50 años, y como hay un mayor interés en la educación, nuevas escuelas, y por lo tanto nuevos parajes, se han formado sin cesar. Además de una nueva escuela, para tener el estatus de *comunidad*, los habitantes también tienen que organizar un comité para administrar la escuela, así como comités de salud, agua y caminos. Los parajes de la actualidad son definidos de esta manera no tanto como espacios fijos, o áreas de tierras deslindadas -como habría sido el caso antes de 1950- sino en un sentido más amplio como jurisdicciones, como conjuntos de familias que se hacen responsables de formar parte de los comités, tanto escolares como de otro tipo, lo cual es lo que da lugar al reconocimiento y a la obtención de recursos de parte de los niveles superiores de gobierno⁸.

En el caso de Ch'ul Osil, el resultado de esta redefinición continua es que el paraje del estudio de 1974 de Wasserstrom hoy en día es la fusión de tres parajes descendientes del original. El primero y más grande todavía se llama Ch'ul Osil y ocupa el corazón del antiguo territorio. El segundo, que surgió a mediados de los años 80 y fue reconocido en el censo nacional de 1990, salió de una división del espacio original

a raíz de la construcción de una segunda escuela primaria. Y el tercero, surgido a mediados de los 90, se formó cuando un grupo de familias de los confines occidentales de Ch'ul Osil se juntó con familias de dos parajes vecinos para formar una nueva escuela -y su paraje- en tierras adyacentes derivadas de los tres parajes originales.

**Cuadro 2.1 Población de Ch'ul Osil 1974, 1988, 1998
(habitantes que había en 1974 y sus descendientes)**

	1974	1988	1998
Hogares	138	231	353*
Adultos según el censo	276	445	813
Población total estimable**	690	1155	1,756

*Los 353 hogares consisten en 329 encabezados por hombres (12 con más de una esposa), 24 encabezados por mujeres, e incluyen a 119 hijos adultos, 16 de los cuales son mujeres que se casaron pero que posteriormente se divorciaron y regresaron al hogar de sus padres.

** Este cálculo supone hogares de cinco miembros. Según el Banco Nacional de México, el hogar rural típico en 1999 era de 5.1 miembros (BANAMEX, IXXV, mayo 1999: 179), mientras que el censo nacional de 2000 indica que el tamaño promedio para el municipio de Chamula es de 4.81 (INEGI 2001, Chiapas, Chamula: Promedio - ocupantes - vivienda).

Además de evitar las vaguedades de los cambios en los deslindes, la segunda, y quizá incluso mayor, ventaja de utilizar "hogares descendientes" para definir una población muestra, es que ha habido, insistamos, una significativa migración hacia el exterior desde 1974⁹. Empleando una definición territorial como lo tiene que hacer necesariamente el censo nacional, los que se han ido a vivir a otras localidades por supuesto no son contados en Ch'ul Osil. Esto, a su vez, tendería -ha tendido- a ocultar el pasmoso aumento de población que ha habido en Ch'ul Osil y en otras comunidades de Los Altos a lo largo de los últimos 30 años. Como muestra el primer renglón del Cuadro 2.1, entre 1974 y 1988 la cantidad de hogares en la población descendientes de los hogares que había en Ch'ul Osil en 1974 aumentó de 138 a 231. Esto es un aumento global de 67.4 por ciento en 14 años, o una tasa de crecimiento de 3.75% anual. Si suponemos hogares de tamaño más o menos constante, a esta tasa la población descendiente de Ch'ul Osil debería haberse duplicado en sólo 19 años, para 1993 -o antes si la explosión hubiera comenzado con anterioridad a 1974, como sin duda sucedió¹⁰. Es decir, para 1992 la mitad de la población tendría menos de 19 años de edad. Todavía más sorprendente es el aumento durante la década entre el segundo estudio de 1988 y el tercero de 1998, cuando los jóvenes más maduros de los nacidos entre los 70 y 80 estaban alcanzando la edad reproductiva. Durante esos diez



Aparceros desgranando maíz, 1975

años, el número de hogares descendientes aumentó en 52.8%, de 231 a 353, una tasa de crecimiento de casi 4.33% anual. Asumiendo que el hogar promedio tiene un tamaño constante, si esta tasa hubiera seguido sin cambios seis años más (como seguramente sucedió, si no es que se aceleró a medida que más miembros de la ola precedente maduraban), para 2004 la mitad de la población descendiente tendría 16 años de edad o menos".

En los censos nacionales del municipio de Chamula y de los municipios vecinos, de 1980 a 2000 (cuadro 2.2), el rápido crecimiento demográfico que vemos en Ch'ul Osil también se observa en toda la región de Los Altos en el cambio de 1980 a 1990. Entre 1990 y 2000, sin embargo, cuando ya está claro en la población descendiente de Ch'ul Osil que la explosión demográfica de Chamula de hecho se aceleró, en el censo nacional lo que aparece es que la tasa de crecimiento había descendido abruptamente. Según entrevistas realizadas en Ch'ul Osil, muchos de quienes migraron a las colonias de San Cristóbal y a las tierras nacionales de Chiapas durante los ochenta conservaron sus casas en su comunidad de origen y en 1990 todavía eran contados como habitantes de esas casas más que de los lugares a donde habían migrado. No fue sino hasta los años 90 que muchos de estos emigrantes definitivamente cambiaron su lugar de residencia principal a las nuevas viviendas en las colonias de San Cristóbal. En consecuencia, la explosión demográfica que ellos y sus hijos representaron durante los

años 80, y todavía representaban en los 90, no era percibida como una extensión de la explosión que había comenzado en los lugares que habían dejado. En lugar de ello, como lo muestran los Cuadros 2.2 y 2.3, lo que aparece es que la explosión demográfica en gran parte de Los Altos disminuyó entre 1990 y 2000. Como vimos en el capítulo 1, no obstante, el rápido crecimiento de población, junto con la economía en declive de las fincas, fue un factor determinante en la crisis de los municipios indígenas "tradicionales" de Los Altos. El uso de "hogares descendientes" vuelve la relación más visible.

Cuadro 2.2. Cambios de población en los 16 municipios de Los Altos de Chiapas, 1980-2000, ordenados por su crecimiento durante los años 90

	1980	1990	1980-1990	2000	1990-2000
Zinacantán	13,006	22,392	+72%	30,042	+34%
Mitontic	4,913	5,783	+17%	7,595	+31%
Chalchihuitán	5,564	9,442	70%	12,187	+29%
Pantelhó	9,305	12,975	+39%	16,319	+26%
San Andrés	10,591	15,303	+44%	18,911	+24%
Tenejapa	20,642	27,217	+32%	33,217	+22%
Amatenango	12,099	5,681	+28%	6,623	+17%
Chamula	31,364	51,757	+65%	58,920	+14%
Chanal	5,019	7,195	+43%	8,143	+13%
Oxchuc	24,879	34,868	+40%	37,895	+9%
Huixtán	13,340	17,669	+32%	18,689	+6%
Altamirano*	12,099	16,980	+40%	22,157	+30%
El Bosque*	8,396	13,973	+66%	14,633	+5%
Chenalhó*	18,400	30,680	+67%	30,876	+1%
TOTALES	181,943	271,915	+49%	316,207	+16%

*Altamirano, además de su región tradicional en Los Altos, se extiende a la selva Lacandona y fue tanto receptor como expulsor de migración. Chenalhó y El Bosque fueron escenarios de peleas y masacres posteriores al levantamiento zapatista, y en el año 2000 todavía tenía altas cifras de refugiados en otros municipios. También puede ser que sus poblaciones hayan sido objeto de un subconteo por el conflicto que se desarrollaba en ese momento o además porque haya habido resistencia a responder al censo. Si se excluyen esos dos municipios el cambio colectivo de 1990 a 2000 es de +19%.

Fuentes : X, XI y XII Censos Generales de Poblaciones (INEGI).

**Cuadro 2.3. Cambio poblacional en Los Altos indígenas, 1950-2000
(municipios del cuadro 2.2)**

AÑO	POBLACIÓN	CAMBIO AL 1er CENSO
1950	90,346	—
1960	113,356	+25%
1970	139,540	+23%
1980	181,943	+30%
1990	271,915	+49%
2000	316,207	+16%

Fuentes : VIII, IX, X, XI, XII, Censos Generales de Población (INEGI).

Finalmente, una última razón, de tipo cultural, para seleccionar los "hogares descendientes de los pobladores de 1974" como nuestra muestra, es que las adaptaciones de los emigrantes de la diáspora son una extensión de la reacción global de la comunidad a las crisis de las últimas tres décadas. Como los que se han ido típicamente siguen en estrecho contacto con parientes y amigos que se quedaron en Ch'ul Osil, al menos para las generaciones actuales sus experiencias con nuevas fuentes de trabajo, organización social y formas de vida son parte del conocimiento colectivo compartido por todas y todos.

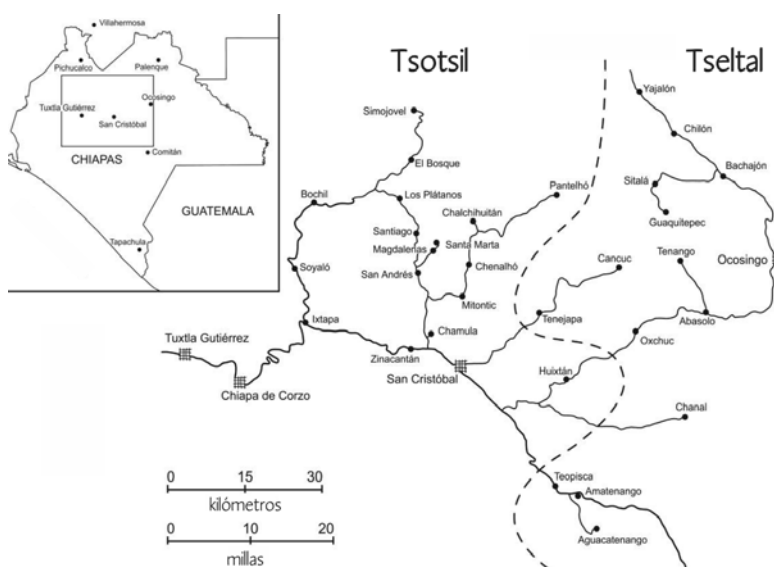
El *status quo* ante: los hogares de Ch'ul Osil hasta mediados de los años 70

La reconstrucción histórica de las economías de los hogares tsotsiles y tseltales antes de mediados de la década de 1970 resulta complicada por el hecho de que las etnografías que había hasta ese entonces no se empalman con los cuidadosos estudios económicos que empezaron a realizarse a partir de esa fecha. Para adentrarnos en este estudio, empecemos con la organización básica de los hogares, es decir, la división del trabajo según el género.

A principios de la mencionada década, todas las etnografías sobre los tsotsiles y los tseltales concuerdan en que el trabajo estaba dividido tajantemente entre hombres y mujeres. Los hombres sembraban maíz y frijol en sus tierras de Los Altos y realizaban trabajo "suplementario" fuera de la comunidad para ganar dinero con qué comprar todo lo que no podían cultivar o fabricar por ellos mismos. También ocupaban periódicamente

camente puestos dentro de la jerarquía de cargos religiosos de sus comunidades, e invertían bastante tiempo en participar en sus fiestas y cultos a los santos. Las mujeres, además de cuidar a los niños pequeños, tenían la responsabilidad de todas las tareas relacionadas con la casa y la preparación de los alimentos, incluyendo el lavado de ropa a mano, el acarreo de agua, cortar y recoger leña, moler diariamente varios kilos de maíz con mano y metate de piedra y hacer montones de tortillas¹². En el caso de Chamula, las mujeres también cuidaban los borregos de la familia con cuya lana hacían las robustas telas que usaban todos los chamulas.

Mapa 2.1. Municipios tsotsiles y tseltales de Los Altos y de las tierras bajas colindantes con la región Norte de Chiapas



Aunque no es del todo falsa en tales términos, esta descripción del trabajo y de la división del trabajo se hizo desde una perspectiva casi completamente confinada dentro de las fronteras de las propias comunidades, y era en general normativa. Es decir, los etnógrafos les preguntaban a los habitantes de las comunidades cómo se ganaban la vida, observaban el trabajo que realizaban alrededor de sus moradas en Los Altos (donde los etnógrafos establecían típicamente su base) y finalmente registraban los resultados. De manera ideal, los hombres tsotsiles y tseltales se concebían a sí mismos como cultivadores de maíz, y si se les preguntaba de qué vivían, eso decían. Todos sus mitos del origen, todas sus definiciones de lo que era ser hombre y del trabajo mismo, provenían del cultivo del maíz, así que para los etnógrafos, la economía que recogían en la investigación encajaba funcionalmente con la cultura proyectada. Sin embargo,

desafortunadamente en consecuencia, el papel del trabajo externo, trabajo que por definición se realizaba fuera de lo que se veía en la comunidad, en general no fue interpretado correctamente.

Para corregir esta imagen etnográfica, pasemos a nuestro paraje de muestra. Como demostró el estudio de Wasserstrom de 1974, si bien era cierto que las familias de Ch'ul Osil producían su propia ropa y cultivaban la mayor parte de las frutas y verduras que consumían, también era cierto que dependían del trabajo migratorio estacional para la obtención de 95% de su consumo anual de maíz y frijol. En su nivel más básico, esto se debía al extremadamente reducido tamaño de las tierras en el paraje. Las cifras convencionales para la cantidad de maíz y frijol que se necesita para alimentar a una familia de 5 integrantes durante un año en el Chiapas rural son 800 kilos de maíz y 150 de frijol. En Los Altos de Chamula, a más de 2200 metros sobre el nivel del mar, con un clima incierto y pequeñas parcelas que vuelven casi cualquier tecnología ineficiente, la productividad de las tierras históricamente ha sido de menos de 500 kg/ha para el maíz y menos de 90 kg/ha para el frijol¹³.

De esta manera, para cultivar suficiente comida para un año, un hogar hubiera necesitado sembrar en promedio aproximadamente 1.6 hectáreas. Si de todos los cultivos que se sembraban tradicionalmente en Ch'ul Osil consideramos sólo el maíz, con métodos tradicionales sólo se puede sembrar maíz durante tres años de cada seis para no agotar la tierra. Entonces, para poder sembrar 1.6 ha, una familia en realidad necesitaría disponer de 3.2 ha. Pero pasando a los datos, como aparecen en el cuadro 2.6, 79.7% de los hombres de Ch'ul Osil del cuadro 2.4 que sembraban maíz en la tierra propia de su hogar en Los Altos sembraban en promedio sólo 0.32 ha cada uno. Sólo tres de 110 cultivaban más de una hectárea y quizá hasta tenían la posibilidad de cultivar todos sus alimentos. En el mejor de los casos, con sus propias tierras el agricultor promedio de Ch'ul Osil sólo podía esperar cubrir aproximadamente 20% de las necesidades anuales de maíz de su hogar ($0.32 \text{ ha} \times 500 \text{ kg/ha} = 160 \text{ kg}$ de los 800 necesarios). Pero Wasserstrom halló que el rendimiento de las tierras en Ch'ul Osil era aun menor que el promedio para Chamula: de 1972 a 1974, los agricultores de Ch'ul Osil obtuvieron efectivamente en promedio menos de 200 kg/ha. De esta manera, con sólo 0.32 ha de tierras, sólo cosecharon 64kg en promedio -apenas 8% de lo necesario¹⁴. Mirado desde otro ángulo, para los 138 hogares de nuestra versión del estudio de 1974, si cada hogar necesitaba 800kg/año de maíz, la demanda total de la comunidad habría sido de 110,400 kg. De hecho, sólo 110 familias sembraban maíz en Los Altos (los otros 28 hogares, 20% del total, no tenían tierras, y por lo tanto habrían tenido que buscarlas fuera de Chamula en cualquier caso). Esas 110 familias sembraron un total de 33.9 ha. En condiciones óptimas, si hubieran cosechado 500 kg/ha, la producción total habría sido de 16,950 kg, un poco más de 15% de la deman-

da total de 110,400 kg, o 19% de las necesidades de las 110 familias que sembraron tierras. Con un rendimiento de 200 kg/ha, sólo habrían cosechado 6,780 kg, 6% de la demanda colectiva, o menos de 8% de la demanda de las 110 familias que cultivaban maíz. Independientemente de que fuera un año bueno o malo, de si sembraban maíz en Los Altos o no, realizar trabajo migratorio estacional fuera de Ch'ul Osil no sería una fuente de ingresos "suplementaria", sino el ingreso fundamental de los hombres de Ch'ul Osil, la base misma de la subsistencia de sus familias. La situación era la misma en todos los demás parajes de Chamula que estudió Wasserstrom, así como los del vecino Zinacantán que estudió poco tiempo después (Wasserstrom 1989, cap. 6).

Así pues, para obtener sus productos básicos y el dinero necesario para muchas otras cosas (medicinas, ocasionalmente carne, productos no alimentarios como agujas para coser, azadones, machetes y hachas), 123 de los 138 hombres cabeza de hogar de Ch'ul Osil (89%) trabajaban de cinco a ocho meses al año (el promedio era 6.3) rotando en combinaciones de trabajos agrícolas lejos de sus lugares de origen (véase el mapa en el capítulo 1): siembra de maíz como aparceros y trabajo como jornaleros para aparceros de maíz en los Valles Centrales (en los que los meses más intensos eran marzo-abril, junio, fines de julio-principio de agosto y septiembre-octubre), pizca de café en las montañas del norte y en la Sierra del Soconusco (octubre-enero) y, durante las emergencias de los años malos, zafra en los Valles Centrales y en las tierras bajas al norte de Los Altos centrales (noviembre-mayo). Entre desplazamiento y desplazamiento, durante la primavera y el verano, también sembraban las pequeñas parcelas y huertos de su propiedad en sus lugares de origen. La mayor parte de los hombres hacían por lo menos dos de estas actividades estacionales, algunos hacían tres (el promedio fue 2.16). Menos atado a las estaciones agrícolas, un pequeño porcentaje de los hombres también trabajaba algunos meses del año en la construcción de caminos, u ocasionalmente conseguían trabajos más duraderos de mantenimiento en las fincas de café y en los cañaverales.

Cuadro 2.4. Cantidad y porcentajes de hombres de Ch'ul Osil dedicados a varias actividades económicas, 1974 (n=138)

MILPA PROPIA	MILPA APARCERÍA	FINCA CAFETALERA	JORNALERO AGRÍCOLA*	JORNALERO NO AGRÍCOLA**	PRODUCTOR ALCOHOLERO	VENDEDOR AMBULANTE	FLORES VEGETALES
110	68	55	33	6	15	1	11
79.7%	49%	40%	24%	4%	11%	1%	8%

*Incluye el trabajo para aparceros de las tierras bajas, zafra y servicios para vecinos en los maizales y otros cultivo de Los Altos.

**Incluyen trabajo de medio tiempo en la construcción de caminos y otro tipo de construcción (albañil).

Las prolongadas ausencias de los hombres ocasionadas por el trabajo migratorio sugieren inmediatamente dos ajustes adicionales que hay que hacer a la etnografía normativa. En primer lugar, con respecto a las mujeres, a diferencia de regiones vecinas como las sierras de Guatemala y Oaxaca, las mujeres y niños indígenas de Los Altos de Chiapas no participaban en las migraciones laborales. La cultura de Chamula y sus vecinos desde hacía mucho se había adaptado al problema de proteger a las mujeres durante las migraciones de los varones, incluso desde los tiempos en que los hombres hacían trabajos forzados como cargadores durante la colonia, con la orden de que en aras de la modestia y para no ofender a los santos, las mujeres y los niños debían evitar cualquier contacto con fuereños. Si no había hombres de sus familias que las acompañaran, a las mujeres chamulas "decentes" de los años 70 ni siquiera se les ocurriría ir a un mercado lejano, y hubieran pensado dos veces antes de ir a un mercado incluso en Chamula mismo. Salir a la calle sin un chaperón era algo que no se hacía. Dado que en un pasado reciente ladrones no indígenas a veces llegaban a algún paraje durante las épocas en las que todo mundo en Los Altos sabía que la mayor parte de los hombres estaban ausentes por haberse ido a trabajar, las mujeres también vivían cerca unas de otras para protegerse mutuamente¹⁵.

El hecho de que las mujeres no migraran y que estuvieran semi-recluidas, no significaba, no obstante, que no pudieran realizar las tareas físicas asignadas por la división normativa del trabajo a los hombres, o que fueran sumisas. Antes al contrario, durante los prolongados periodos en que los hombres se iban, las mujeres quedaban a cargo de sus hogares, eran responsables de tomar las decisiones y realizar las tareas que supuestamente correspondían estrictamente a los hombres por la división del trabajo, entre ellas cuidar las parcelas de Los Altos, hacer reparaciones a las paredes y techos de sus casas, y dar mantenimiento a los altares del hogar. Aunque las reglas de la modestia tendían a atar a las mujeres estrechamente a sus hogares y parajes, las mujeres de Ch'ul Osil y de otros lugares de Los Altos, especialmente las mujeres mayores, ejercían una buena medida autonomía. Dado el hecho de que vivían en una sociedad de mujeres más o menos durante la mitad del año, no había manera de evitar que así sucediera.

El segundo ajuste que hay que hacer a la vieja imagen etnográfica de los chamulas y sus vecinos es que la preocupación normativa de los hombres por los cargos religiosos y fiestas se refiere a las temporadas que estaban en sus casas -generalmente los únicos lugares donde los etnógrafos los observaban en plena actividad. Pero la mayor parte de los hombres estaban en sus casas, un lugar de descanso y tranquilidad, la mitad del año o menos, en muchos casos bastante menos. Sin restar importancia a la religión, en términos de la vida de los hombres -dónde y cómo pasaban su tiempo y en qué pensaban-, el énfasis convencional que la etnografía puso en el tiempo y energía



Niñas de Chamula cuidando ovejas, 1973.

gastados en las fiestas y el culto a los santos y en el grado que alcanzaba el conocimiento de los hombres acerca de lo sagrado, llegó hasta la virtual exclusión de sus conocimientos prácticos económicos y políticos relativos al trabajo en las tierras bajas, lo cual sin duda distorsionó su experiencia. Aunque con frecuencia fue un aspecto omitido del informe etnográfico "clásico"¹⁶, hablar con los hombres de Ch'ul Osil para los propósitos de nuestros estudios reveló un conocimiento bastante extenso de las tendencias de precios -y jornales- en el maíz, el frijol, el café y el azúcar; conocimientos de primera mano acerca de las prácticas laborales y de aparcería de muchos de los principales finqueros; y conocimientos prácticos acerca de organizaciones laborales, las leyes del salario mínimo y de la reforma agraria y las implicaciones de todos estos factores para las decisiones que tenían que tomar cada año sobre dónde trabajar¹⁷. Dada la importancia de esta información para que los hombres pudieran ganarse la vida, no es siquiera concebible que no fuera así.

Esto no quiere decir que la vieja descripción normativa de la vida en Chamula y los municipios circundantes antes de las crisis de los años 70 no contenga verdades generales. Los hombres creían, o querían creer, que eran cultivadores de maíz de subsistencia, y si llegaban a heredar suficientes tierras, o si el gobierno les ofrecía tierra, muchos dejaban de migrar y se dedicaban precisamente a eso, a ser agricultores de maíz de tiempo completo. De manera similar, la división sexual del trabajo y la

deferencia que las mujeres mostraban a los hombres, eran reales. Aunque las reglas de género eran más flexibles y más adaptables a las circunstancias cambiantes de lo que se ve en las descripciones esencialistas, las mujeres sabían que serían reprendidas si delante de los hombres no respetaban los papeles asignados a ellas, o si desafiaban la autoridad masculina de manera demasiado abierta. Finalmente, por supuesto que el respeto hacia la religión y los ritos era fundamental para las vidas diarias de hombres y mujeres. Sin embargo, todas estas normas culturales serían puestas a prueba y pocas, quizá ninguna, seguían intactas a fines de los noventa.

Las crisis desde mediados de los 70: las respuestas de los hombres

Para cuando se hizo el primer estudio de seguimiento de Ch'ul Osil en 1987-88, la crisis de empleo entre los indígenas de Los Altos ya tenía más de diez años y la depresión que había comenzado en 1982 más de cinco. La gente ya había atravesado varias fases de adaptación. Nuestro seguimiento, se dio dentro de un proceso que ya llevaba varios años. Recapitulando brevemente, según los habitantes de las comunidades, en los años siguientes a 1976, fecha en que se redujeron los subsidios para el cultivo del maíz por primera vez, el trabajo en las tierras bajas para los aparceros no desapareció por completo¹⁸. Pero la posibilidad de ganarse la vida decentemente de aparcerero, para "salir adelante", prácticamente se desvaneció. Hasta mediados de los 70, los hombres de Ch'ul Osil y de otras comunidades de Los Altos que tenían ambición típicamente rentaban tres hectáreas o más de las fincas de las tierras bajas y pedían dinero prestado para contratar peones en sus municipios de origen que les ayudaran a cultivar estas tierras. En un caso extraordinario, un osado joven de Ch'ul Osil rentó 27 hectáreas en 1974 y contrató a 17 peones de tiempo completo para cultivarlas.

Dos factores cambiaron este panorama. Primero, como vimos en el capítulo 1, con las ganancias que se podían obtener del maíz a la baja y las de la ganadería a la alza, los terratenientes optaron por destinar la mayor parte posible de sus tierras a la ganadería en lugar del maíz. En consecuencia, si bien antes estaban dispuestos a permitir a los apareceros indígenas que chaporrearan sus tierras y plantaran maíz por hasta cuatro años antes de reclamarla para convertirla en pastizales permanentes, ahora redujeron esos periodos a tres años y hasta se dijo que en un caso a dos. Dado el enorme despliegue de trabajo que se necesita para limpiar un terreno virgen, esto volvió la aparcería mucho menos rentable.

Segundo, el interés cobrado por los prestamistas indígenas sobre los préstamos de dinero que los aparceros necesitaban para comprar semilla, contratar trabajadores y pagar sus gastos hasta que pudieran vender sus cosechas en otoño, se duplicó e incluso cuadruplicó en algunos casos. Anteriormente, dentro de las comunidades el dinero se prestaba con un interés mensual simple de 5 a 10%. Pero a fines del verano de 1976, México devaluó el peso en un tercio de su valor, la primera devaluación en casi 25 años, y a las pocas semanas lo dejó flotar. Para fines de ese año, había perdido más de la mitad de su valor anterior a 1976. En reacción a esa situación, las tasas de interés impuestas por los prestamistas saltaron de 5-10% a 15-20%, lo que significó que en una temporada de siembra que duraba de seis a ocho meses, el interés más bajo que pagaría un agricultor por su préstamo sería de 90 a 120%, pero podía llegar a ser de 120-160%. Al mismo tiempo, el gobierno seguía controlando los precios del maíz y entre 1976 y 1981 sólo se ajustaron dos veces al año, a fines de junio y a principios de enero, para compensar la inflación anual de entre 28 y 30%. Los aparceros, que cosechaban en octubre, quedaban atrapados entre dos ajustes con precios depreciados por la inflación si vendían en ese momento su cosecha, o se veían obligados a pagar los altos intereses de sus préstamos durante otros dos o tres meses más si optaban por vender sus cosechas en enero. Una mala cosecha -o un año con precios más bajos de lo esperado- bastaba para que un aparcero estuviera en riesgo de quedarse con una deuda impagable.

Y entonces ese año llegó. Con respecto a los buenos años de la primera mitad de la década de 1970, a partir de 1978 los precios del maíz fueron bajos y siguieron siendo bajos durante los años ochenta. Pero en 1982 llegaron a estar por los suelos: el precio del maíz, incluso tras el ajuste por la inflación, apenas alcanzaba 73% de su valor a mediados de los 70. Para empeorar, en 1982-83, muchos terratenientes, por la presión financiera que ellos mismos sentían, no condonaron una parte de la renta de los aparceros como lo habían hecho con frecuencia anteriormente en otros años malos. Según los hombres de Ch'ul Osil, 1982 fue el año en que definitivamente incluso muchos de los más resueltos y emprendedores aparceros de antaño dejaron de sembrar maíz. En 1983, por primera vez en su vida muchos de ellos no tuvieron trabajo.

Pese a estas circunstancias patentemente negativas, aunque la aparcería de maíz decayó marcadamente a fines de los setenta, y otra vez en 1983, no desapareció. Un aparcero y sus hijos que hubieran logrado quedar sin deudas todavía estaban en posibilidades de alimentar un hogar con lo que podían sembrar y cultivar ellos mismos. Si tenían recursos y podían comprar fertilizante y herbicidas, también podían incrementar su rendimiento en una extensión de tierra dada al mismo tiempo que disminuían el trabajo que tenían que aportar o contratar. Sobre todo, harían lo posible para no endeudarse. Como muestra el cuadro 2.5, había más aparceros en Ch'ul Osil en 1988 que

en 1974. Con base en testimonios, el aumento parece haberse dado en la segunda mitad de la década y con sólo algunas excepciones, ninguno de los aparceros de 1988 sembraba más de lo que necesitaba para su propio consumo¹⁹. Mientras tanto, la cantidad absoluta de jornaleros agrícolas, categoría que antes significaba principalmente jornaleros que trabajaban para los aparceros, siguió siendo virtualmente la misma en 1988 y en 1974, pese al aumento de población: casi nadie nuevo se incorporó a esta actividad. Para fines de los ochenta, dicho de otro modo, había más aparceros, pero sembraban menos tierras y no contrataban más trabajadores. (La cantidad de hombres que trabajaban en "otras labores agrícolas asalariadas" aumentó drásticamente en los años noventa, véase el cuadro 2.5, último renglón). Pero para 1998 esto ya no se refería principalmente a los jornaleros que trabajaban para los aparceros de las tierras bajas que provenían de la misma comunidad en Los Altos, sino a los jornaleros en los cultivos de flores y hortalizas, o a los trabajadores a jornal diario en los Valles Centrales (un destino trágico sobre el que más adelante ahondaremos en la sección sobre emigración).

Cuadro 2.5. Cantidad y porcentajes de hombres jefes de hogar residentes en Ch'ul Osil que participaban en varias actividades económicas, 1974, 1988, 1998

	MILPA PROPIA	MILPA APARCERÍA	FINCA CAFETALERA	JORNALERO AGRÍCOLA*	JORNALERO NO AGRÍCOLA**	PRODUCTOR ALCOHOLERO	VENDEDOR AMBULANTE	FLORES VEGETALES
1974 (n=138)	110 79.7%	68 49%	55 40%	33 24%	6 4%	15 11%	1 1%	11 8%
1988*** (n=208)	159 76.4%	88 42%	25 12%	37 18%	35 17%	2 6%	28 13%	44 21%
1988 Habitantes de Ch'ul Osil*** (n=205)	154 75.1%	46 22%	0 0	92 45%	27 13%	0 0	27 13%	95 46%

* Incluye trabajo para los aparceros de las tierras bajas, para vecinos en los maizales y otros sembradíos en Los Altos, y ocasionalmente zafra.

** Incluye trabajador de la construcción (albañil), chofer, ayudante de chofer (recolector de pasajes, estibador), jardinero, sereno y policía.

*** En 1988, como se explica en el texto, no era fácil definir "emigrados permanentes", pero el n=208 de este año incluye aproximadamente 40 jefes que por primera vez vivieron fuera de la comunidad en los años 80, pero que no fueron definidos como emigrantes permanentes sino hasta 1998. En el estudio de 1998, hay 205 hombres jefes de hogar que todavía residían en Ch'ul Osil, y 122 hombres jefes de hogar ya arraigados fuera del municipio de Chamula.

Mientras la aparcería de maíz en su mayor parte se había reducido al autoconsumo en los años ochenta, dado que la mayoría de los que participaban en ella poco podían esperar en términos de ganancias con la venta del producto, la segunda fuente de ingresos externa más importante para los hombres de Ch'ul Osil antes de mediados de los años 70, la cosecha de invierno de café en el Soconusco y la Sierra, desapareció por completo. Desde la perspectiva de los finqueros, la rentabilidad se vio muy afectada por la baja de los precios internacionales que comenzó a mediados de los 70, y por el control del tipo de cambio suscitado por las devaluaciones del peso de 1976-1977, lo que dejó al peso "internacional" sobrevaluado y obligó a los finqueros mexicanos a bajar costos todavía más para seguir siendo competitivos. Cuando los guatemaltecos que huían de la guerra civil empezaron a llegar a las regiones cafetaleras del sudeste en 1980-1981, los finqueros de inmediato les dieron trabajo pagándoles mucho menos de lo que les pagaban a los jornaleros migrantes de Los Altos de Chiapas. Según nuestras fuentes de Ch'ul Osil, en 1982, a diferencia de los años anteriores, los enganchadores de San Cristóbal que trabajaban para los finqueros del Soconusco y la Sierra, en lugar de contratarlos por periodos continuos de uno o dos meses durante toda la temporada como lo hacían, dejaron de hacerlo y por tanto ya



Paleteros de Chamula en San Cristóbal, 1987.

no dieron anticipos del salario ni pagaban gastos de viaje, poco tiempo después del inicio de la cosecha en octubre ya no querían a los trabajadores de Los Altos. Pero lo peor estaba por llegar: con la caída del mercado mundial del café en el verano de 1989, el enganche de los jornaleros indígenas en Los Altos para las fincas del sur, una actividad importante en San Cristóbal desde fines del siglo XIX, se acabó para siempre.

Antes de la década de 1980, el trabajo estacional en las fincas cafetaleras en el Soconusco y la Sierra había sido la principal fuente de ingresos para 40% de los hogares de Ch'ul Osil. Mientras muchos hombres no pudieron encontrar trabajo en los cafetales durante la temporada de 1982-83, en 1983-84 muchos encontraron trabajo en la pizca de café en las pequeñas fincas al pie de las colinas y en las tierras bajas al norte de Los Altos centrales (véase el mapa del capítulo 1). Los trabajos en estos lugares nunca habían estado amparados por contratos. En consecuencia, no se pagaban los gastos de transporte, los anticipos eran mínimos y la paga misma era menor que la de las grandes fincas del sur. Pero la situación era tal que los trabajadores sentían alivio de encontrar trabajo, aunque fuera en condiciones que no hubieran aceptado antes. Para la caída definitiva del café en 1989, era allí donde trabajaban los cada vez menos pizcadores de Ch'ul Osil (véase el cuadro 2.5).

Así pues, en resumen, desde los años 70 hasta el final de los 80, el trabajo o la paga -o ambos- de las principales actividades agrícolas "externas" que habían realizado los hombres de Ch'ul Osil durante la mayor parte del siglo XX disminuyeron drásticamente. Ante los hogares que había que alimentar y una numerosa generación de jóvenes que entraban a la vida adulta, ¿cuáles serían las respuestas de los hombres y sus familias? (Examinaremos las de las mujeres en la siguiente sección).

Cuadro 2.6. Superficie dedicada al maíz por hogar en las tierras de Ch'ul Osil

HECTÁREAS	HOGARES EN 1974	HOGARES EN 1988	HOGARES EN 1998
3+	0	2	0
1 - 2.99	3	11	10
.5 - .99	26	48	22
.25 - .49	46	57	39
.125 - .24	4	4	87
- .125	31	28	10
Total hogares	110	150	168*
Total terrenos	105	173	166
Total del área	33.9 has.	69.5 has.	40.7 has.
Tamaño promedio	.32 has.	.40 has.	.25 has.

* (1) La cifra de hogares que cultivaban maíz en tierras de Los Altos en este cuadro no coincide con los hombres que cultivaban su propia tierra en el cuadro 2.5 por las ambigüedades acerca de si los hombres jóvenes casados que cultivaban en tierras de sus padres deben ser contados como hogares aparte o no. En 1988, no fueron contados de esa manera, pero en 1998 sí. Por lo tanto, la cifra de hogares es más bien indicativa, pero no comparable con precisión. La cantidad de parcelas y hectáreas es, empero, comparable para los tres periodos.

(2) La cantidad de parcelas es menos que el total de las parcelas de hombres y mujeres en el cuadro 2.12 por razones que se explican en las notas de ese cuadro.

La primera respuesta fue la intensificación, como vemos en la primera y última columnas del cuadro 2.5 ("milpa propia" y "flores / hortalizas", las cuales se refieren ambas a los cultivos sembrados en tierras pertenecientes a las familias en Los Altos): las familias recurrieron a tierras y recursos de los cuales tenían control, o a actividades como la producción artesanal que podían ejercer sin depender de insumos externos. En el caso de los hombres, durante varios años después de 1983 esto significó sembrar maíz en cualquier parcela que estuviera disponible cercana a sus hogares. Como se muestra en el cuadro 2.6, la superficie total de maíz en Ch'ul Osil se incrementó de 33.9 hectáreas en 1974 a 69.5 en 1988, cuando se sembró maíz hasta en los espacios entre las casas y en las pequeñas áreas alrededor de los árboles frutales. Según quienes consultamos para este estudio, la cantidad de tierra con maíz fue incluso mayor entre 1983 y 1986, antes de que los hombres dejaran de sembrar maíz para sembrar flores y hortalizas, cultivos que alcanzaban un precio más alto por hectárea sembrada. Para 1998, la tierra dedicada al maíz había disminuido todavía más, llegando casi a los niveles de 1974 (véase el cuadro 2.5, último renglón, y el cuadro 2.6), mientras que los hogares que dependían del cultivo de flores y hortalizas eran ahora más del doble. La rentabilidad, por lo menos durante algún tiempo, del cultivo de flores y hortalizas en Los Altos explica, otra vez, la reactivación del trabajo agrícola por jornal entre los jefes de hogar que residían en Ch'ul Osil en 1998: más de la mitad de los jornaleros agrícolas con domicilio en Los Altos en ese entonces trabajaban para sus vecinos en parcelas locales, o en viveros en el municipio vecino de Zinacantán.

Las otras dos actividades que aumentaron significativamente durante los años de crisis de la década de 1980 fueron el trabajo asalariado no agrícola y la venta ambulante. En ambos casos, se trata de actividades que prefieren los jóvenes que recién se incorporan a la fuerza de trabajo y que en general se sienten más cómodos usando el español que sus mayores. Algo del trabajo asalariado no agrícola todavía se realizaba en el municipio de Chamula -por ejemplo, trabajar como chofer o ayudante en un camión o camioneta de pasajeros- por lo que no implicaba cambios importantes en la vida de las familias. De hecho, durante toda la década de 1980, incluso los trabajos más lejanos y que por tanto desgarraban más las vidas personales se encontra-

ban casi todos en el sector informal -llevar un carrito de helados, por ejemplo, o trabajar como media cuchara en la construcción- trabajos que no exigían ausentarse permanentemente de Ch'ul Osil. Así que mientras algunos hombres rentaban una habitación y se quedaban en la ciudad durante varias semanas cada vez para estar cerca de su trabajo, sus familias podían quedarse en sus hogares en el campo.

Sin embargo, con el tiempo tanto el trabajo asalariado no agrícola como la venta ambulante tendieron a arrastrar a los hombres a la ciudad, y de ahí a la migración lejos de Ch'ul Osil y del medio rural por completo (como veremos en los capítulos 5 y 6). Aunque la cantidad de hombres en estas dos categorías no cambió mucho en 1998 con respecto a 1988, de los testimonios queda claro que para fines de los años 90 muchos de los trabajadores asalariados y vendedores ambulantes incluían hombres que se quedaban en las ciudades fuera de Los Altos durante largos periodos. De los 27 vendedores ambulantes que todavía eran contados como residentes en la comunidad en 1998, por ejemplo, ocho habían adquirido locales en un mercado o puestos semi-fijos en las plazas y banquetas de las ciudades desde Tuxtla Gutiérrez hasta Palenque y Villahermosa (en contraste con sólo uno en 1988) -locales y puestos que, con breves interrupciones para visitar a sus familias en Ch'ul Osil, atendían la mayor parte del tiempo (véase el capítulo 5, cuadros 5.7, 5.8 y 5.9). Como los trabajadores agrícolas estacionales de antes, estos hombres luchaban por mantener a sus familias en Ch'ul Osil, por darles una vida tsotsil "tradicional". Pero sus ausencias eran más prolongadas, y si acaso es posible verlo así, sus vidas y las de sus esposas y familias tendían a volverse más separadas unas de las otras que como había sido con los migrantes agrícolas de antaño. (Como veremos más adelante en la sección dedicada a la emigración, tener un puesto o local terminaba por arraigar a muchos hombres - y algunos matrimonios- fuera de Ch'ul Osil permanentemente).

Finalmente, la última tendencia general digna de notarse -pero para la cual los datos sólo son anecdóticos- es que a medida que se volvía más difícil encontrar trabajo y éste se hacía más precario, muchas familias pidieron dinero prestado. Ya se mencionó el caso de los aparceros que perdieron su medio de vida -y el de sus familias- con la caída de los precios del maíz en 1982. Otros pidieron prestado para sembrar hortalizas y flores, y algunos más para financiar la búsqueda de trabajo en San Cristóbal y otras ciudades. Otro grupo más, que pensaba, según nos cuentan los testimonios, que la crisis duraría poco pidió prestado sólo para sus gastos diarios. Para pedir dinero prestado en Chamula, uno tiene que dar una garantía -tierra, animales, una casa- y no faltan las historias en que las familias más pobres perdieron sus pequeñas propiedades en la comunidad en los 80 por no poder pagar los préstamos. Las personas que consultamos nos contaron de familias vecinas que abandonaron permanentemente Ch'ul Osil a raíz de perder sus tierras y casas. En el pasado, la mayor parte de los préstamos, en

particular del tipo que provoca la pérdida del bien en garantía, los hacían los prestamistas de la cabecera municipal de Chamula (y no necesariamente los bancos o los parientes). Pero durante la crisis, también hubo una cantidad significativa de préstamos en el propio Ch'ul Osil que terminaron en la confiscación del bien dado en garantía. Un claro efecto de esto es la concentración de tierra en manos de unas cuantas familias que tenían más dinero en efectivo que sus vecinos al comienzo de las crisis -incluso si en realidad no haya sido mucho más que los demás-. Como muestra el cuadro 2.6, en una comunidad donde sólo tres hogares habían podido sembrar más de una hectárea de maíz en sus propios terrenos en Los Altos en 1974, para 1988 había 13. Para 1998, además de los 10 que aparecen en el cuadro que sembraron más de una hectárea de maíz en Los Altos, había nueve más que no aparecen allí que sembraron hasta tres hectáreas de hortalizas y/o flores. Mientras tanto, aunque la cantidad total de agricultores de Los Altos aumentó moderadamente de 1988 a 1998, la cantidad de hogares que habitaban en Ch'ul Osil que sólo sembraban un área mínima de tierra -menos de 0.12 ha- se duplicó, y la cantidad que no tenía ninguna milpa aumentó de 28 en 1974 a 41 en 1988, y a 64 en 1998²⁰. Es decir, a medida que la población aumentaba y el promedio de tierra disponible por hogar necesariamente disminuía, los hogares con más recursos inevitablemente acapararon porciones cada vez mayores de las tierras disponibles.

Un segundo efecto de los préstamos y de la confiscación de los bienes en garantía, y que no es de sorprender, fue un distanciamiento que fue creciendo poco a poco entre las familias prestamistas y las de los que pedían prestado, en particular los parientes de los prestatarios que perdieron tierras que habían heredado y se vieron obligados a dejar sus hogares. Como veremos en el capítulo 3, la creciente desigualdad de esos años, y el resentimiento que causó, fue una de las razones del deterioro político de Chamula, donde los bandos y la violencia se multiplicaron a partir de los años 70.

Las crisis desde mediados de los 70: las respuestas de las mujeres

Para cuando la crisis del empleo masculino alcanzó su punto más bajo, en 1983-1984, unas cuantas mujeres de Ch'ul Osil ya hacían bordados a destajo para un taller de diseño de ropa en San Cristóbal desde 1976. Estas mujeres, que nunca llegaron a ser muchas, quizá entre 12 y 15 a lo más, aplicaban los diseños que les indicaban a las blusas, faldas y chaquetas durante unas cuantas horas a la semana. Sus productos se vendían al modesto flujo de turistas de San Cristóbal o se exportaban a Estados Unidos. Mientras tanto, en los municipios aledaños durante la misma época, hubo un



Cargando hortalizas para vender en Chamula, 1987.

resurgimiento de los huipiles tradicionales, tejidos de dos caras, o brocados, hechos con tintes naturales, que se vendían en cooperativas patrocinadas por el gobierno federal en lo que ya de por sí era un mercado cada vez más grande para el arte indígena en América del Norte y Europa. Cuando las fuentes de ingresos de los hombres se vinieron abajo, estas tendencias convergieron con una tercera: el desvío del turismo cultural de la región maya de la Sierra Occidental de Guatemala a Los Altos a raíz de la guerra civil. Para el invierno y la primavera de 1983, la pujante demanda de los tejidos y bordados, la infraestructura que se había desarrollado para comercializar la artesanía indígena, y la repentina necesidad urgente de ingresos en las

comunidades en las montañas alrededor de la ciudad, se combinaron para desencadenar una bonanza de producción de artesanías que dura hasta hoy día (Morris, 1991).

Nadie se acuerda exactamente de cuándo las mujeres de Ch'ul Osil comenzaron a vender artesanías en las calles y plazas de San Cristóbal, pero los testimonios convergen en el primer invierno y la primavera subsecuente a la caída del trabajo de los hombres, en 1983. Las primeras mercancías consistían en pequeñas alfarerías (muñecos y muñecas de barro, jarritos) y tejidos de lana que las mujeres de Chamula siempre habían elaborado para sus propias familias (para los hombres, ponchos con mangas llamados chuj y pequeños rebozos). Si bien eran auténticas, estas mercancías sólo tenían un éxito moderado en el mercado. Sin embargo, en menos de un año las mujeres que habían bordado blusas y faldas en forma de maquila empezaron a bordar las vestimentas chamulas tradicionales también, en particular blusas de algodón. El nuevo estilo pegó fuerte, primero como un producto para turistas y después como ropa para las propias mujeres chamulas. Para 2008, prácticamente todas las mujeres chamulas usaban blusas de algodón con vistosos bordados en cuello y brazos -y tapaban con sus manos la risa que les provocaba verse en fotografías con blusas de algodón y lana sin adornos que usaban apenas hacía un cuarto de siglo.

Durante los primeros meses de este nuevo comercio, a fines de 1982 y principios de 1983, las mujeres llevaban sus propios productos a la ciudad, viajando en pequeños grupos para mayor seguridad, a menudo con sus hijos de más edad. Sin embargo, ya para el verano de 1983, habían empezado a agruparse en pequeñas comunidades de ayuda mutua, turnándose para cargar las cosas de todas camino a la ciudad (el capítulo 4 examinará la historia organizacional de estos grupos más a fondo). Mientras, los esposos, tras una primera reacción de resentimiento e incluso de obstaculización de la participación de sus esposas en el mercado de artesanías (destruyendo sus productos, por ejemplo), llegaron a reconocer hacia fines de 1983 que como ellos casi no tenían trabajo, quizá también podrían ayudar en la comercialización²¹. Para la segunda mitad de los años 80, la mayor parte de los hombres del cuadro 2.5 que trabajaban como vendedores ambulantes, en realidad estaban vendiendo las artesanías de sus propias familias, un hecho que quizá explique que durante algún tiempo siguieran establecidos en Ch'ul Osil, donde sus esposas, madres y hermanas producían las mercancías, en lugar de cambiar su residencia de manera más o menos permanente a la ciudad, como era la tendencia entre vendedores callejeros de productos tales como dulces, frutas y elotes.

Cuadro 2.7. Cantidad y porcentaje de mujeres con la labor de tejido y bordados para vender

	TEJIDO LANA	BORDADO TURISMO	BORDADO POR PIEZA	HILAR PARA OTROS	TOTAL
1974	1	0	0	SD	0
(n=138*)	7%	0	0	SD	0
1988 RESIDENTES	17	31	52	4	69
(n=192*)	9%	16%	27%	3%	36%
1988 RESIDENTES	13	2	110	9	138
(n=312)	4%	7%	35%	3%	44%
1988 MIGRANTES	1	2	3	1	6
(n=22)	1%	9%	27%	3%	41%
1988 MIGRANTES	10	0	6	9	3
(n=127)	8%	0	5%	7%	2%

* Esta es la cantidad total de hogares, no la cantidad de mujeres.

** En este y los siguientes renglones n=número de mujeres sobre las cuales hay información.

En 1974, como demuestra el cuadro 2.7, Wasserstrom halló sólo una mujer en Ch'ul Osil que ganaba dinero con textiles, hecho confirmado por la tradición oral. Sin embargo, para 1988, como se puede ver en la última columna del cuadro, 36% de las mujeres de Ch'ul Osil estaban produciendo artesanías para venta. Como se muestra también en el cuadro, en 1988 algunas todavía estaban haciendo la transición de los tejidos tradicionales de lana para venta (actividad a la que todavía se dedicaba 9% de ellas), mientras otras estaban pasando del bordado de sus propios productos para turistas a un trabajo de tiempo completo por pieza para contratistas. Para 1998, esta última forma de producción era la que dominaba, con 110 de 312 mujeres, 35%, trabajando prácticamente de tiempo completo como bordadoras de ropa ya hecha. En este arreglo, llamado maquila, las prendas sin terminar se les entregaban por lote y ellas las regresaban bordadas al contratista o al empresario por un pago por pieza, el cual, cuando hicimos el cálculo en 1998, le dejaba a la mayoría de ellas \$1.20 dólares diarios por 10 horas de estar bordando. Sólo las trabajadoras que lo hacían más rápido podían ganar hasta \$1.50 dólares. Al cabo de casi 15 años de estar bordando tiempo completo, las mujeres decían que ya veían borroso, por tener que trabajar en las noches con la luz de focos de 25 watts para poder cumplir los encargos y que ya no tenían tiempo ni la libertad de ir y venir durante el día para hacer los trabajos que hacían antes.

No obstante, pese a ser el bordado por pieza un trabajo tan explotador y absorbente, para 2010 a las mujeres de Ch'ul Osil y de algunos otros parajes que echaron a andar esta actividad a principios de los 80, ya se les habían unido cientos, quizá miles más de mujeres indígenas de todos Los Altos que no tenían otra fuente de ingresos más que el bordado. Para ese momento, su trabajo adornaba no sólo blusas y chaquetas, sino pijamas, camisetas, cojines y... una nueva prenda que en 2009 las mujeres nos pidieron que les explicáramos qué era: bikinis. Cuando el precio del bordado industrial bajó por la cantidad de trabajadoras que se incorporaron a la actividad a niveles incluso más bajos que los de los años 90 (en términos absolutos, y todavía más en términos del ajuste inflacionario) -aproximadamente \$1.00 dólar al día- muchas de las mejores bordadoras de Ch'ul Osil ya habían dejado de hacer maquila y se dedicaban ahora por completo a hacer vestimentas indígenas chamulas. Comercializaban esta producción directamente a los turistas en las calles de San Cristóbal, o bien, por medio de ambulantes, a los extranjeros en destinos turísticos por todo México, desde Cancún en Yucatán hasta Rosarito en Baja California. La paga es menos segura que con el trabajo por pieza y varía de manera impredecible con el turismo. Pero con la cantidad que se paga actualmente, el trabajo por pieza es insostenible. En el cuadro 2.8 las dos categorías de bordadoras que se muestran en el cuadro 2.7 para 1998 están consolidadas, y posteriormente se desagregan por grupos etarios. Como muestra el cua-

dro, bastante más de la mitad de las 119 bordadoras están en la edad en que tienen hijos pequeños: madres entre 21 y 40 años de edad. Si hubiera una gráfica que comparara las actividades de hombres y mujeres, mostraría además que un porcentaje muy grande de estas mujeres que hacían bordado de tiempo completo para ayudar al sostenimiento de sus familias eran las esposas de hombres ausentes de la comunidad por razones de trabajo: jornaleros, aparceros, y en años más recientes, trabajadores indocumentados en Estados Unidos. Se trata de mujeres que se afanan por alimentar a sus hijos con su propio trabajo.

Cuadro 2.8. Cantidad y porcentaje de bordadoras habitantes de Ch'ul Osil, en cohortes de 10 años, 1998

EDAD Y AÑO DE NACIMIENTO	CANTIDAD DE MUJERES	MUJERES QUE BORDAN POR PAGA	PORCENTAJE DE BORDADORAS
15-20 (1978-1984)	40	7	18%
21-30 (1968-1977)	91	43	47%
31-40 (1958-1967)	66	28	42%
41-50 (1948-1957)	63	23	37%
51-60 (1938-1947)	20	8	36%
61-70 (1928-1937)	15	4	30%
71-80 (1918-1927)	13	4	30%
81+ (-1917)	4	2	50%
TOTAL	312	119	38%

Mientras tanto, al mismo tiempo que las mujeres estaban desarrollando una producción artesanal como una nueva fuente de ingresos después de 1982, durante los desesperados años que siguieron inmediatamente al derrumbe económico, también trataban de exprimir lo que se pudiera de actividades más antiguas y tradicionales. Por ejemplo, las mujeres de Chamula siempre criaron pequeños hatos de ovejas para obtener lana²². Después de disminuir durante varios años porque algunos artículos de lana (como camisas para hombres, ponchos para niños) ya no se estilaban, el ganado del paraje creció rápidamente tras las crisis de 1976 y 1982, como muestra el cuadro 2.9. Además de su necesidad de lana para dar vestido a sus familias y para sus nuevos proyectos de producción artesanal, cada vez más mujeres también intentaban venderla en los años 80, como se ve en el cuadro 2.10. Sin embargo, para fines de los años 90, a medida que las mujeres invertían más de su tiempo en el bordado de artículos para turistas en lugar de hacer ropas para sus familias, ropa donada que

llegaba por fardos de países desarrollados empezó a ser usada en lugar de la vestimenta tradicional de los hombres chamulas, a excepción de los trajes para las ceremonias. En consecuencia, la demanda de lana cayó y el número de ovejas bajó con la misma rapidez que había aumentado en los 80.

Cuadro 2.9. Ocupación tradicional de las mujeres, cría de ovejas

AÑO	HOGARES CON OVEJAS	NO. DE OVEJAS POR HOGAR	TOTAL DE OVEJAS
1974	45% (63 de 138)	7.6	478
1988	60% (154 de 246)	7.0	1,078
1996	34% (79 de 232*)	7.4	585

*205 hogares encabezados por hombres, 27 por mujeres.

Otras adaptaciones de intensificación de actividades que se convirtieron en fuentes de ingresos en los años 80, como lo muestra el cuadro 2.10, fue un conjunto de actividades tradicionales de recolección y habilidades artesanales que las mujeres siempre habían realizado, aunque normalmente sólo eran para sus propios hogares. Entre éstas estaban, además de la venta de lana, la recolección y venta de "cultivo" o composta para jardinería y de juncia (la primera es el mantillo de la selva, y la segunda la pinocha, u hojas de pino que se usa para cubrir el suelo para las fiestas tanto en los hogares e iglesias indígenas como en los ladinos de Los Altos de Chiapas), recolección y venta de leña y alfarería. De éstas, la venta de leña quizá simboliza la tragedia de los intentos de las mujeres por convertir en dinero el trabajo tradicional en general. Empezando al alba, las mujeres que venden leña pasan dos o tres horas cortando con serrucho los troncos de árboles cortados por familiares hombres y después la parten en trozos de 45 cm como se usan en las fogatas que se hacen para cocinar. Una vez cortados los trozos, hacen hatos de entre 15 y 20 kg de peso y los llevan a cuestas con mecapal a los mercados en los pueblos de Zinacantán o Chamula, en ambos casos tras una hora de camino a pie desde Ch'ul Osil. ¿Que cuánto ganaban en 1998 por las cinco o seis horas de trabajo, incluyendo el camino de regreso a sus hogares? 50 centavos de dólar. De la juncia y el cultivo, que se vendía sobre todo a los ladinos, se sacaba igual de poco. Pese a ello, casi 60 mujeres hacían estos dos trabajos en 1988 y 1998 la mayoría, que no es de sorprender, pertenecientes a los hogares más pobres de la comunidad, muchos de éstos encabezados por mujeres.

Las mujeres que abrieron pequeñas tiendas, que en todos los casos de Ch'ul Osil consistían de una mesa en la puerta de sus casas con algunos refrescos, galletas, a

veces cajitas de cerillos y algunas hortalizas, ganaban un poquito más. Pero lo bueno era que podían "atender" sus tiendas mientras bordaban, lo que añadía de 10 a 25 centavos de dólar a sus ingresos diarios. La paga de las curanderas era igual de módica, pero sólo las llamaban para rezar por un enfermo o enferma una vez a la semana o menos, si acaso.

Cuadro 2.10. Otras nuevas actividades pagadas de las mujeres

	CURANDERA CHAMANA	ABONO JUNCIA	LANA	ALFARERÍA	LEÑA	TIENDA	VENDEDORA	PRESTAMISTA
1974 (n=138*)	S/D	S/D	7 5%	1 -1%	6 4%	0 0	S/D	S/D
1988 Residentes (n=192)	21 11%	12 6%	35 18%	5 3%	42 22%	6 3%	4 2%	1 -1%
1988 Residentes (n=312)	23 7%	0 0	11 4%	1 1%	58 19%	10 3%	19 6%	1 -1%
1988 Migrantes (n=22)	3 14%	0 0	0 0	1 5%	0 0	S/D	S/D	S/D
1998 Migrantes (n=127)	2 2%	0 0	0 0	0 0	0 0	S/D	S/D	S/D

* Diane Rus realizó entrevistas históricas para obtener datos de 1974.

Finalmente, la última de las nuevas actividades del cuadro 2.10, "vendedoras fijas", se refiere a las vendedoras ambulantes que abrieron puestos semi-fijos en los mercados o en las banquetas de las ciudades. Aunque las mujeres de Ch'ul Osil empezaron a vender artículos en las plazas de San Cristóbal en los años 80, todavía en 1998 seguía sin haber vendedoras itinerantes de tiempo completo que fueran el equivalente de los vendedores hombres de carritos de helados o de artesanías (para 2010 esto ya no era cierto). Entre las residentes de 1998, no obstante, había tres mujeres que vendían con regularidad en el mercado de artesanías de Chamula; 12 que vendían artesanías con sus esposos en puestos callejeros registrados²³ en San Cristóbal, una

más en Palenque y tres que atendían puestos de flores u hortalizas en San Cristóbal. Entre las parejas de esposos, en particular, algunas de estas vendedoras eran de las residentes que más ganaban. Dos parejas llegaban a ganar hasta 1,200 dólares al año. Las demás ganaban 800 dólares al año o menos, la mitad de ellas mucho menos que eso.

Descontando a dos mujeres que vendían artesanías con sus esposos, ninguna de las ocupaciones de las mujeres que acabamos de describir eran "trabajos" realmente viables, excepto en el contexto de la profunda depresión económica de principios de 1980 a 1998, cuando incluso una pequeña cantidad de dinero extra podía ayudar a que una familia tuviera las tortillas de cada día.

Más allá de la intensificación -y monetarización- de las actividades "tradicionales" de las mujeres, a medida que los hogares empezaron a sembrar más productos agrícolas sin contratar jornaleros que no fueran de su familia, en particular en Los Altos, las mujeres cada vez más trabajaron junto con sus maridos en los distintos cultivos, ya fuera maíz, hortalizas o flores. Los integrantes más viejos de la comunidad dicen que eso también era la costumbre *ati vo'he*, en los viejos tiempos, en épocas en las que los hombres no podían encontrar trabajo migratorio de tiempo completo (al parecer, la última vez que esto fue así fue en la época inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial). De una situación en la que las mujeres expresamente no ayudaban a sus maridos en los maizales durante toda la década de 1970 (aunque, como ya vimos, las mujeres sí hacían trabajo de hombres cuando ellos estaban ausentes), para 1988 las mujeres no sólo ayudaban a los hombres en sus milpas en Los Altos, sino que trabajaban con ellos en tierras de aparcería en los Valles Centrales también. Es más, como se muestra en el cuadro 2.11, para 1988 4% de las mujeres de la muestra de Ch'ul Osil trabajaban ellas mismas como jornaleras agrícolas. Nuestros conocidos en la comunidad concuerdan en que muchos hombres de Ch'ul Osil ya en ese entonces contratarían a una mujer para trabajar con el azadón o ayudar en la cosecha como lo harían con hombres, en parte porque la paga acostumbrada para una mujer era poco más de la mitad de la que se daba a los hombres.

Sin embargo, lo que quizá es igual de importante es que las mujeres de Ch'ul Osil que querían trabajar a menudo eran más seguras para el trabajo que los hombres que quedaban en el paraje que estuvieran dispuestos a trabajar como jornaleros agrícolas. A los jornaleros normalmente se les pagaba con maíz en Los Altos, pero si pedían dinero, recibirían unos 2 dólares diarios (por supuesto, menos del salario mínimo que era más o menos 3 dólares diarios), mientras que a las mujeres les pagaban un dólar al día.

Cuadro 2.11. Porcentaje de mujeres involucradas en el trabajo agrícola

	CAMPO MAÍZ PROPIO	APARCERO	TRABAJO AGRÍCOLA	FLORES Y VERDURAS	TOTAL
1988 RESIDENTES (n=192)	10 5%	35 18%	19 10% 13	— 4%	46 24%
1998 RESIDENTES (n=312)	100 32%	6 2%	4%	16 5%	116 37%
1988 MIGRANTES (n=22)	3 14%	7 32%	0 0	0 0	9 41%
1998 MIGRANTES (n=22)	17 15%	28 25%	13 12%	6 5%	33 30%

Por último, en el cuadro 2.11, es de notarse la significativa disminución de la cantidad de mujeres residentes que acompañaban a sus maridos a las tierras bajas para hacer siembra de aparcería entre 1988 y 1998 y el aumento concomitante de la cantidad de mujeres que se encargaban de sus propias milpas en Los Altos (véase también el cuadro 2.12). Este cambio en el trabajo agrícola de las mujeres fue recíproco al cambio en el trabajo de los hombres entre 1988 y 1998, el cual se oculta en las categorías del cuadro 2.5. Lo que sucedía era que los hombres de Ch'ul Osil se retiraron de la aparcería en las tierras bajas entre 1988 y 1998 (una disminución de la mitad, 42% a 22%, es decir, de 88 a 46 hombres) y se dedicaron por completo a la siembra intensiva de hortalizas y flores en Los Altos empleando sus antiguos maizales de Los Altos para tal propósito.

Mientras tanto, aunque la cantidad de hombres que trabajaban como vendedores ambulantes y jornaleros no agrícolas no aumentó de 1988 a 1998, durante esos 10 años los que se dedicaban a esos trabajos tenían que desplazarse más y más hasta habitar al menos parte del tiempo en áreas urbanas. Como sus ausencias en Ch'ul Osil se prolongaron cada vez más y se volvieron menos predecibles, sus esposas cada vez más se vieron obligadas a hacerse cargo de las tareas agrícolas en Los Altos, las cuales en los años 70 habían sido del dominio exclusivo de los hombres.

Cuadro 2.12. Cantidad de milpas de Los Altos cultivadas por hombres/mujeres*

	1974	1988	1998
Campos de hombres	110	159	130
Campos de mujeres	(1)	35	99
Porcentaje de mujeres	-1%	18%	43.2%

* La cantidad de milpas de hombres y mujeres en este cuadro es mayor que la cantidad total de milpas en el cuadro 2.6 (por ejemplo, para 1998, 130 + 99 = 229, en comparación con un total de 166 en el cuadro 2.6). La explicación es que nuestros colaboradores tenían marcadas diferencias en cuanto a quién era el encargado principal de cada milpa, y en consecuencia algunas se contaron dos veces, porque pertenecían tanto a un hombre como a una mujer. Incluso algunas esposas y esposos estaban en desacuerdo sobre quién era el responsable principal. Lo que importa de esta falta de concordancia y del cuadro 2.12, es que la tendencia de las milpas de mujeres van claramente en aumento desde 1988, mientras que las de hombres disminuyen.

En términos de la vieja división del trabajo, quizá el cambio más notable de todos sea el que se muestra en el cuadro 2.12, donde se pasa del cuidado y cultivo de las milpas hogareñas en Los Altos exclusivamente por parte de los hombres a un papel cada vez más igualitario para las mujeres en dicha actividad. Esta era la tendencia clara en 1998. Aunque no hemos hecho un seguimiento completo de Ch'ul Osil desde entonces, según testimonios la transformación ya se dio en la actualidad: la mayor parte del cultivo de maíz en Ch'ul Osil hoy en día al parecer es realizada por mujeres. Sin embargo, no se trata de un cambio que empodere, sino que refleja una situación lamentable. Ya en 1998, como se desprende de los cuadros 2.11 y 2.6, a medida que las milpas pasaban al cuidado de las mujeres disminuían de tamaño. Como se explica en el capítulo 5, desde el año 2000, los hombres se han visto absorbidos cada vez más -u obligados a hacerlo, según la perspectiva que se adopte- en migraciones laborales lejanas no sólo a Estados Unidos, sino a centros de trabajo en la costa del Golfo y en el centro y norte de México. En consecuencia, las esposas cada vez más se quedan solas en sus casas para cuidar a los niños y hacer solas todo lo que solían hacer las parejas cuando estaban juntas.

Emigración

Formando un territorio compacto, Chamula y los demás municipios tsotsiles y tseltales de Los Altos centrales delimitan terrenos cultivables relativamente pequeños que ya estaban alcanzando sus límites como agricultura de auto-suficiencia a principios

del siglo XIX. De hecho, el estudioso más importante de la demografía histórica de Chiapas ha llegado a la conclusión de que la mayor parte de las comunidades de la región ya habían alcanzado un equilibrio entre sus pobladores y la cantidad de gente que podrían mantener con sus propias tierras en 1820 (Viqueira, 2008). Desde entonces y hasta fines de ese siglo, se vieron obligadas a deshacerse de población mediante la emigración para mantener su equilibrio. Sólo con la llegada de las fincas de las tierras bajas en los últimos 20 años del siglo XIX y con la posibilidad de alimentarse mediante el trabajo realizado fuera de sus propios espacios, fue que las poblaciones de los municipios de Los Altos pudieron crecer otra vez.

Dado su sostenido incremento desde los albores del siglo XX, para ser una población rural, en los años 70 las comunidades de los municipios de Los Altos ya tenían una alta densidad demográfica. Pero con el ocaso de las fincas desde entonces, la emigración, que era algo que casi no había sucedido durante 80 años, volvió a practicarse con renovada intensidad. En el caso de Ch'ul Osil, más de un tercio de los descendientes de la gente que había vivido en la comunidad en 1974 se había mudado a otro lugar para 1998 (cuadro 2.13). De los testimonios, al parecer estas partidas se dieron en etapas bien definidas según los distintos grupos dentro de la comunidad reaccionando ante la situación económica que se deterioraba cada vez más.

Cuadro 2.13. Población de Ch'ul Osil, comparación entre residentes y emigrantes

	1974	1988	1998*
Hogares residentes	138	291	232
Migrantes	—	(40)	121
Personas residentes	690	955	1,160
Migrantes	—	200	605

* En 205 de los hogares residentes en 1998, los jefes eran hombres, mientras que mujeres lo eran de 27; de los hogares emigrantes, 118 eran encabezados por hombres y 3 por mujeres.

(1) Los primeros en irse, inmediatamente después del estudio de 1974, no fueron los que tenían más extrema necesidad económica, más bien quienes eran víctimas sólo indirectas de las crisis económicas. Se trata de los hogares afectados por las violentas expulsiones de disidentes políticos protestantes y católicos liberacionistas que comenzaron en noviembre de 1974 (véase el capítulo 3). Unos 10 matrimonios jóvenes de Ch'ul Osil, todos bilingües y en algunos casos con el esposo que sabía leer y escribir, se vieron enfrascados en estas purgas y las que siguieron durante los siguientes cinco años y medio. Su primera falta fue la ambición de participar en las nuevas

oportunidades comerciales (en especial tiendas y camiones) que surgieron para la élite política de Chamula desde 1960. Pero al asociarse para reclamar una tajada de estas nuevas actividades, desafiaron la hegemonía política de la élite de la comunidad y por ello fueron exiliados. Un puñado de ellos, cinco familias, se asentaron junto con la primera ola de migrantes chamulas en San Cristóbal a mediados de los 70 (véase el capítulo 6). Para comienzos de los 80, las otras cinco familias se habían convertido en colonos de las nuevas colonias agrícolas fundadas y subsidiadas por sus iglesias en terrenos nacionales en la selva de los Chimalapas a lo largo de la frontera occidental de Chiapas con Oaxaca. Habiéndose convertido al protestantismo durante el proceso de su lucha política y económica, estas familias, si bien exiliadas, y renegadas por algunos, no obstante mantuvieron contacto con sus parientes en Ch'ul Osil y con el tiempo se convirtieron en los adelantados de los descendientes de Ch'ul Osil que migraron como trabajadores indocumentados a Estados Unidos (véase el capítulo 5).

(2) Si bien el primer grupo de emigrantes, los expulsados, fueron obligados a irse por complicadas razones políticas, económicas y religiosas, el segundo grupo de 20 familias, que emigraron entre 1983 y 1988, fueron hombres que encontraron trabajos no tradicionales a uno o dos años después de la crisis de 1982, y que por varios años a partir de entonces, iban y venían entre su comunidad de origen y el "afuera" por razones de trabajo. De éstos, el grupo más grande era de vendedores ambulantes. Al principio vendían paletas y dulces, pero hacia finales de ese periodo muchos ya habían cambiado de giro para vender los productos artesanales de sus esposas y vecinos en centros turísticos como Villahermosa, Palenque y Cancún. Como muestra el cuadro 2.14, en 1998 la mayor parte de los ambulantes seguían establecidos en Ch'ul Osil. De los 12 que se habían convertido en emigrantes permanentes, sólo tres seguían siendo vendedores itinerantes: cinco se reubicaron permanentemente en centros turísticos donde varios ya eran dueños de puestos de artesanías (y contrataban a asistentes migrantes cuyas familias seguían viviendo en Ch'ul Osil), tres tenían puestos en el mercado de San Cristóbal y uno más tenía uno en el cercano pueblo ladino de Teopisca. Todos excepto dos de estos emigrantes tuvieron ganancias de menos de 700 dólares al año por las ventas de 1998. Pero estos dos, junto con sus esposas, al parecer ganaron más de 2,000 dólares por familia y se habían convertido en el ejemplo a seguir para todos de las oportunidades que había fuera de la comunidad tradicional.

Cuadro 2.14. Cantidad y porcentajes de hombres dedicados a varias actividades económicas, comparación entre residentes y emigrantes

	CAMPO PROPIO	APARCERO (MAÍZ)	PLANTACIÓN DE CAFÉ	CAMPO* OTROS	OTRO** PRODUCTOR	PRODUCTOR ALCOHOL	VENDEDOR DE CALLE	FLORES VEGETALES
1988	154	46	0	92	27	0	27	95
Residentes (n=205)	75.1%	22.4%	0	44.9%	13.2%	0	13.2%	46.3%
1988	29	49	0	17	17	0	12	10
Migrantes (n=132)	22%	37.1%	0	12.9%	12.9%	0	9.1%	7.5%

* Incluye los que trabajaban en viveros en Zinacantán, los que trabajaban para sus vecinos en las milpas de maíz, hortalizas y flores en Los Altos y los que trabajaban para terratenientes en las tierras bajas y para apareceros.

** Incluye choferes, ayudantes de chofer (cobro de pasajes, estibador), servicios de intendencia, jardineros y seis soldados del ejército federal o policías estatales.

(1) Nota: Los residentes de 1998 siguen ejerciendo 2.15 trabajos/hombre, casi la misma cifra que en 1974, mientras que los emigrantes se han especializado y casi ejercen exactamente 1 trabajo/hombre.

(2) Incluye 116 jefes de hogar, 16 jóvenes varones adultos solteros.

En los mismos años en que los vendedores callejeros estaban probando la vida en las ciudades, otros tres varones jefes de hogar intentaron colonizar terrenos y cultivar café en la Selva Lacandona. Salieron de Ch'ul Osil en 1984 y aunque regresaban a visitar a sus familias cada dos o tres meses, esencialmente fueron emigrantes hasta la caída del mercado mundial del café en 1989. Esta caída radicalizó a muchos en la selva y fue una causa inmediata del levantamiento zapatista de 1994 (véase Rus, Hernández y Mattiace, 2003: 11-15). Sin embargo, todos los migrantes de Ch'ul Osil abandonaron sus cafetales y regresaron a Los Altos empobrecidos, justo cuando su primera cosecha, ya sin ningún valor, maduraba en 1989.

Estos dos grupos, los ambulantes y los colonos, seguían regresando a Ch'ul Osil cada año para la fiesta de Todos Santos cuando se hizo el seguimiento de 1988, para sus vecinos su condición de emigrantes era ambigua: ya no vivían todo el tiempo en la comunidad, pero sí participaban en su vida ritual. Sólo sus decisiones posteriores acerca de dónde vivir con sus familias fue lo que determinó si sus vecinos, mirando hacia atrás, los consideraban emigrantes "permanentes" en los años 80 o no.

(3) y (4) Los dos grupos de emigrantes más grandes salieron de Ch'ul Osil para ir a los Valles Centrales durante la segunda mitad de los años 80 y especialmente después de 1990. Para fines de los 90, la mayoría trabajaba en la siembra de maíz, pero

hasta allí llega el parecido entre ellos. La primera categoría, la más grande y de mayor pobreza, consistía en su mayor parte de familias jóvenes que no tenían tierras en Ch'ul Osil -ni siquiera un terreno para levantar una casa- y tenían pocas perspectivas de ser otra cosa que no fuera jornaleros para sus vecinos si se quedaban en Los Altos. Los 11 jornaleros agrícolas emigrantes del cuadro 2.14 caen en esta categoría, pero también casi la mitad de los 49 aparceros emigrantes: 18 cultivan menos de la mitad de una hectárea, otros cuatro entre media y una hectárea. Sus verdaderos trabajos consistían en trabajar como jornaleros para los terratenientes quienes les daban pequeñas milpas para sembrar como apareceros. Incluso muchos de los 29 emigrantes que aparecen en la categoría de "milpa propia" apenas son más que jornaleros agrícolas: 12 de ellos sembraban media hectárea o menos de su propiedad -siete de ellos mucho menos-, en todos los casos tierras de Ch'ul Osil. Estos hombres en realidad eran trabajadores migrantes inversos que vivían fuera de la comunidad, pero regresaban a ella varias veces al año para cultivar una pequeña milpa de maíz. En total, de los 132 hombres adultos emigrantes, 116 de ellos jefes de hogar, 45 (todos jefes de hogar) esencialmente eran jornaleros agrícolas en las tierras bajas.

La situación económica de esta nueva clase de trabajadores emigrantes de las tierras bajas sólo puede ser calificada de angustiante. Hecho el ajuste por la inflación anual, durante toda la década de 1990 el salario mínimo establecido por el gobierno federal para Chiapas siempre fue ajustado cada año para que alcanzara aproximadamente los 3 dólares diarios durante algún tiempo (Aguirre Botello, 2005). Pero lejos de las mejores fincas cafetaleras, la paga de los jornaleros agrícolas nunca llegaba a esa cantidad. En la mayor parte del estado, los hombres que ganaban un salario en dinero de 2 dólares diarios en 1998, consideraban que les iba bien. De nuestro estudio de seguimiento, los jornaleros emigrantes de Ch'ul Osil que trabajaban en maizales recibían 150 dólares. Por si eso fuera poco, sus condiciones de vida eran todavía peores. En el pasado los jornaleros migrantes de Ch'ul Osil habían pasado más de la mitad del año lejos de Los Altos para dar a sus familias en su comunidad de origen lo suficiente para vivir. Pero 33 de estos 45 jefes de hogar quedaron clasificados como emigrantes precisamente porque no podían ganar lo suficiente con su trabajo para mantener un hogar en Los Altos y viajar de ida y de regreso de las tierras bajas para visitar a su familia²⁴. En lugar de eso, se llevaban a sus esposas e hijos a vivir con ellos a las tierras bajas, donde se alojaban en asentamientos improvisados cerca de las poblaciones más grandes en la región maicera (en particular Villacorzo, Villaflores y Concordia -ubicadas en la región Frailesca del mapa del capítulo 1), a la vera de las carreteras más importantes, a espaldas de las gasolineras. La situación no les permitía tener trabajo más allá de una semana, o incluso por un par de días, a la vez, también dicen haber estado muchos días sin trabajar. Según nuestros colaboradores,

sus hijos pasaban el tiempo con ellos en los campos en lugar de ir a la escuela. Ciertamente sus esposas también trabajaban: como se ve en el cuadro 2.15, 28 de 110 mujeres emigrantes trabajaban al lado de sus esposos apareceros en 1998, y otras 13 eran jornaleras agrícolas. El salario típico para una mujer en las tierras bajas no pasaba de un dólar diario.

Cuadro 2.15. Porcentaje de mujeres emigrantes dedicadas al trabajo agrícola

	CAMPO MAÍZ PROPIO	APARCERO	TRABAJO AGRÍCOLA	FLORES Y VERDURAS	TOTAL
1988 MIGRANTES (n=22)	3 14%	7 32%	0 0	0 0	9 41%
1998 MIGRANTES (n=110)	17 15%	28 25%	13 12%	6 5%	33 30%

Quizá la parte más triste de las empeoradas condiciones de los jornaleros maiceros de las tierras bajas oriundos de Ch'ul Osil desde mediados de los años 80 sea que, a diferencia de las décadas anteriores, la mayor parte de los terratenientes que los empleaban ya no eran sus vecinos que eran apareceros y la mayor parte de la tierra que trabajaban ya no pertenecía a grandes fincas privadas. Ahora más bien trabajaban para los ejidatarios -otra población rural pobre que había obtenido tierras gracias a la reforma agraria. Las propiedades ejidales aumentaron mucho en los Valles Centrales desde principios de los años 80 a medida que los programas de gobierno daban altas indemnizaciones a los grandes terratenientes a cambio de tierras que ya no eran rentables, tierras que de todas maneras se querían deshacer. La cantidad de tierras en régimen ejidal volvió a aumentar drásticamente después de 1994, cuando amplias franjas de terrenos de las tierras bajas fueron invadidas a raíz del levantamiento zapatista y finalmente acabaron en manos de las comunidades campesinas (véase Villafuerte Solís *et. al.*, 2002). Así que los jornaleros agrícolas emigrantes de Ch'ul Osil en la mayor parte de los casos trabajaban casi siempre a jornal diario para otros campesinos. Obligados por la necesidad a abandonar Chamula, ellos y sus familias pasaron a ocupar el nivel más bajo de una nueva fuerza de trabajo rural desarraigada de los Valles Centrales.

Hay que notar que de los 92 jornaleros agrícolas del cuadro 2.14 que seguían viviendo en Ch'ul Osil en 1998, por lo menos 60 realizaban esencialmente el mismo trabajo que los emigrantes que vivían en los asentamientos improvisados de las tierras bajas. Ellos también eran trabajadores itinerantes de los maizales de las tierras bajas. La diferencia era que ya en 1998 ellos, junto con sus esposas, muchas de las cuales ya eran

bordadoras de tiempo completo, no habían renunciado a mantener a sus familias en Ch'ul Osil. Pero estaban a punto de tener que hacerlo.

La segunda categoría de cultivadores de maíz emigrantes de las tierras bajas, con una situación algo más desahogada, incluía los hogares de ocho hombres que a raíz del levantamiento zapatista de 1994 fueron invitados a unirse a nuevos ejidos que se formaron al invadir ranchos y tierras nacionales en los confines más orientales y sureños de los Valles Centrales y 15 hogares de aparceros más emprendedores que a fines de los 90 de nuevo comenzaron a rentar parcelas en las tierras bajas -a menudo a los mismos vecinos que fueron beneficiados con amplias extensiones de tierras ejidales. Cada uno de estos subgrupos merece atención particular.

Los ejidatarios de los nuevos ejidos creados después de 1994 en su mayoría eran hombres de cerca de 40 años de edad o más que ya gozaban de una relativa prosperidad. Dado el radicalismo de los grupos que participaron en las invasiones de tierras de 1994, cuando el gobierno empezó a indemnizar a los antiguos propietarios y a entregar títulos de propiedad a los grupos de campesinos, intentó crear al menos algunos ejidos que fueran leales al PRI en las regiones afectadas. Así pues, en el caso de Ch'ul Osil, tras las elecciones federales y locales de 1994, 20 personas afines al PRI fueron invitadas a unirse a un nuevo ejido en el municipio de Villacorzo, a casi 200 km de distancia por carretera de Chamula²⁵. Además de recibir cada quien 10 hectáreas, les ofrecieron financiamiento para sus siembras y ayuda para construir casas nuevas y una escuela.

En menos de un año, la comunidad de Nuevo San Juan Chamula ya tomaba forma. Sin embargo, para 1998, sólo ocho de los 20 beneficiados seguían viviendo en sus nuevas tierras; seis dejaron a sus hijos para que cuidaran la tierra y siguieron viviendo en Ch'ul Osil o iban y venían durante la época de siembra como siempre lo habían hecho. Los seis restantes tenían casas en el nuevo ejido, pero no cultivaban la tierra ni vivían en las casas. De hecho, sólo cuatro de los ejidatarios o sus familias trabajaban toda o casi toda su tierra. Los demás la rentaban y usaban el dinero para prestarlo a rédito, comprar vehículos o financiar comercio en pequeño.

Mientras tanto, los 15 nuevos aparceros empresariales de fines de los 90 -los que rentaban más de cinco hectáreas con el fin de vender buena parte de la cosecha-, rentaban tierras de los ejidatarios del ejido del "Nuevo San Juan", que eran sus vecinos en Ch'ul Osil y en varios casos sus parientes. Una de las razones que volvía rentable la aparecería para ellos es que los dueños de las tierras se las rentaban en términos más favorables y más seguros que los que daban los grandes terratenientes ladinos para los que la última generación de aparceros más emprendedores había trabajado a principios de los 80. De hecho, ambas partes más bien parecían socios: uno daba la tierra y el otro el trabajo y compartían el riesgo.

(5) Finalmente, la última clase de ex-habitantes está formada de un pequeño grupo de "jubilados" y especialmente de padres o madres viudos o viudas y abuelos que salieron en los 90 para unirse a sus descendientes emigrantes que ya tenían una situación estable que les permitiera hacerse cargo de sus ancianos. Tres de los cinco emigrantes nacidos antes de 1938 en los cuadros 2.16 y 2.17 eran viudos; nueve de las 26 nacidas entre 1938 y 1947 eran viudas y uno viudo. Dada la importancia emocional que se le da a la solidaridad intergeneracional y a los linajes familiares en Chamula, a medida que pasa el tiempo y se van asentando cada vez más las comunidades emigran, cabía esperar que más padres ancianos emigren para reunirse con las familias de sus hijos e hijas.

Cuadro 2.16. Comparación entre adultos* residentes y migrantes en 1988 por cohortes de 10 años

RANGO DE EDAD	TOTAL	RESIDENTES	MIGRANTES	PORCENTAJE MIGRANTES
15-20 (1978-1984*)	105	83	22	21%
21-30 (1968-1977)	225	154	71	32%
31-40 (1958-1967)	185	106	78	42%
41-50 (1948-1957)	149	108	41	28%
51-60 (1938-1947)	71	45	26	37%
61-70 (1928-1937)	31	26	5	16%
70+ (1927 y antes)	19	19	0	0%
TOTAL	784*	541	243	31%

* Adulto = 18 años de edad o casado. Por tanto, la categoría más joven consistió de aquellos nacidos en un periodo de sólo tres años (1978-1980) que tenían 18, más unas cuantas personas casadas de edad muy joven, la más joven nacida en 1984 y de sólo 14 años en el estudio de 1998.

** Además de los miembros de la comunidad enumerados en este cuadro, había 10 residentes y 21 emigrantes de quienes la información acerca de su edad era lo bastante ambigua como para no incluirlos. Por lo tanto hay un total de 551 residentes y 264 emigrantes, y la población adulta total en el estudio es de 815.

Cuadro 2.17. Comparación entre adultos* residentes y migrantes en 1988 por cohortes de 10 años

RANGO DE EDAD	RESIDENTE MUJER	RESIDENTE HOMBRE	MIGRANTE MUJER	MIGRANTE HOMBRE
15-20 (1978-1984)	36	47	13	9
21-30 (1968-1977)	82	72	44	27
31-40 (1958-1967)	56	50	41	37
41-50 (1948-1957)	64	44	22	19
51-60 (1938-1947)	25	20	17	9
61-70 (1928-1937)	17	9	1	4
70+ (1927 y antes)	14	5	0	0
TOTAL (n=784)	294	247	138	105

* No hubo certidumbre en la edad de nueve mujeres residentes y siete emigrantes y en la de un hombre residente y 14 emigrantes. También hubo ambigüedades en las identidades de varios hombres solteros. Éstos fueron incluidos en el cuadro 2.14 para intentar dar un registro completo del empleo, pero se excluyen aquí para determinar el conteo de población.

Un último apunte acerca de los efectos de la migración: el cuadro 2.18 es un conteo de todos los descendientes mujeres y hombres de Ch'ul Osil, residentes y emigrantes, por cohorte de edad de 10 en 10 años, en cuenta regresiva desde 1998 cuando el último seguimiento de la comunidad se terminó. En el conjunto del cuadro, hay un desequilibrio significativo entre los dos sexos, donde el total de mujeres supera al total de hombres en una proporción de 55 a 45%. Pero los desequilibrios entre los nacidos entre 1968 y 1977, y entre 1948 y 1957 son particularmente pronunciados, con 21% más de mujeres en la primera cohorte, 27% más en la segunda. Es necesario insistir en que el cuadro incluye a todos los descendientes que cualquiera de nuestros ocho colaboradores, trabajando en grupos de dos a cuatro personas, pudieron recordar, incluyendo a los que se habían ido a vivir a otro lugar. Esencialmente, hubo unos 20 hombres de edades entre los 21 y 30 años de quienes nadie se acordó para nada en 1998, y otros 20 entre 41 y 50. Éstos no eran únicamente emigrantes, hombres cuyos nombres se recordaban, acerca de los cuales no hubo información, sino que no se supo dónde quedaron, espacios en blanco de los que nadie se acordó²⁶. La explicación más aceptable es que se trata de hombres que se fueron de la comunidad a edades muy tempranas y nunca se comunicaron posteriormente ni regresaron. Históricamente los varones jóvenes de Ch'ul Osil intentan buscar trabajo migrante independiente por primera vez alrededor de los 16 años de edad; cumplidos los 18, todos, excepto los que tienen alguna discapacidad o los que no tienen necesidad, están

trabajando en algún lugar "fuera". La mayoría de los hombres jóvenes se casan a los dos años o menos de esa primera migración, cuando ya tienen un ingreso independiente, es decir, entre los 16 y 21 años de edad. Por lo tanto, los hombres que tenían entre 41 y 50 años en 1998 (nacidos entre 1948 y 1957) ya habrían cruzado el umbral de la migración y del matrimonio entre 1964 y 1978, y los hombres que tenían entre 21 y 30 años en 1998 (nacidos entre 1968 y 1977) lo habrían cruzado entre 1984 y 1998. Ambas cohortes alcanzan así la edad adulta durante los profundos cambios en la economía y el empleo que empezaron en los años 70 y la hipótesis provisional es que allí está la explicación de su "desaparición". Pero, paradójicamente, las circunstancias en las que cada grupo abandona la comunidad son contradictorias.

Cuadro 2.18. Relación entre mujeres y hombres en la población descendiente total, residentes y migrantes

EDAD	MUJERES ADULTAS	PORCENTAJE	HOMBRES ADULTOS	PORCENTAJE	PORCENTAJE DIFERENCIA
15-20 (1978-1984)	49	6.1%	56	7.1%	+9%
21-30 (1968-1977)	126	16.1%	99	12.6%	-21%
31-40 (1958-1967)	97	12.4%	87	11.1%	-13%
41-50 (1948-1957)	86	11%	63	8%	-27%
51-60 (1938-1947)	42	5.3%	29	3.7%	-17%
61-70 (1928-1937)	18	2.3%	13	1.7%	-26%
70+ (1927 y antes)	14	1.8%	5	6%	-60%
TOTAL	432	55.2%	352	4.8%	-18.5%

* La definición de "adulto" es persona de 18 años de edad o más, o casada. Así, este primer renglón incluye cualquier persona de 18 a 19 años de edad y cualquiera de 15 a 17 años de edad que esté casada.

** La población adulta total en este cuadro es 784, en contraste con 813 de los cuadros 2.5 y 2.15. Casi toda la diferencia está en la ambigüedad de las edades de 16 mujeres y 15 hombres, los cuales no pudieron ser incluidos en sus cohortes de edad en este cuadro. Con base en las edades de esposas e hijos, estos 31 adultos excluidos parecen repartirse equitativamente en los cuatro grupos de edad de 1968-1977 a 1938-1947 y por tanto no parecen afectar los desequilibrios. Incluso si solamente todos los hombres, o si solamente todas las mujeres estuvieran en un solo grupo de edad, no obstante, los desequilibrios significativos en los dos grupos de edad mencionados en el texto no se verían afectados.

La entrada a la edad adulta de la primera cohorte, en 1968-1977, coincide con el gran auge de construcción de infraestructura y otras obras en los años 70. La presa de la Angostura en los Valles Centrales de Chiapas, por ejemplo -que llegaría a dejar bajo el agua mucha tierra donde los chamulas habían practicado la aparcería- comenzó su construcción en 1969 y terminó en 1975, e inmediatamente fue seguida de

la construcción de la presa de Chicoasén, que también duraría varios años, río abajo. En los alrededores de la región, cuando la década llegaba a su mitad, también se construyeron refinerías e importantes proyectos de remozamiento en todas las ciudades. Muchos chamulas trabajaron en estos proyectos y por datos anecdóticos puedo hablar de casos en los que jóvenes varones fueron atraídos a dichos proyectos cuando eran adolescentes en los años 70, se casaron con ladinas y nunca regresaron a su lugar de origen. Hasta que no hayamos rastreado el paradero de algunos de los "hijos perdidos" de Ch'ul Osil no podemos estar seguros de que esto explique su ausencia, pero parece ser una buena posibilidad: se fueron de la comunidad por la ampliación de las oportunidades.

La entrada a la vida adulta de la segunda cohorte, en cambio, los varones que se convirtieron en adultos entre 1984 y 1998, coincide con los años de reacción a la depresión que comenzó en 1982-1983. Para la segunda mitad de la década de 1980, los miembros de la comunidad reconocen actualmente que en ese entonces una migración muy importante estaba sucediendo en Ch'ul Osil. Los jóvenes adultos hombres que no aparecen en esta época al parecer podrían ser niños que salieron de la comunidad por la falta de trabajo y por la necesidad de sus familias, encontraron una fuente de ingresos en otro lado, o sencillamente nunca regresaron.

¿Y qué hay de los hombres en la cohorte entre estas dos cohortes, los que tienen entre 31 y 40 años de edad en 1998? Nacidos entre 1958 y 1967, éstos habrían alcanzado la edad adulta entre 1974 y 1988, lo que quiere decir que muchos de ellos también estarían migrando y casándose durante el auge petrolero, pero muchos (los correspondientes a 1981 y después, por ejemplo) cerca del final de dicho auge. Sin estar establecidos todavía fuera de Ch'ul Osil y Chamula, lo más probable es que habrían regresado a sus casas cuando comenzó a sentirse la crisis y que durante los años inmediatamente siguientes habrían participado en la intensificación económica dentro de Ch'ul Osil. Cuando la emigración comenzó unos años después -cerca del fin de la juventud de la cohorte- ya estarían casados, y si salieron de la comunidad lo habrían hecho junto con sus familias.

Hasta no ponerlas a prueba mediante entrevistas con emigrantes de Chamula de los años 70 y 80, estas hipótesis deben seguir siendo hipótesis.

Sin embargo, una observación más acerca del cuadro 2.18 al parecer corrobora que hay hombres que faltan. Un corolario del déficit de hombres en las cohortes nacidas entre 1948 y 1957 y entre 1968 y 1977 es que no habría habido suficientes hombres jóvenes en edad de casarse en la localidad para que las mujeres en esos grupos de edad pudieran casarse. Asimismo, al menos todavía durante los años 80, tampoco habría sido fácil para las mujeres salir de la comunidad para buscar marido en otra parte. Como lo muestra el cuadro 2.19, las mujeres de estas dos cohortes de hecho

tienen tasas mucho más altas que las demás de no estar casadas, de quedar abandonadas por los maridos o divorciadas, o de unirse a hogares de matrimonios plurales. Juntas, ambas cohortes constituyen 55% de todas las mujeres adultas de Ch'ul Osil, pero incluyen a 85% de las que nunca se casaron, 77% de las que fueron abandonadas o se divorciaron antes de tener hijos, y 60% de las que pasaron a formar parte de hogares de varias esposas. Si resulta trágico que varias decenas de hombres jóvenes de Ch'ul Osil parezcan haber desaparecido dentro de la población general de México durante los auges y caídas económicas desde los años 70, la tragedia es doble por la cantidad casi igual de jóvenes mujeres quienes, por la costumbre, quedaron encerradas dentro del espacio de la comunidad donde se esperaba que estuvieran protegidas para que criaran a sus hijos, pero en lugar de ello quedaron consignadas a una vida sin esposos ni hijos, de "hijas" que envejecen en casa de sus padres, y luego de "tías" en las casas de sus hermanos (resulta muy significativo que 17 mujeres solteras en las edades más jóvenes de estas cohortes -de 28- hayan emigrado, la mayoría de las cuales nuestros colaboradores pudieron rastrear hasta las colonias de San Cristóbal).

Cuadro 2.19. Estado civil de las mujeres* en 1998, comparación de todas con las cohortes de edad influidas por los hombres faltantes

EDAD	NÚMERO	NUNCA CASADAS	DIVORCIADAS ABANDONO	JEFA DE HOGAR	SIN ESPOSO	POLIGAMIA
21-30 (1968-1977)	126	21	6	1	28	3
41-50 (1948-1957)	86	2	7	9	18	9
Impacto total	212	23	13	10	46	12
Total mujeres	383	27	17	24	68	20
Porcentaje	55%	85%	77%	42%	68%	60%

* Definición de las categorías: (1) Nunca casadas: nunca vivieron con un esposo (N. b.: la mayoría de las mujeres de Ch'ul Osil ya están casadas para cuando cumplen 20 años, la mitad a los 18). (2) Matrimonio anulado (en tsotsil, sutem, "regresada"): cuando se han divorciado o han sido abandonadas antes de tener hijos, típicamente con pocas probabilidades de tener otro marido. (3) Jefa de hogar: mujer sola con hijos, ya sea divorciada, abandonada o viuda (de las 27 jefas de hogar en total, 15 eran viudas, todas de más de 37 años de edad y ocho de más de 60). (4) Total sin esposos: es la suma de las nunca casadas, matrimonios anulados y jefas de hogar: mujeres solteras, madres o no. (5) matrimonios plurales: segunda o tercera esposa en hogares con más de una esposa (nuestra base de datos no distingue fácilmente las primeras esposas de las esposas solas en los hogares plurales; lo que se quiere decir es que había muchas mujeres sin un compañero en las dos cohortes influidas, y formar parte de un matrimonio múltiple era su mejor oportunidad de llegar a casarse).

Empobrecimiento y comunidad

En 1974, Robert Wasserstrom halló que trabajando aproximadamente seis meses al año como jornaleros migrantes, los hombres de Ch'ul Osil lograban comprar el maíz y el frijol que sus hogares necesitaban para sobrevivir y que la mayor parte de las demás necesidades básicas de un hogar -vestido, artículos para el hogar- las cubrían ya fuera fabricando ellos mismos los artículos comprándolos o canjeándolos a bajo costo con sus vecinos. Dada la apariencia rústica de prácticamente todo lo que les pertenecía resultante de esa vida y la sencillez de su dieta diaria, se podría entender quizá por qué muchos observadores consideraban que las comunidades como Ch'ul Osil eran autosuficientes. Por supuesto, la distintividad cultural de estas comunidades -su monolingüismo en sus idiomas originarios, su indumentaria tradicional, sus distintivos sistemas religiosos y políticos- también ayudaba a que muchos de los que miraban desde afuera se convencieran de que seguramente eran autosuficientes: la persistencia misma de estos rasgos se consideraba la prueba de su contacto mínimo con la sociedad que las circundaba. Para demostrar que dependían de la economía en su conjunto y que de hecho estaban completamente integrados a ella, era necesario hacer a un lado concepciones previas y volver a examinar a profundidad sus interacciones concretas con el "exterior" -los ires y venires de los trabajadores migrantes, por ejemplo- y de dónde salía el dinero para las tortillas de cada día.

Dicho esto, no obstante es cierto que las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas a principios y mediados de los 70 eran muy diferentes de los lugares que habitaba la mayoría de los mexicanos. Esencialmente eran comunidades dormitorio, *homelands* (territorios indígenas designados) en el sentido sudafricano, para los trabajadores de las fincas chiapanecas. En Ch'ul Osil, todas excepto 15 de las 138 familias dependían del mal pagado (aunque seguro) trabajo de las fincas²⁷. Tomando en cuenta que todos tenían ingresos de subsistencia muy similares, y que tenían poca o ninguna tierra, si alguien alcanzaba alguna seguridad era por transformar esta uniformidad de la necesidad en solidaridad y apoyo mutuo. En el primer caso, esto significaba mantener el linaje familiar unido, de manera que todos pudieran contar con los demás en tiempos de escasez. Después de la familia, significaba mantener buenas relaciones dentro del paraje local, donde los vecinos de cada quien formaban una red de primos, parientes políticos y compadres con los que se podía contar. La seguridad económica y hasta la física dependía de la fortaleza de estas relaciones y los miembros de la comunidad continuamente reafirmaban sus lazos mutuos mediante proyectos de trabajo colectivo y rituales públicos²⁸.

¿Cómo le ha ido a la gente de Ch'ul Osil en sus adaptaciones a circunstancias cambiantes desde los años 70? Como ya vimos, hasta 1998, incluso al nivel económico



Tejiendo falda tradicional, 1980.

más básico, la respuesta es complicada. Un pequeño número de hogares ha pasado a participar completamente en la economía monetaria y para fines de los años 90 obtenían suficientes ganancias de la agricultura y de salarios de otras actividades laborales de manera que el principal objetivo económico ya no fuera sólo asegurar el suministro anual de maíz y frijol. En cambio, comenzaron a entrar al nivel más bajo de los patrones de consumo nacionales, en que elijen y compran artículos como bicicletas, máquinas de coser, aparatos de sonido y pequeñas televisiones.

La gran mayoría de sus vecinos, no obstante, siguieron batallando para siquiera reunir lo necesario para comer. En 1998, proporcionar a un hogar maíz y frijol requería la misma extensión de tierra que en 1974, 1.6 hectáreas de tierra cultivada en Los Altos, o una hectárea de tierra propia o 1.2 hectáreas de tierra de aparecería en las tierras bajas. Pero a precios de 1998, también era posible comprar las reservas de maíz y frijol de todo un año por aproximadamente \$240 dólares, lo que de hecho es menos en términos del salario mínimo que en 1974²⁹. La mayor parte de los hogares -aunque no todos- que no tenían tierras pudieron reunir afanosamente esta cantidad trabajando para otros. Pero para ellos, irónicamente, la vida no sólo era más difícil que para sus vecinos más afortunados, sino que para casi 80% de los hogares, más difícil que para los hogares de los jornaleros de las fincas 25 años atrás. En aquel entonces, un hombre solo podía ganar lo suficiente para un nivel mínimo de subsistencia para su familia con el predecible jornal de la finca. Después, tanto hombres

como mujeres se vieron obligados a trabajar por dinero para alimentar sus hogares, y no sólo en muchos de estos trabajos se ganaba menos que antes, sino que eran mucho menos estables.

Considerando que los hogares de Ch'ul Osil comenzaban a vivir en dos realidades económicas y sociales distintas a fines de los 90, ¿dónde habría que poner la división entre los que tenían suficiente para vivir y los que no? ¿Y qué impacto tuvo esa división -de hecho, todos los cambios examinados hasta aquí- en la solidaridad y durabilidad de la comunidad, así como en las relaciones con el estado y la sociedad fuera de Ch'ul Osil?

El cuadro 2.20 desglosa el ingreso en dinero de los hogares de Ch'ul Osil provenientes de todas las fuentes, incluyendo la siembra, según niveles que aproximadamente corresponden a múltiplos del salario mínimo establecido por el gobierno federal. En las notas del cuadro se proponen varios puntos de delimitación posibles entre quienes comenzaban a entrar en los patrones nacionales de consumo, quienes vivían en el nivel de subsistencia y quienes estaban por debajo de la línea de subsistencia. El cuadro 2.21 echa una segunda mirada a esta misma división, intentando distinguir las estrategias que los hogares utilizaron para asegurarse el suministro anual de alimento. El cuadro tiene la estructura de una criba: comenzando arriba con los 352 hogares descendientes, en cada nivel, en correspondencia con una estrategia de subsistencia, resta los hogares que ganaban lo suficiente con tal estrategia para alimentar una familia de cinco miembros en 1998.

Los primeros que hay que restar son los 12 hogares que más ganaban del cuadro 2.20 -hogares que para 1998 habían empezado a salir del nivel de mera subsistencia. Hay que subrayar que el punto más bajo de este nivel de hogares que más ganaron -ingresos de 1,875 dólares al año- en realidad estaban apenas en el umbral de 1.04 dólares diarios por persona que utilizan Naciones Unidas y el Banco Mundial para definir la pobreza extrema³⁰. Llamar a estas familias "afortunadas" evidentemente es en extremo relativo. Sin embargo, es todavía más impactante la posición de los 226 hogares con ingresos monetarios de 240 a 1,875 dólares, es decir, de 0.13 a 1.03 dólares diarios por persona.

Del cuadro 2.20 se desprende que los 18 hogares en el nivel superior de esta escala son los que ganan entre 1,125 y 1,875 dólares. Si se restan estos 18 hogares, los 208 que quedan sobreviven con menos de 1,125 dólares anuales. El ingreso en dinero disponible para estos hogares por persona por día es de 0.13 a 0.62 dólares³¹. No hay manera de exagerar lo precario de esta situación. Muchos hogares también tenían pequeñas milpas de maíz para completar sus ingresos en dinero, pero incluso para ellos la vida cotidiana era una lucha desesperada para conseguir alimento. Incluso la más pequeña caída del mercado de artículos bordados o en la demanda de un artí-

culo mal pagado como la leña en los pueblos y ciudades de los alrededores, o en el trabajo agrícola a jornal durante una o dos semanas, era suficiente para que decenas de hogares estuvieran en riesgo de padecer hambre: un ingreso monetario de \$240 dólares anuales no deja lugar a imprevistos.

Cuadro 2.20. Ingreso anual familiar en dinero de todas las fuentes, 1998, en dólares estadounidenses de ese año

DÓLARES POR AÑO	HOGARES	PORCENTAJE DE HOGARES
6,000	1	-3%
3,500 - 4,000	4	12%
1,875 - 2,500	7	2%*
1,125 - 1,875	18	5.3%
750 - 1,125	36	10.5%**
375 - 750	74	21.6%***
187 - 375	64	18.7****
-187	138	40.4%
TOTAL	342	100%

* Haciendo el ajuste por la inflación, el nivel de pobreza extrema definido por el Banco Mundial hubiera sido de 1.04 dólar es por persona por día en 1998. Para un hogar de cinco, esto era igual a \$1,898 dólares al año. Sin embargo, también se propuso que en los países de ingresos medios como México el nivel debería ser más alto, en 1998 de 1.66 dólares por persona por día tras el ajuste inflacionario, en cuyo caso el ingreso mínimo anual para estar por encima de la pobreza extrema sería de \$3,030 dólares.

** Si el salario mínimo rural por ley en Chiapas en 1998 era de 30 pesos diarios, aproximadamente 3.00 dólares, en un año de 250 días laborables (50 semanas x 5 días), un salario mínimo hubiera sido de \$750.00 dólares anuales Daniel Villafuerte, especialista en economía rural de Chiapas (comunicación personal), dice que un hogar rural de cinco integrantes en Chiapas requería de dos salarios mínimos, \$1,500 dólares, para cubrir sus necesidades mínimas.

*** Históricamente, los salarios agrícolas pagados efectivamente a los indígenas en Chiapas han sido de la mitad a dos tercios del salario mínimo por ley. Este extremo superior en el rango de este renglón es aproximadamente el salario que se pagaba a los jornaleros migrantes en el estudio de 1974 de Wasserstrom, en cuyo caso el salario anual habría sido aproximadamente de \$500 dólares.

**** Por último, la cantidad real de dinero necesaria para comprar 800 kg de maíz y 150 de frijol para una familia de cinco en Chamula en 1998 era de \$240 dólares.

Cuadro 2.21 "Criba de subsistencia", cantidad y porcentajes de hogares descendientes con suficiente ingreso en dinero y/o cosechas para autoalimentarse, 1998

Total de Hogares	352	100%
Menos: hogares por encima del nivel de pobreza extrema (en 1998, igual a 1.04 dólar es diarios por persona, para una familia de 5=1875 dólares anuales)	-12	3.4%
Menos: hogares con ingreso anual en dinero suficiente para pagar el maíz y frijol consumido en un año (\$240 dólares anuales para 5 personas)	-226	64.2%
Menos: hogares con ingresos en dinero menores a \$240 dólares, pero con suficientes milpas para reunir los 800 kg de maíz y la cantidad correspondiente de frijol*	-54	15.3%
Menos: hogares con alguna combinación de ingreso en dinero y milpas igual al valor de 800 kg de maíz y cantidad correspondiente de frijol	-16	4.5%
Igual: hogares con suficientes recursos para autoalimentarse	=-308	87.5%
Quedando: hogares que no parecen tener recursos suficientes	=44	12.5%

* Es decir, 1.6 ha de tierra de milpa propia suponiendo cosechas de 500 kg/ha; ligeramente menor a 1 ha de milpas de las tierras bajas propias suponiendo cosechas de 1,000 kg/ha; o 1.2 ha de milpas en aparecería de las tierras bajas (la renta era en promedio de 30% de la cosecha, de manera que para obtener 800 kg había que sembrar 1.2 ha para sacar los 400 kg de la renta); o alguna combinación de milpa propia y en aparcería, de Los Altos y las tierras bajas, igual a la cosecha esperada de 800 kg de maíz y los correspondientes 150 kg de frijol.

¿Y qué decir de los 44 hogares en el último renglón del cuadro 2.21, que no tenían tierras suficientes, y al parecer suficiente ingreso en dinero para su subsistencia? ¿De qué comían? Al revisar sus respuestas para el estudio, 13 de estos hogares estaban encabezados por matrimonios ancianos o por viudas y aunque fueron contados como unidades independientes, en realidad recibían alimentos de sus hijos; otros ocho estaban encabezados por matrimonios muy jóvenes que trabajaban con sus padres y por tanto comían en la misma mesa que ellos; y otros cuatro eran hombres jóvenes solteros que vivían solos en casas que ellos mismos habían construido con miras a casarse, pero al parecer todavía dependían parcialmente de sus padres. Pero esto todavía deja 19 hogares en 1998 -alrededor de 100 personas- sin alguna fuente de alimentos aparente, aparte de la caridad de sus vecinos.

En lo que toca a las divisiones concomitantes a estas diferencias de ingreso, si acaso algunos hogares empezaban a consumir como los mexicanos pobres a nivel nacional, para los que sólo ganaban el mínimo necesario para comprar maíz y frijol, el estilo de vida -el nivel de consumo- esencialmente era el que fue a principios de los 70: aparte de la comida, era muy poco lo que gastaban en la economía que les rodeaba. A simple vista, las diferencias entre los vecinos más y los menos afortunados en 1998 se desdibujaban: en lugar de casas con techo de paja y muros de adobe, todas las familias vivían en casas



Cardando lana para vender en Chamula, 1987

construidas con materiales subsidiados como lámina de metal para los techos y ladrillos de cemento para las paredes; en lugar de tener vasijas de barro hechas en la localidad para cocinar y almacenar agua, todas las mujeres usaban trastos de aluminio, baratos pero durables y jarras de plástico, y en lugar de la ropa tradicional hecha en casa, los niños y hombres de las familias más afortunadas tal vez usaban algunas prendas compradas en tiendas de descuento, pero en apenas 20 años ellos y todos los demás varones ya usaban ropa de bajo precio adquirida fuera de la comunidad. Dicho de otro modo: había una apariencia de "modernidad" fabricada que recubría a la comunidad como un manto y hasta cierto punto disimulaba su pobreza y divisiones.

Pero debajo del manto las divisiones eran reales y se volvían cada vez más profundas, lo que hacía difícil mantener la comunidad de pobreza compartida de hacía 20 años. Los indicios de la nueva división de que ya se habló son que unos cuantos hogares con más recursos ya desde hace algún tiempo han ido apropiándose de tierras de vecinos que no pudieron pagar sus deudas; que decenas de hogares se han visto obligados a emigrar a las regiones productoras de maíz de los Valles Centrales, donde viven en ciudades perdidas levantadas por los empobrecidos jornaleros; y que 24 hombres jóvenes de la última generación de adultos se fueron de la comunidad cuando eran adolescentes buscando trabajo y nunca regresaron. En pocas palabras, había mucha gente necesitada, y ni la comunidad ni sus familias podían seguir ayudándolos a todos.

En los capítulos que siguen, veremos el efecto de estas presiones en las cada vez más amargas divisiones políticas dentro del municipio de Chamula en su conjunto, pero también en la



Bordando para maquiladora, 2009

lucha librada por algunos para realizar trabajo "comunitario" en el espacio más pequeño de Ch'ul Osil, mediante la creación de nuevas cooperativas y uniéndose a grupos opositores políticos radicales y a sindicatos de trabajadores y campesinos en un intento por recuperar algo de la seguridad que antaño provenía de la familia y de la comunidad del paraje.

NOTAS

1 Véase más acerca del oficio de cargador y su relación con otros tipos de trabajo por endeudamiento a partir de la última década del siglo XIX en Rus 2005b; para más acerca de la relación entre el trabajo por coerción y la forma de las "comunidades corporativistas" de Los Altos, véanse Wasserstrom 1989 y Rus, Hernández y Mattiace 2003: 1-26.

2 En cuanto a México en su conjunto, véase Hewitt de Alcántara 1984; para Chiapas, Rus 2010a.

3 Para el caso de Chiapas véase Stavenhagen 1969, Favre 1973 y Palerm *et. al* 1993; para un examen de los impactos de estas demostraciones en las discusiones nacionales acerca del campesinado, véase Kearney 1980, 1996: 61-69, 73-113.

4 "Proyecto de estructura agraria en Chiapas", Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal, Chiapas. Para un panorama de la pobreza de la tierra en los municipios indígenas de Los Altos de Chiapas, véase el cuadro 12.

5 En el estudio de Wasserstrom de hecho se mencionan 148 hogares. En estudios de seguimiento posteriores realizados en 1987-1988 y 1996-1998, no obstante, nuestros consultores de Ch'ul Osil no pudieron ubicar a 10 de ellos. Quizá dejaron la comunidad poco después de su estudio de 1974 y nadie se acuerda de ellos (pero parece poco probable), o sus nombres no fueron apuntados debidamente, o quizá eran oriundos de parajes vecinos que no quedaron identificados correctamente. En cualquier caso, las actividades económicas de esos 10 hogares exhibieron virtualmente la misma distribución que los 138 hombres restantes, así que los porcentajes no se ven afectados significativamente.

6 En el análisis publicado de D. Rus (1990), hay 246 hogares. En 1996-1998, nosotros y nuestros colaboradores descontamos 15 de esos hogares porque (1) no eran realmente oriundos o habitantes premanentes de Ch'ul Osil o porque (2) eran repeticiones de hogares que ya estaban censados con otro nombre. Esta segunda razón es digna de notarse. Son pocos los nombres y apellidos que hay en Ch'ul Osil, los cuales se barajan y repiten constantemente. En el censo de 1996-1998, por

ejemplo, de 813 adultos, había 37 mujeres cuyo nombre y primer apellido eran "María Gómez". Al llegar al segundo apellido, todavía había 14 que se llamaban "María Gómez Monte", y de ellas tres habían nacido en 1951. Sólo revisando los nombres de los padres y esposos y los apodos era posible saber quién era quién. Incluso nuestros colegas de la comunidad tenían problemas para no caer en confusiones.

7 Esto refleja en realidad la manera en que los propios habitantes de Ch'ul Osil cuentan a los miembros de su comunidad. Los que se han ido a vivir fuera de ella no se consideran por tal hecho que ya no pertenecen a la misma. Más bien, los emigrantes se dividen en dos categorías: "residentes", los cuales al menos regresan a la comunidad para visitar los sepulcros de sus antepasados el día de muertos o Todos Santos al inicio de noviembre (*xtal ta santo*, viene para Todos Santos); y los verdaderos emigrantes, los cuales no regresan ni siquiera para Todos Santos y por lo tanto se considera que han cortado todas las amarras (*batem'o*, ido para siempre). Los de la primera categoría incluso pueden tener cargos religiosos en la comunidad, aunque ya no tengan tierras allí, y no suelen ser contados como habitantes en el censo nacional.

8 La cantidad de parajes en Chamula cambia constantemente, si bien con lentitud, desde hace siglos. Históricamente, la gente comenzó a irse a vivir fuera del pueblo de Chamula a un puñado de lugares cercanos en los alrededores, definidos territorialmente como parajes, en el último cuarto del siglo XVIII. Todavía en el censo nacional de 1940 sólo se contabilizaron 35 parajes. Mediante la definición que toma como criterio la existencia de una escuela, que se emplea desde 1970, la cantidad de parajes era de 129 en 1998, y para la fecha del presente escrito (2010) había 148.

9 La emigración de Ch'ul Osil, como en el resto de Los Altos, ha variado a través de los años. Por ejemplo, muchos de los habitantes de Ch'ul Osil migraron a un ejido recién creado a principios de los años 50 y a otro que data de los 70.

10 Este rápido cambio demográfico se debe en gran

medida al abrupto descenso de la mortalidad infantil en los años 60 y 70. Hasta antes de mediados de los 60, las mujeres de más edad de Ch'ul Osil dijeron haber perdido aproximadamente uno de cada tres hijos en los primeros cinco años de vida, es decir, una tasa de mortalidad infantil que llega a 330 por cada mil, más alta que la de 283 por cada mil que se encontró en Sierra Leona, actualmente la más alta tasa nacional del mundo (en su conjunto, la de México es de 28/1,000, en contraste con la de Estados Unidos, 8/1,000, o Cuba, 7/1,000) (OMS 2005). En la familia extensa de mis colaboradores más cercanos, la tasa de mortalidad era de 40% en la generación nacida entre mediados de los 50 y 1970, en contraste con menos de 5% (50/1,000) para los hijos nacidos en la misma familia de 1975 en adelante. Como resulta obvio, fue gracias a los programas gubernamentales aplicados a partir de los años 50 (higiene, agua potable, campañas de vacunación) que se dio este cambio, lo que contradice la afirmación implícita del gobierno en los años 80 de que los indígenas no echarían de menos los programas de desarrollo porque de por sí tuvieron poca experiencia con ellos.

11 Según el censo nacional, la mitad de los habitantes del municipio de Chamula tenían menos de 16.7 años de edad en el año 2000 (INEGI 2001: "Chiapas: Chamula: población: pirámide").

12 Esta versión de la división del trabajo, incluyendo la caracterización del trabajo externo como estrictamente suplementario, se puede ver, entre otros, en el trabajo de Villa Rojas sobre Oxchuc, 1942-44 (1990: 145-218); el de Guiteras-Holmes sobre Chenalhó (1965: capítulo 5); el de Vogt sobre Zinacantán (1969: 127-142); y el de Hermitte sobre Villa Las Rosas / Pinola (1970: 11-12).

13 En comparación, la agricultura mecanizada de las tierras bajas de Chiapas llega a un rendimiento de 6,000 kg/ha, y el promedio nacional de rendimiento en Estados Unidos en 2008 fue de más de 9,600 kg. En la agricultura tradicional mesoamericana, el maíz y el frijol se siembran en la misma parcela, primero el maíz y luego el frijol cuando el primero ya alcanza unos 60 cm de altura, para que sirva de soporte. La calabaza normalmente se siembra en la misma parcela, y a veces otros cultivos como cebolla y cilantro (acerca de las necesidades de maíz

de un hogar, véase Stuart 1990).

14 De los ocho parajes chamulas estudiados por Wasserstrom, Ch'ul Osil padecía los menores rendimientos. Los demás tuvieron un rendimiento en promedio de 473 kg/ha (1980: 8). En años posteriores, los habitantes de Ch'ul Osil dijeron haber tenido rendimientos que nuevamente se acercaban a los niveles históricos.

15 Tradicionalmente, Chamula era virilocal, y las nuevas familias levantaban sus casas cerca de las de los padres del varón. Cuando los hombres estaban ausentes, las mujeres se colocaban bajo la protección de la mujer de más edad en el grupo familiar, típicamente la suegra, para que fuera ella la que hablara con los fuereños, tomara las decisiones y administrara los recursos familiares. Hasta la última generación de adultos, también había estrictos tabúes que las esposas debían respetar cuando sus esposos estuvieran fuera. Así, para que su esposo no se enfermara y muriera, por ejemplo, se le prohibía a una mujer que lavara su cabello o sus ropas de lana durante su ausencia, so pena de que el arraigo de la "presencia" del varón en su casa se debilitara. Por supuesto, a las pocas semanas esto las volvía menos atractivas para otros hombres.

16 Excepciones para Los Altos de Chiapas son los trabajos de Ricardo Pozas (1952a y b), Frank Cancian (por ej., 1972) y Mercedes Olivera (1979). Publicaciones más recientes (por ej., Lewis, 2009) muestran que los estudios realizados por otros antropólogos del Instituto Nacional Indigenista que se enfocaban en la organización del trabajo y en las relaciones económicas y políticas entre los indígenas y la élite de Chiapas durante los años 50 fueron suprimidos (por ej., de la Fuente 2009, escrito en 1954-55).

17 Desafortunadamente, datos para corregir la antigua etnografía normativa se reunieron después del final del periodo "clásico" de los "estudios comunitarios" etnográficos en Los Altos de Chiapas, el cual va de los años 50 a principios de los 70, y nunca se han convertido en la base de una redescritión y análisis integrales de la "cultura comunitaria". En cambio, la reconsideración de la cultura local y su conexión con la economía y la historia se ha realizado parsimoniosamente desde los años 80, encabezada por nuevos estudios acerca

del papel de las mujeres, por ej., Nash (1993), Rosenbaum (1993), Eber (1995), de la influencia de la élite terrateniente y política sobre las instituciones políticas indígenas, supuestamente "soberanas", por ej., Wasserstrom (1989, caps. 6-7), Rus (1995, 2004), y de las luchas de los indígenas en contra de la represión religiosa, política y económica tanto dentro de sus comunidades como dentro del conjunto de la sociedad. Toledo (1996, 2002), Garza (2002), Bobrow (2007). Para una reseña de conjunto, véase Viqueira y Ruz (1995).

18 Gómez Monte, D. Rus y Guzmán 1990; entrevista de historia de vida con M. M., Chamula, 2 de agosto de 1989. (Nótese que Cancian (1987) y Collier (1989) registraron cambios parecidos a los que se describen aquí en el municipio tsotsil de Zinacantan durante las décadas de 1970 y 1980, y Köhler (1987) en Chalchihuitán (véase a Nájera Aguirre y López Arévalo (2009) para un resumen claro de la decadencia agrícola de Chiapas de 1981 a 2007).

19 De los ancianos entrevistados en el estudio de 1974 que todavía vivían en 1988, 39% eran aparceros en las tierras bajas, mientras 53% de los 77 jóvenes que aparecen por primera vez en el estudio de 1988 eran aparceros. Aproximadamente la cuarta parte de los hombres del "viejo estudio" que habían dejado la aparcería a fines de los 70 y principios de los 80 nunca la volvieron a ejercer, mientras que para fines de los 80 se había vuelto otra vez una actividad favorecida por los jóvenes. Pero de los "ancianos" que todavía eran aparceros, 36% usaba fertilizantes y herbicidas químicos, en contraste con sólo 17% entre los jóvenes. Esto sugiere que los hombres de más edad que seguían en la aparcería a fines de los 80 en general fueron los más exitosos, muchos de ellos con recursos provenientes de otras actividades, mientras al mismo tiempo, hombres más jóvenes y pobres comenzaban otra vez a ejercer la aparcería. Más adelante observaremos detenidamente a los jóvenes aparecidos en la sección acerca de la emigración.

20 La cantidad de hogares sin tierras se calculó restando los hogares con tierras del cuadro 2.6 del total de familias en el cuadro 2.13.

21 Hombres y mujeres más tarde coincidieron en que además de las preocupaciones de los hombres por los peligros a los que se exponían las mujeres

cuando llevaban sus productos a la ciudad y la angustia que causaba la violación de los tabúes que esto implicaba, los hombres también estaban apenados porque mientras ellos no tenían trabajo, ahora sus esposas eran las que traían la mayor parte del ingreso al hogar.

22 Pozas (1977: v. 2: 251-254) da un conteo total de cabezas de ganado menor en 1940, cuando la población era de 16,010, de 35,163, por tanto cada familia de cinco integrantes tendría aproximadamente 11 ovejas.

23 En los lugares en que los vendedores callejeros tienen espacios "fijos", pagan un "derecho de plaza" al gobierno de la ciudad.

24 Los otros 12 -los mismos 12 que cultivaban pequeñas milpas en Ch'ul Osil- eran residentes de las colonias de San Cristóbal, la mayor parte protestantes expulsados, que recuperaron el acceso a sus tierras heredadas a fines de los años 90.

25 Resulta una paradoja que la dotación ejidal se entendiera como un pago por su lealtad durante las amargas elecciones inmediatamente siguientes al levantamiento -ya que todos los que mantuvieron su lealtad al PRI en Chamula y que por ello ayudaron a que el municipio siguiera siendo priista, fueron premiados con tierras que al fin y al cabo los alejaron de Chamula y por lo tanto no podrían seguir participando en las elecciones en el municipio. En cambio, los antiguos vecinos que se quedaron en Chamula abrigaron aun más resentimiento hacia el PRI.

26 También hay un faltante notable de hombres en las dos cohortes de edad mayor a 61 años, las cuales llegan a un total de 32 mujeres y 18 hombres. La explicación en este caso es que no se trata de hombres extraviados sino fallecidos. Los hombres pasaban la mitad de sus vidas haciendo trabajo muy duro en las tierras bajas tropicales, y pocos lograban llegar a edades superiores a los 50 - 60 años: de los hombres del estudio de 1974 nacidos antes de 1937, 61% habían muerto para 1998, en comparación a 37% de las mujeres.

27 Como se muestra en el cuadro 2.5, sólo tres de esos 138 hogares tenían siquiera la posibilidad de sostenerse con sus propias parcelas. En lo que toca a las 15 cabezas de hogar que no migraron, tres eran respetados curanderos chamanes, y 12

destiladores de alcohol clandestino (entre los cuales estaban los tres propietarios de más de una hectárea de tierra). Ninguno de estos hombres ganaba mucho más que sus vecinos jornaleros de las fincas; asimismo, todos sembraban parcelas de maíz dentro de la comunidad y hacían faenas similares a las de los demás hombres. Las ventajas de sus trabajos no eran tanto una distinción económica, sino más bien el no tener la necesidad de migrar.

28 El hecho de que esta solidaridad local pueda ser subvertida a nivel del municipio y de la región y convertida en control estatal de los indígenas y otros campesinos es un tema que se reanuda en el siguiente capítulo.

29 La relación entre los precios del maíz y los salarios de los indígenas es compleja. Aunque los precios de la tortilla estuvieron subsidiados durante 1998 y han estado controlados desde entonces (véase Appendini (2008) para una historia breve y clara), y pese a que los precios del maíz no estuvieron subsidiados o controlados, el precio por kilo de la tortilla siempre ha sido el doble o más de lo que cuesta el maíz que se necesita para hacer un kilo de tortillas. De ahí que durante la década de 1990 la gente de Ch'ul Osil siempre haya comprado maíz, no tortillas. En dólares de 1998, el precio mundial del maíz fue de 82.60 por tonelada, en contraste con 469 dólares por tonelada en 1974 (en realidad, el precio de garantía para los productores mexicanos a principios de los 70 era incluso mayor, aproximadamente 50% por encima del precio mundial (véase McMahon 2008, O'Mara e Ingco (1990:20)). Sin embargo, los jornaleros rurales de los maizales chiapanecos podían elegir recibir un pago constante en maíz durante toda la década de 1970, lo que compensaba los años en que el maíz estaba más caro como en 1974-1976 (véase véase Cancian 1976, fin del capítulo 5); a partir de 1982, no obstante, el pago en maíz de hecho se incrementó durante un periodo al mismo tiempo que el precio bajaba (Cancian 1992: 259, n. 5.2). Considerando todo esto,

el precio del maíz estuvo bajando desde los años 80 y hasta principios de la década de 2000. Haciendo el ajuste por la inflación, el precio del frijol también bajó sostenidamente desde 1982 hasta los años 90 (Serrano 2004: 16). Desde 2006 -fuera del periodo considerado en este capítulo- el precio del maíz ajustado por la inflación se ha incrementado como consecuencia del auge de la demanda de etanol, hasta tres veces el precio de 1998, con serias consecuencias para los presupuestos familiares de hogares como los de Ch'ul Osil.

30 La Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social de las Naciones Unidas en Copenhague, 1995, describió la "pobreza extrema" o "absoluta" como "privación severa de las necesidades básicas de alimentación, agua potable, instalaciones sanitarias, salud, vivienda, educación e información". Acceso insuficiente a dos cualesquiera de estos factores como los definió la cumbre (por ejemplo, casas con piso de tierra se consideran vivienda insuficiente) se caracterizó como "pobreza extrema". En 1998, Ch'ul Osil estaba por debajo de los niveles mínimos en cinco y quizá seis de las siete categorías. Con base en los índices de costo de la vida, en 1993 el Banco Mundial fijó el límite de pobreza extrema en 1.08 dólares diarios por persona o menos, y actualmente (2010) está en 1.25 dólares. Pero el Banco Mundial también sugirió que en los países de ingreso medio como México, debería ser más alto, actualmente 2.00 dólares. Con estos tres estándares, haciendo los ajustes por la inflación hacia atrás o hacia adelante, en 1998 el límite hubiera sido de 1.22 dólares, 1.04 o 1.66 (Boletín de prensa del Banco Mundial 2009/0065/DEC; Wikipedia, "Extreme Poverty" y "Poverty Threshold", consultados el 24 de marzo de 2010).

31 Debajo del umbral de 0.50 dólares por persona por día está un nivel llamado "ultra pobreza". En todo el mundo en 2006, 78% de los ultra pobres vivían en África subsahariana, y sólo 7% en América Latina (Ahmed *et al.*, 2007).

Disidencia, religión y exilio en Chamula: la lucha por democratizar la "Comunidad Revolucionaria Institucional", 1965-1977

Por más de 30 años, la comunidad maya tsotsil de Chamula se ha dado a conocer por los brotes de violencia religiosa. Repetidamente a lo largo de estos años, miembros de la comunidad, bajo la dirección de sus líderes tradicionales, denominados los "principales", han acorralado y expulsado de su territorio a parientes y vecinos que se atrevieron a abandonar la religión local conocida como tradición, un híbrido de creencias mayas antiguas y catolicismo popular, para convertirse al protestantismo o incluso al catolicismo ortodoxo. En sí, la magnitud de esta purga constante, que de acuerdo a la definición que uno elija, para finales de los 90 sumaría entre 2,500 y 30, 000 personas¹, es como para atraer la atención de la prensa y de la opinión pública. El hecho de que las expulsiones a menudo hayan sido acompañadas por golpizas, violaciones y quema de casas y milpas les ha dado una fascinación sórdida tornándolas irresistibles para la prensa en México y el mundo².

A pesar de que las expulsiones han sido casi continuas durante estas tres décadas, el significado que les ha sido adjudicado por fuereños, particularmente por otros mexicanos, ha cambiado radicalmente a partir de la década de los 70. En los primeros años,

los ataques en contra de los protestantes en particular (las expulsiones que más llamaban la atención) fueron ampliamente considerados como un efecto secundario lamentable del intento justificable y hasta cierto punto noble de la comunidad indígena por defenderse de los misioneros norteamericanos. De hecho, muchos de los artículos en los 70 llegaban a la conclusión de que la violencia no podía ser achacada en última instancia a los chamulas -de quienes ambos bandos estaban formados, se decía, por gente sencilla, fácilmente influenciable por el fanatismo religioso- sino a los misioneros extranjeros quienes supuestamente habían embaucado a algunos de ellos a cambiar su cultura antigua por el protestantismo³.

Para mediados de los 80, en cambio, el significado dado a las expulsiones sufrió un giro de 180 grados. En los medios de comunicación nacionales en particular, fueron vistas como responsabilidad de agresivos caciques locales, quienes cínicamente incitaban a sus partidarios en contra de los disidentes de cualquier índole, no sólo de los protestantes, con el fin de preservar y afianzar sus propias posiciones y privilegios⁴.

De forma general este cambio coincide con otro a mayor escala que se dio en la narrativa política popular en México entre los años 70 y 80. Se pasó de una en la que el principal villano era siempre los Estados Unidos (EU), a otra que, sin olvidar al vecino país del norte, se enfocaba cada vez más en las iniquidades del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del resto de la clase política. Pero ambas explicaciones dejaban a pueblos indígenas como los chamulas extrañamente divorciados de la realidad del resto del país. En ambas explicaciones, tanto los líderes indígenas como sus sistemas políticos, se consideraban esencialmente autónomos quedando fuera de los procesos históricos que se entendía gobernaban la política en el resto del país. Ya fuera que estuviesen defendiendo a su aislada comunidad de los extranjeros o que utilizaran sus exóticas creencias religiosas para repeler a los rivales que emergían de entre su propia gente, desde el exterior los principales de Chamula eran vistos como actores que tomaban sus decisiones sin ningún tipo de influencia externa conforme a la lógica peculiar de su propia cultura. De la misma forma, de acuerdo a estas dos interpretaciones, se pensaba que los objetivos de los disidentes eran principalmente religiosos enfocados totalmente en la salvación y por lo tanto, distintos a los de otros mexicanos que durante el mismo periodo libraban una batalla secular en contra del PRI y sus jefes locales.

Aquí se argumenta que ambas explicaciones cuyo carácter es puramente religioso, resultan superficiales y, en última instancia, incorrectas. Estos sucesos se debieron en realidad a que mientras el estado corporativo se sumergía en una crisis (a finales de los años 60 y durante los 70) los ciudadanos comenzaron la lucha por regímenes más abiertos y democráticos a nivel estatal y nacional y los chamulas -así como muchos otros pobres rurales en el país- hicieron lo mismo a nivel local. Así estas luchas que eran



Jóvenes líderes de Chamula, Salvador Gómez Osob y Salvador López Tuxum, con el Gobernador Efraín Gutiérrez (centro) y Erasto Urbina (derecha), Chamula, 1938.

fundamentalmente políticas y económicas, eventualmente tomaron la forma de conflictos religiosos tanto en Chamula como en otras comunidades indígenas debido a la forma particular en la que el estado corporativo se había insertado en las estructuras civiles y religiosas locales desde la década de los 30⁵. Sin embargo, incluso ese nivel de inserción no logró evitar los conflictos religiosos de las últimas tres décadas. Más bien, como veremos más adelante, al enfocar nuestra atención en los primeros

años del conflicto en Chamula los disidentes políticos y económicos convertidos en disidentes religiosos fueron empujados hacia esta transformación no sólo por los caciques locales con su mote de poder "tradicional" con raíz en la religión, sino también por decisiones bien intencionadas de actores fuereños que intentaban promover sus propios intereses, entre ellos, el gobierno estatal, oficiales del PRI, así como misioneros católicos y protestantes.

Es necesario agregar una última cosa, las expulsiones y la violencia en Chamula durante el periodo antes mencionado, se citan a menudo como prueba no sólo de la fuerza del cacicazgo de esa localidad, sino también de las tendencias "tradicionalistas" y antidemocráticas de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas en general. Sin embargo, si nos enfocamos menos en los expulsores que en los expulsados, la misma evidencia serviría para probar lo contrario. ¿Cuántos otros han peleado tan persistentemente y a tal costo contra el corporativismo, el PRI y el caciquismo como los miles de expulsados chamulas? En vez de ser partidarios monolíticos y represivos del sistema de partido de Estado, los indígenas de Chamula, vistos a través de sus disidentes religiosos, podrían ser percibidos como héroes de la lucha por una sociedad más abierta y plural.

"La Comunidad Revolucionaria Institucional"

Entre la gente indígena al menos, nadie se propuso de forma deliberada construir los cacicazgos que dominaron a las comunidades de Los Altos de Chiapas durante la

segunda mitad del siglo XX. Al contrario, durante los años que siguieron a la Revolución Mexicana, muchas comunidades actuaron de forma explícita para impedir el ascenso de líderes que fueran algo más que servidores de sus compañeros. Por ejemplo en Chamula, el municipio indígena más grande e importante del centro de Chiapas, incluso antes de que la Revolución terminara, los principales establecieron una serie de requisitos para desempeñar cargos municipales para evitar que un hombre poderoso, o un grupo de hombres, comandaran el gobierno comunal de nueva cuenta. Los chamulas ya habían experimentado este caciquismo durante los 20 años que precedieron a la Revolución Mexicana cuando un puñado de jefes bilingües había dominado a la comunidad, ocupando los puestos "constitucionales" de presidente municipal, juez y regidores. Seleccionados por las autoridades ladinas, estos oficiales habían implementado la nueva ley de impuestos y la ley de vagancia de 1890, creando deudas que para 1910 habían obligado a más de dos terceras partes de los hombres de Chamula a enrolarse en el trabajo estacional de las plantaciones de las zonas bajas de Chiapas. Estos mismos oficiales también cooperaron con los dueños de las plantaciones y contratistas de jornaleros a la hora de perseguir a miembros de la comunidad que huían a casa antes de desquitar sus deudas. Hasta en años recientes los chamulas todavía recordaban a estos oficiales por "vender a sus hermanos a los ladinos"⁶.

Los medios impuestos por los principales para prevenir estos abusos de nueva cuenta consistieron en decretar que sólo los ancianos que hubieran desempeñado los puestos religiosos más altos de la comunidad, hombres que ya eran reconocidos como principales, podrían ocupar las "oficinas constitucionales" reconocidas por las autoridades externas. Para garantizar que los elegidos nunca hicieran arreglos a espaldas de los chamulas con gente no indígena, los principales decretaron además que los oficiales del ayuntamiento constitucional debían ser monolingües, incapaces de comunicarse con los ladinos por sí mismos.

El hecho de que el gobierno permitiera que los chamulas se aislaran de esta forma se debió, en parte, a que después de 1920 los gobiernos indígenas ya no eran necesarios para la contratación de jornaleros. El reclutamiento y la disciplina de la fuerza laboral durante este periodo eran manejados por contratistas, conocidos como "enganchadores", que trabajaban en acuerdo con los oficiales ladinos de bajo nivel y con los secretarios municipales quienes administraban las relaciones de las comunidades indígenas con el gobierno y el mundo exterior. Estos tipos de administración, tanto públicas como privadas, eran respaldadas por bandas de hombres armados cuyos miembros en algunas ocasiones trabajaban como policías municipales y en otras como pistoleros privados. Sin embargo, durante la década de los 20, rara vez se recurría a la fuerza. Después de las privaciones sufridas durante la Revolución la mayoría de la gente indígena regresaba de forma voluntaria a la relativa seguridad y regularidad del

trabajo estacional migratorio. El hecho de que los salarios fueran altos durante el auge del café de estos años ayudó a facilitar esta aceptación. Sin embargo, incluso cuando comenzó la depresión de los años 30 y empeoraron los salarios, las prácticas de contratación así como las condiciones laborales, los ancianos tradicionales chamulas decidieron no intervenir en las relaciones entre ellos y el "exterior". Al contrario, redoblaron sus esfuerzos por cerrar la comunidad manteniendo la contratación laboral fuera de su territorio pero a la vez rehusando combatir sus abusos⁷.

Si bien los líderes chamulas posrevolucionarios habían logrado con éxito acotar las conexiones de corrupción con los actores económicos ladinos y con el gobierno, al mismo tiempo limitaron su capacidad de respuesta a las posibilidades (aún cuando éstas hayan sido escasas) de una reforma agraria, una organización laboral y una participación política fuera de los límites del municipio. Mientras esto sucedía, fue la rama de la Ciudad de México del partido en el poder, el Partido Nacional Revolucionario (PNR), la primera en vislumbrar la oportunidad que este aislamiento representaba. Cuando el PNR, bajo el mando del Presidente Lázaro Cárdenas, se lanzó a quitarle el control de Chiapas al reaccionario PNR estatal en la elección para gobernador de 1936, se dio cuenta de que el voto de los indígenas aún no movilizados podía inclinar la balanza a su favor en la contienda. Prometiendo la restitución de tierras comunales y la sindicalización, lo que llevaría a salarios más altos y a prácticas de contratación más honestas, los agentes nacionales del PNR aseguraron el voto de las comunidades indígenas a favor de Cárdenas. El compromiso -garantizaban- se haría realidad al enviar elementos montados y armados de su campaña para recoger el voto en las comunidades indígenas el día de la elección. Con el candidato cardenista ya electo y en funciones a finales de 1936, estos agentes establecieron comités para la reforma agraria en comunidades indígenas. También fundaron el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) a lo largo de la región, que se convertiría en la única entidad legal para todos los trabajadores migrantes contratados por los enganchadores. Por último, organizaron comités permanentes del partido en los municipios indígenas. Para asegurarse de que la élite del estado de Chiapas reconociera este nuevo orden, durante los siguientes tres años los cardenistas confiscaron fincas situadas en lugares estratégicos y las entregaron ya fuera a los propios trabajadores o a comunidades vecinas; por otro lado se encargaron, a través del STI, de que la contratación de trabajadores para las plantaciones resultara imposible sin que antes se hiciera reverencia al control cardenista. Para 1937 la rama cardenista del partido pudo ejercer control nacional y centralizado sobre Chiapas por primera vez desde antes de la Revolución⁸.

En Chiapas, como en el resto de México, los cardenistas se dieron a la tarea de institucionalizar sus lazos con los trabajadores y campesinos. En el caso de Los Altos de Chiapas, esto significó forjar una nueva relación con las comunidades indias. Comen-



Procesión religiosa en Chamula, 1976.

zaron instruyendo a los ayuntamientos indígenas para que nombraran a hombres jóvenes bilingües como representantes del comité regional de la reforma agraria, de la Confederación Nacional Campesina, ante los consejos del STI y el Departamento de Protección Indígena del estado, si es que querían obtener algún beneficio de estas instituciones. En el caso de Chamula, el ayuntamiento nombró a ocho jóvenes escribanos, de entre 16 y 21 años de edad, para dichas posiciones a finales de 1936⁹. Desde la perspectiva conservadora de los principales que supervisaban el ayuntamiento, jóvenes de estas edades no representaban reto alguno debido a las restricciones existentes para excluir del poder a todos aquellos que no hubieran tenido un

puesto religioso o que fueran bilingües. De cualquier forma, estas nuevas posiciones no eran cargos municipales constitucionales por lo que los representantes eran vistos como poco más que traductores.

Sin embargo, durante el periodo que comprendió las dos gubernaturas cardenistas en el estado de Chiapas (1937-1940, 1941-1944), el poder de los escribanos tanto en Chamula como en varios otros municipios de Los Altos aumentó de manera constante. A principios de 1939, los ayuntamientos, amenazados con quedar excluidos de la reforma agraria, se vieron obligados a aceptarlos como una especie de presidentes municipales sombra. Por respeto a los requerimientos de precedencia que existían en municipios como Chamula, estos nuevos funcionarios los llamaron formalmente escribanos del presidente dentro de sus municipios, y fueron cuidadosos en respetar a los ancianos presidentes y ayuntamientos. Sin embargo, fuera de Chamula, eran reconocidos por el gobierno como las autoridades legales de la comunidad cuando se trataba de llenar documentos oficiales o para representar a la comunidad en ceremonias oficiales.

El paso final en el proceso de consolidación del posicionamiento de los jóvenes escribanos en los gobiernos comunales y, a través de ellos, del partido nacional en esos gobiernos, se dio en 1943. Para entonces los cardenistas estaban convencidos de que

el impulso logrado por los conservadores en la política nacional significaría la pérdida de la gubernatura de Chiapas en 1944 y alentaron a los escribanos a solicitar puestos dentro de las jerarquías religiosas tradicionales de sus comunidades. Durante los años siguientes estos hombres, todavía muy jóvenes, asumieron funciones rituales asignadas normalmente a personas 15 o 20 años mayores que ellos; además podían desempeñar estos cargos sin necesidad de haber ahorrado buena parte de su vida para ello ya que contaban con los salarios gubernamentales. Por un lado, para los ancianos, este servicio precoz, con el reconocimiento de la ruta tradicional al poder, convirtió a los escribanos en principales por derecho propio y resolvió la contradicción de su autoridad civil desordenada. Por otra parte, durante los siguientes años, abrió el camino para que los escribanos combinaran el poder secular, que originalmente les había sido otorgado por el partido en el poder con la autoridad religiosa y cultural de los principales tradicionales. Aún no podían ser considerados caciques pero la barrera que intentaron construir los principales entre los líderes comunitarios y el empleo así como la subordinación al gobierno había sido quebrantada.

Mientras tanto, de 1944 a 1951, una serie de gobernadores conservadores revirtieron muchas de las reformas cardenistas al disolver el STI y congelar la reforma agraria, entre otras acciones. A lo largo de este periodo, los "escribanos-principales" se distinguieron por defender los intereses de sus comunidades. Por ejemplo, cuando en 1946 el gobierno municipal de San Cristóbal intentó aplicar un impuesto a la gente indígena que traía sus productos al mercado de la ciudad, los escribanos-principales de Chamula, liderados por su miembro más audaz, Salvador Tuxum, organizaron un bloqueo de los caminos que conectaban a San Cristóbal con los municipios indígenas. Con el apoyo de escribanos-principales de otras comunidades, los chamulas realizaron un boicot a la venta de alimentos a la ciudad lo que finalmente provocó que el impuesto fuera removido por el ayuntamiento cristobalense. De la misma forma, los escribanos-principales organizaron la resistencia cuando a finales de los años 40 los mayores productores de licor en Chiapas se aseguraron, apoyados por el gobierno, el monopolio del mercado e intentaron obligar a las comunidades indígenas a comprar únicamente sus mercancías a precios sobrevaluados. Como parte de la resistencia, los escribanos-principales primero ayudaron a crear un comercio clandestino de aguardiente fuera del monopolio y libre de impuestos; y unos pocos meses después, junto con sus socios, comenzaron a producir su propio aguardiente casero. Cuando el tesorero del estado y el monopolio respondieron enviando patrullas armadas a Chamula para cerrar las destiladoras ilegales, Salvador Tuxum y los demás escribanos-principales incitaron a la comunidad a oponer resistencia armada¹⁰.

Para el año de 1951, cuando el Instituto Nacional Indigenista (INI) estableció su primer Centro Coordinador Regional en San Cristóbal, los escribanos-principales ya habían

sido aceptados por sus vecinos como jefes en casi todas las comunidades de Los Altos. Reconociendo esta situación, el INI, con el objetivo de facilitar el funcionamiento de sus proyectos (y siguiendo el consejo de los antiguos cardenistas chiapanecos), los contrató desde un principio como sus primeros maestros bilingües, trabajadores en el sector salud, agentes agrícolas y administradores de las nuevas tiendas cooperativas. Cuando el sindicato de trabajadores y la reforma agraria fueron revitalizados, los escribanos-principales también ocuparon los puestos en el consejo de directores. Los chamulas, quienes como líderes del municipio indígena más grande de los 16 de la zona Altos representaban un 25% de la población tsotsil y tseltal de la región, sobresalieron particularmente en estas actividades.

A mediados de los años 50, de nuevo liderados por Salvador Tuxum, los chamulas fueron los primeros en comprar camiones y en comenzar a transportar de región a región las frutas y verduras que sus vecinos cultivaban en Los Altos y el maíz que sembraban como aparceros en los valles centrales. Cuando a finales de esa década, las embotelladoras de refrescos se dieron cuenta del potencial que tenía el mercado indígena, invitaron a Salvador Tuxum y a sus hijos para que fueran los primeros distribuidores exclusivos de Coca Cola, Pepsi Cola y eventualmente de cerveza en una comunidad indígena.

Dentro de las actividades "visibles" de Salvador Tuxum y sus colegas se encontraban los empleos gubernamentales, el transporte y algunas otras actividades comerciales con socios ladinos. Pero además, al incrementarse los ingresos de los escribanos-principales a lo largo de la región, éstos comenzaron a dar préstamos de dinero, suplantando rápidamente a los comerciantes ladinos y a los terratenientes como el "banco" de la gente indígena. En el caso de Chamula, para inicios de la década de los 70 (cuando la población del municipio era de 30,000), se calculaba que tan sólo la familia de Salvador Tuxum tenía ingresos de más de 70,000 dólares al año provenientes de sus actividades visibles, es decir, de los salarios gubernamentales y la distribución de refrescos. Pero la mayoría de estos ingresos eran prestados a otros chamulas a tasas de interés que oscilaban entre el 5 y 10% mensual, para financiar cultivos de maíz, pequeñas actividades comerciales y puestos religiosos. El capital acumulado que los Tuxum tenían a préstamo en ese momento quizás rondara el medio millón de dólares".

Las contradicciones entre desarrollo, corporativismo y "tradición", 1952-1965

A mediados de los años 50, Salvador Tuxum y su círculo de allegados en Chamula, así como muchos otros de los escribanos-principales en otros municipios, habían lle-

gado a un punto en el cual estaban lejos de ser los "servidores de sus compañeros". Además del poderío económico, los escribanos-principales continuaban dominando las presidencias municipales y los puestos que representaban a sus comunidades frente al Estado y a la nación. Como "ancianos tradicionales" también tenían bajo su mando el sistema de creencias y castigos que los indígenas habían usado históricamente para mantener la solidaridad y cerrazón con el fin de defenderse del mundo exterior. La combinación de estos poderes les permitía definir a sus opositores seculares o incluso personales como enemigos de la comunidad y esto fue precisamente lo que hicieron.

La lucha por el aguardiente (*posh* en tsotsil) se convirtió en el primer gran ejemplo de la subversión de las defensas culturales. Después de un periodo inicial de lucha en contra del monopolio estatal del alcohol, que tomó la forma de una lucha popular por la defensa de la integridad territorial de Chamula, para 1952 Tuxum y sus socios se habían convertido en los beneficiarios principales de la producción clandestina de alcohol así como de su venta dentro del municipio. La mayor parte de la destilación se realizaba en la parte este de Chamula, lejos de los caminos de terracería que llevaban el tráfico hacia otros municipios. Cuando el gobierno intentó combatir el mercado negro de *posh*, los productores y sus aliados entre los escribanos-principales convirtieron la región oriental en tierra de nadie¹². Los fuereños eran considerados directamente como espías y la gran mayoría de los residentes no involucrados en el negocio del *posh* eran vigilados cuidadosamente para que no se convirtieran en informantes. Se dice que los ancianos "autorizaron" unos 30 asesinatos de informantes en la región durante los años 50¹³. Pero no todas las sospechas de "mala conducta" culminaban con la muerte. Aquellos que rompían filas o retaban a los principales (y a sus intereses económicos) eran acusados comúnmente de oponerse a los deseos de los santos de la comunidad, lo que podría significar un desastre para todos. Cuando se les encontraba culpables de actos menores de inconformidad eran encarcelados y obligados a disculparse. Faltas más serias podían llevar a la imposición de costosos cargos religiosos, multas o hasta el exilio de la comunidad. Sólo en los casos más graves los acusados eran asesinados¹⁴.

Mientras tanto los oficiales del gobierno del estado, y más específicamente el Departamento de Asuntos Indígenas en Los Altos, estaban al tanto de los acontecimientos en Chamula y en privado mostraban preocupación por los excesos de los escribanos-principales. Pero también sabían que, a pesar de los beneficios personales que obtenían los escribanos-principales de sus puestos éstos eran esenciales para el gobierno. En primer lugar, su habilidad para imponer la disciplina "tradicional" a la población permitía mantener el orden en Chamula a través de sólo unos cuantos líderes. De hecho, por medio de apenas unas tres docenas de escribanos-principales dispersos por todos Los Altos, el gobierno fue capaz de gobernar a 90,000 tsotsiles y

tseltales. Además el PRI dependía de ellos para canalizar los votos de comunidades enteras hacia ese partido durante las elecciones, relación demostrada si se observa que el jefe de Asuntos Indígenas de 1954 en adelante era por lo regular el delegado oficial del PRI para los municipios de Los Altos¹⁵.

No obstante, dadas las obvias injusticias, y tal vez más importante aún, dada la creciente subversión de los ideales comunitarios de igualdad y de considerar a los puestos públicos como un servicio, no sorprende que para inicios de los años 60 comenzaran a darse algunos signos de reacción ante el mando de los escribanos-principales. Los primeros se vieron cuando se mostraron señales de interés en el protestantismo, particularmente en los parajes de la región oriental. Se dice que parte del atractivo consistía en el rechazo de los protestantes al alcohol¹⁶. Sin embargo, tal vez los primeros en confrontarse abiertamente con los escribanos-principales fueron jóvenes innovadores en el tema de la economía. Para entonces entre ellos se encontraban a los que durante la década anterior habían sacado provecho de la expansión del sistema de caminos en los Valles Centrales convirtiéndose en aparceros y colonos de nuevas tierras así como personas que con el crecimiento de la red de caminos comenzaron a participar en el comercio intermunicipal e interregional. Por más incipiente que en un primer momento haya resultado, en términos absolutos este tipo de comercio, para la segunda mitad de la década de los 60 ya se registraban cambios. Algunos hombres que apenas unos años atrás transportaban bolsas y cajas de productos agrícolas en camiones y autobuses pertenecientes a gente no indígena, empezaron a comprar sus propios camiones y a convertirse en comerciantes de tiempo completo. Aunque nunca fueron muchos -en los años 70 sólo el 5% de la población económicamente activa de los municipios de Los Altos contaba con acceso directo a los caminos- estos comerciantes representaban una clase emergente de actores relativamente independientes en las comunidades alteñas¹⁷. Con el paso del tiempo fueron expandiendo sus actividades a nuevos sectores relacionados al cultivo de frutas y verduras, comercio en pequeñas tiendas y al préstamo de dinero¹⁸. Hacia la segunda mitad de los años 60, sus medios económicos independientes los hicieron entrar cada vez más en conflicto con los escribanos-principales.

El segundo grupo de personas que estaba en pugna con los escribanos-principales estaba constituido por el creciente número de jóvenes graduados de la escuela primaria. En el caso de Chamula, en 1952 el INI había dado los primeros 16 trabajos de maestros a ex escribanos, algunos de ellos apenas alfabetas y ninguno con más de dos años de educación formal y para 1975 más de 500 miembros de la comunidad se habían graduado del sexto año, que en ese entonces era el requisito para convertirse en promotor. A pesar de que los gobiernos estatal y federal habían logrado absorber a más de 300 indígenas como maestros, trabajadores de salud y agentes de extensión



Iglesia Pentecostal, Colonia Paraíso, San Cristóbal, 2007.

agrícola, quedaba un número casi igual que veía sus ambiciones frustradas. Ya que los escribanos-principales por lo general pugnaron por que fueran sus familiares los primeros en ser empleados por el gobierno (por ejemplo, en 1975 el 80% de los promotores en Chamula eran hijos, hermanos, o sobrinos de los primeros escribanos, este número ascendía al 100% en la comunidad aledaña de Mitontic), estos se convirtieron en el blanco de las frustraciones. Sin embargo, incluso jóvenes graduados con empleo estaban insatisfechos con su situación. A pesar de estar bien o mejor calificados que los escribanos originales, las posibilidades de obtener un rango de igual importancia dentro de sus comunidades era prácticamente nula, ya que eran excluidos de los puestos ocupados por los mismos escribanos y por la preferencia de éstos para que sus propios familiares los reemplazaran¹⁹.

Desafortunadamente, las estructuras históricamente jerárquicas y centralizadas de las comunidades indígenas de Chiapas, mismas que se habían prestado tan bien a los esfuerzos del gobierno y del partido en el poder para controlar a los pueblos indígenas como grupos corporativos, no se adaptaron a la presión para la democratización representada por el creciente número de graduados escolares y nuevos pequeños comerciantes. En lugar de aceptar a estos nuevos actores económicos, o de crear espacios para los jóvenes graduados y los promotores más ambiciosos, los escribanos-principales en muchas de las comunidades de Los Altos usaron el poder que tenían

como ancianos tradicionales, en particular su cada vez más arraigado control sobre la religión, para obstruir y descarrilar a estos grupos. El primer recurso que utilizaron consistió en forzar a estos nuevos actores a desempeñar los costosos cargos religiosos y civiles. Si con eso no lograban subordinarlos (debido a que el número de jóvenes ambiciosos comenzó a ser mayor que el número de cargos, este escenario fue cada vez más común), los escribanos-principales comenzaron a organizar ataques de los vecinos a las tiendas y propiedades de esta nueva clase argumentando que "se estaban beneficiando a expensas de la comunidad". En varios casos bien documentados de los años 60 y principios de los 70, estos ataques so pretexto de que estaban "socavando la solidaridad de la comunidad" produjeron la intimidación e incluso la muerte de hombres y mujeres jóvenes e innovadores, cuando en realidad su ofensa más grande había sido entrar en competencia con los escribanos-principales²⁰.

El problema radicaba en que la mayoría de los miembros de la comunidad en verdad creía en "comunidad" y en la solidaridad igualitaria, creencias alentadas por los escribanos-principales más y más a su propio servicio. El hecho de que los principales se hayan hecho ricos siendo dueños de camiones, tiendas y prestando dinero, era considerada una excepción permitida a la regla, ya que, después de todo, eran ellos los que servían a la comunidad y por lo tanto "necesitaban" recursos extras para poder cumplir sus funciones. Mientras tanto, los que comenzaron a realizar estas actividades después eran acusados de "trabajar para sí mismos", y, por lo tanto, de ser indignos. Desafortunadamente, para estos jóvenes intrusos como clase, ninguna reverencia ni la aceptación de cargos parecían quitarle esa reputación. Por otra parte, desde la perspectiva de muchos de los jóvenes educados y de los nuevos pequeños comerciantes, los escribanos-principales eran percibidos cada vez más como hipócritas que usaban a la religión y a la "comunidad" como pretexto para mantener concentrados el poder y la riqueza en sus propias manos.

Por lo tanto, en el transcurso de los años 60, un creciente número de hombres jóvenes (y unas cuantas mujeres) en la mayor parte de las comunidades tsotsiles y tseltales de Los Altos, a pesar de haber desempeñado cargos y cumplido con las demandas de "tradición" definidas por los escribanos-principales, se sentían frustrados por la imposibilidad de convertirse en iguales con respecto a los antiguos escribanos, o incluso por no poder optar libremente por oportunidades que estaban formalmente abiertas para ellos. Manifestaciones de resentimiento de estas personas comenzaron a aparecer casi de forma simultánea a finales de los años 50 y principios de los 60; dos de las primeras fueron el aumento repentino de conversiones al protestantismo en las comunidades tseltales del norte (Oxchuc, Bachajón, Yajalón) y al sur el faccionalismo asesino que se presentó en el pueblo tseltal de Amatenango.

Poco tiempo después, sin embargo, ocurrieron casos similares de jóvenes comerciantes y de graduados luchando en contra de los principales establecidos por la libertad de alcanzar sus propias oportunidades en los municipios de Zinacantán, Chamula, Mitontic, Cancuc, Chanal y Tenejapa, en la zona central de Los Altos²¹. A pesar de que cada uno de estos conflictos tuvo sus propias características como resultado de las particularidades históricas locales, de los nichos económicos, e incluso de las personalidades de los líderes involucrados, de forma importante era la misma batalla la que se libraba en todos lados. En esencia, era el resultado de la contradicción que existía entre la influencia centralizadora y autoritaria de las políticas administrativas del gobierno de los 30 años previos, que llevaron a la creación de los escribanos-principales y la tendencia democratizadora de las políticas de desarrollo implementadas de la primera mitad de los años 50 en adelante, que alentaban el ascenso de una nueva clase de hombres jóvenes demasiado numerosa y ambiciosa como para aceptar el control de los antiguos escribanos.

La resistencia unida, 1965-1970

La primera confrontación importante entre los escribanos-principales de Chamula y los grupos que eventualmente conformaron la oposición en la comunidad se dio en 1965, cuando unos cuantos hombres de los parajes orientales de la comunidad pidieron directamente al gobierno federal la construcción de un nuevo camino que conectara su región con la ciudad de San Cristóbal. Hasta entonces todos los caminos para camiones en Chamula habían sido trazados de forma que atravesaran la cabecera municipal, aparentemente con el fin de prevenir la entrada de "fuereños" a la crítica región oriental. Sin embargo, no era coincidencia que pasara por ahí ya que al obligar el tráfico a atravesar la cabecera, los escribanos-principales podían mantener un registro de la mercancía que se movía y así asegurarse de que ésta era transportada en sus propios camiones. Desafortunadamente, debido a sus gestiones, el hombre que había llevado la petición para el nuevo camino al gobierno superior fue "desaparecido", estrangulado, según el testimonio de testigos oculares por miembros del ayuntamiento actuando bajo las órdenes de los escribanos-principales. Su delito fue el "haber ofendido la unidad tradicional y el respeto por la jerarquía en la comunidad"²².

Con este crimen el patrón de reacción de los escribanos-principales hacia los intentos de abrir la economía y política de Chamula fue establecido. Apelando a la solidaridad de la comunidad y a la "tradicción", desataron una rápida e incontestable racha de violencia en contra de cualquier disidente que cuestionara su monopolio. También fue establecido el patrón con el que reaccionaría el gobierno ante la creciente tiranía de los

escribanos-principales. En este caso, así como en prácticamente todos los del mismo tipo, el interés de la burocracia de asuntos indígenas por preservar el mando de los antiguos escribanos fue más importante que el de realizar la tarea de investigar y procesar los crímenes. Argumentando que el destino del mensajero era imposible de determinar y por tanto el caso no podía proceder, el gobierno no hizo nada²³.

Aunque este asesinato pudo haber pospuesto por unos cuantos años la construcción del camino hacia los parajes orientales de Chamula y tal vez incluso retardado la organización de los disidentes de la comunidad, ellos mismos aprendieron la lección de que las futuras protestas deberían incluir tal cantidad de gente de manera que ninguno pudiera ser señalado -deberían exponer su caso de forma abierta y frontal para dificultar el que fueran descarrilados con ataques individuales y secretos- así como la necesidad de contar con aliados fuera de Chamula para asegurarse de no ser ignorados por el gobierno²⁴.

Sólo un poco más de tres años después, muchos de los mismos retadores se involucraron en un motín más extenso que atrajo la atención del mismo gobernador de Chiapas. En el otoño de 1968 el presidente municipal de Chamula, uno de los escribanos originales del periodo de Cárdenas, decretó que cada hogar de la comunidad debía contribuir con 30 pesos (2.40 dólares estadounidenses en ese entonces y el equivalente a casi dos días de salario) para la construcción de un nuevo cabildo. En unas cuantas semanas se reunieron alrededor de 100, 000 pesos (8,000 dólares). Sin embargo, luego de que pasaran algunos meses y de que la construcción no comenzara, un grupo de jóvenes emprendedores y maestros de los mismos parajes orientales que habían pedido la construcción del nuevo camino en 1965, viendo la oportunidad de evidenciar la arrogancia y corrupción de los escribanos-principales, movilizaron a sus vecinos para protestar. Cerca de 3,000 manifestantes se reunieron en uno de los parques a las afueras de San Cristóbal preparándose para marchar al centro de la ciudad en lo que sería la primera protesta indígena desde la década de los 30. Temerosos de que esta "invasión" significara el inicio de una "guerra de castas", los sancristobalenses solicitaron la ayuda inmediata del gobierno estatal para contener a los manifestantes. El gobierno lo logró prometiendo inmediatamente fondos de su propio Departamento de Asuntos Indígenas, complementados por una contribución del INI, para construir el nuevo cabildo sin ningún costo para la comunidad así como regresar los fondos que habían sido recolectados originalmente. Para calmar los ánimos, el gobierno también accedió a construir el camino a la región oriental que por tanto tiempo había sido retrasado. Sin embargo, el gobierno estatal se esforzaba por mantener la legitimidad de su agente, el presidente municipal de Chamula, incluso pagando con sus propios fondos el dinero que él había desviado de la colecta original. Para hacer aún más claro su apoyo, antes del comienzo del año escolar 1969-1970 el INI despidió a todos los maestros que habían estado involucrados en la protesta²⁵.

A pesar de los esfuerzos por desarticular el creciente movimiento de oposición en Chamula -y a pesar de medidas aún más extremas adoptadas por los escribanos-principales, que durante el cambio de año 1968-1969 lograron convencer a muchos de los vecinos de los manifestantes de que la marcha de 1968, no era nada más que un intento por desestabilizar la unidad comunitaria basada en la religión, provocando así que se dieran violentas disputas faccionales en varios de los parajes de la comunidad. El movimiento de oposición no sólo sobrevivió sino que incluso adquirió más determinación y también consiguió un aliado externo, la "liberacionista" diócesis de San Cristóbal, que ayudaría a escalar la lucha a un nuevo nivel.

Poco después de ser nombrado como obispo de Chiapas, Samuel Ruiz estaba convencido de que la gente indígena que conformaba casi la mitad de su congregación era católica sólo en el papel, y que en lugar de "parroquias", sus comunidades deberían ser consideradas como "misiones" y ser "re-evangelizadas". Al ser la comunidad indígena la más grande del estado y la más cercana a la diócesis de San Cristóbal, Chamula se convirtió en uno de los primeros experimentos asociados con este nuevo tipo de políticas, y la "Misión Chamula" fue inaugurada en mayo de 1966. De acuerdo con las cartas a sus seguidores, el padre Leopoldo Hernández, encargado de la misión, llevó a cabo su tarea con la impresión de que la "tribu" Chamula no sólo estaba aislada del resto de México sino que también, a excepción de algunas prácticas superficiales de costumbres católicas que databan de la época de la conquista, no había sido tocada por las influencias del cristianismo y de la modernidad. En consecuencia, su misión ofrecería tanto instrucción religiosa como ayuda práctica, que incluía lecciones en la cría de gallinas y cerdos, cuidados médicos y cursos "actualizados" en métodos occidentales para la crianza de niños y el cuidado del hogar²⁶.

Condescendiente como el padre Hernández había sido, los beneficios materiales ofrecidos por la misión pudieron de alguna forma atraer a varios miembros de la comunidad a la "nueva" iglesia católica. Sin embargo, el impacto más grande de la Misión Chamula vino del hecho de que llegó a la comunidad justo en el momento en el que un gran grupo de ambiciosos y frustrados jóvenes se enfrentaban contra los límites impuestos por los escribanos-principales. Con el entrenamiento de catequistas nativos y luego con la provisión de espacios de reunión en parajes alejados de la cabecera, en donde éstos podían discutir los problemas de la comunidad -y lo que se podía hacer al respecto- la misión proveyó tanto legitimación externa como aliento para estos jóvenes inquietos. Tal apoyo no había estado disponible antes del conflicto por el camino en 1965, por ejemplo, e incluso la controversia por el cabildo en 1968 ocurrió antes de que la misión del padre Hernández fuera establecida por completo, pero para el mes de abril de 1969 el padre reportaba que habían 15 catequistas reuniéndose regularmente con 830 "cristianos". Por primera vez, una voz alternativa fuerte comenzaba a

escucharse regularmente en los asuntos locales. De acuerdo con los testimonios de los participantes, fue durante estas reuniones dedicadas a la conscientización, en las que muchos de ellos comenzaron a pensar acerca de la manipulación de la religión y de la política en Chamula y a contemplar una comunidad en la que la toma de decisiones por consenso y el compartimiento de recursos, que muchos creían eran los ideales más profundos de Chamula, podían ser llevadas a cabo. Fue también en estas juntas y en los documentos contemporáneos de la Misión Chamula, en los que se comenzó a usar el término "cacique" para referirse a los escribanos-principales y su poder relacionado con la estructura autoritaria del PRI y con el gobierno unipartidista²⁷.

Este tipo de pensamiento independiente era justamente lo que los jefes chamulas más temían aunque al mismo tiempo les dio los medios para levantar a sus seguidores. Clamando que las reuniones estaban socavando la unidad religiosa y social de Chamula, los escribanos-principales argumentaron que si los santos de la comunidad se sentían descuidados por el hecho de que se llevaran a cabo reuniones lejos de su casa en la cabecera, su cólera le podría traer consecuencias fatales a toda la comunidad. Oleadas de miedo y enojo inundaron el municipio durante 1968 y 1969, lo que llevó al aumento de las amenazas en contra de la vida del padre Hernández y de sus colaboradores. Finalmente, en una reunión convocada por el ayuntamiento en la cabecera el 7 de octubre de 1969, un portavoz lo hizo explícito: por la seguridad espiritual de la comunidad, el padre Hernández y sus colaboradores, monjas y seglares, debían ser ejecutados de no abandonar la comunidad. Para proteger su integridad, el obispo los removió el 12 de octubre²⁸.

Reubicada en San Cristóbal, la misión continuó con sus actividades. Para principios de 1970 el número de catequistas en entrenamiento se había duplicado a 30 y junto a otras parroquias tsotsiles encontraron nuevas formas tanto de ayudar a sus congregaciones como de agraviar a los caciques. La más significativa de estas fue la fundación de una caja popular tsotsil a inicios de 1970. Con un capital inicial de 30,000 pesos proveniente de Catholic Relief Services, la caja podía hacer préstamos a intereses mensuales del 3%, a diferencia del 10% mensual que los chamulas, por ejemplo, pagaban a sus caciques. Para mediados de los 70, la caja contaba con más de 1,000 miembros de seis municipios -más de la mitad chamulas- y tenía ahorros y préstamos por más de 500,000 pesos (40,000 dólares)²⁹.

La vía de las elecciones, 1970-1974

Aunque las agencias federales y estatales llegaron al rescate de los escribanos-principales durante la huelga del cabildo, reafirmando con esta acción su poder, ni el INI ni Asuntos Indígenas como tampoco el gobierno estatal estaban satisfechos con el



San Cristóbal de Las Casas, 12 de octubre, 1992. Destrucción de la estatua del conquistador Diego de Mazariegos en protesta a la celebración de los 500 años del "Encuentro de Dos Mundos".

liderazgo en Chamula. Si antes fueron una herramienta útil, los escribanos-principales ahora eran vistos por muchos como un riesgo. Se habían vuelto demasiado ambiciosos y represivos, en especial de los jóvenes líderes que el mismo INI había capacitado. Tal vez lo peor de todo fue que se habían vuelto muy independientes de aquellos en el gobierno estatal que se consideraban sus superiores. Esta era la oportunidad para aplacarlos. El agente de este cambio fue el Dr. Manuel Velasco Suárez, candidato del partido del PRI para gobernador en 1970. Vástago de una de las familias más ilustres de San Cristóbal, durante su campaña, se enteró tanto por el obispo Ruiz como por sus propios familiares que los jefes chamulas se habían convertido en el principal "obstáculo del progreso" para el municipio. A sus colaboradores, Velasco les hizo saber que en cuanto él fuera electo se distanciaría de los "hampones" que tenían el poder en Chamula³⁰. La manera más conveniente de deshacerse de ellos sería convocando a elecciones libres en el propio municipio, y el medio serían los jóvenes disidentes, la gran mayoría de los cuales ya estaba organizado para este momento en torno a la Misión Chamula³¹.

El drama inició con las elecciones municipales posteriores a la elección de Velasco en el otoño de 1970. Los disidentes chamulas, apoyados por el padre Hernández, propusieron por primera vez a un candidato de oposición para la presidencia de Chamula. También organizaron la primer campaña política en el municipio, montando altavoces

en un camioneta *pick up* que recorrió la caminos de terracería cercanos al centro del municipio prometiendo líderes jóvenes y honestos. A juzgar por la participación en la protesta de 1968 y los testimonios de los participantes en esta campaña dos años más tarde, puede ser que más de la mitad de la población de Chamula oriental y tal vez la misma cantidad de la población en el oeste apoyaran a los insurgentes. Es difícil tener la certeza porque aunque el candidato insurgente obtuvo el respaldo de la mayoría de los que llegaron a la cabecera municipal y estuvieron en la cola para ser contabilizados el día de las elecciones, la idea de elecciones en las que realmente se votaba era una novedad y la mayoría de los chamulas - la "mayoría silenciosa"-no votó. Ellos, en cambio, parecían asumir que el ganador sería elegido por un consenso entre los principales como en el pasado y simplemente esperaron esa decisión. Sin embargo, el DAI -el cual se encargó de la elección- rechazó las quejas de los tradicionalistas en las que objetaban que la elección no expresaba la voluntad de los chamulas por lo que el resultado permaneció³².

El ganador fue un joven maestro bilingüe quién había participado en los grupos de discusión de la Misión Chamula e invertido sus ahorros en la caja popular pero quien también pertenecía a una respetada familia de ancianos tradicionalistas. Por lo que en cierto sentido, favorecía a ambos lados de la división en Chamula y su elección abría el camino hacia el poder en la comunidad sin que se diera una ruptura total con el pasado. Desafortunadamente todo esto llevó a que se dieran declaraciones de triunfo por parte de la oposición, quienes creyeron que -con el apoyo del obispo y por primera vez del gobernador- se habían vuelto lo suficientemente poderosos como para arrebatarse a los jefes el control del gobierno local. Esta impresión se fortaleció aún más cuando, en respuesta a las quejas de los caciques por haber sido eliminados de la elección, Asuntos Indígenas (que a principios de 1971 fue absorbido por una nueva agencia, Programa de Desarrollo Socioeconómico de Los Altos de Chiapas, PRODESCH), actuó con respecto a las acusaciones de los activistas de Chamula que argumentaban que los caciques y sus partidarios eran los responsables del asesinato de la persona que había solicitado la construcción del camino en 1965. Los oficiales de PRODESCH responsables de este acto eran Ángel Robles y Pablo Ramírez, dos jóvenes abogados idealistas que se hicieron estudiantes del seminario en San Cristóbal durante los primeros años del cargo de Samuel Ruiz, y que se habían unido al gobierno de Velasco con la esperanza de modernizar y humanizar los programas de desarrollo indígena. Catorce miembros del clan de escribanos-principales de Salvador Tuxum fueron investigados y finalmente él y cuatro de sus subordinados fueron arrestados y esperaron siete meses en la cárcel antes de ser enjuiciados³³.

Este fue el punto más alto al que llegaría la oposición durante los siguientes 25 años, después de la primavera de 1971, nunca volvería a ganar otra batalla dentro del munici-

pio. Tras la detención de los caciques el ayuntamiento de Chamula y el resto de los ancianos prácticamente se declararon en huelga, rehusándose a transmitir las órdenes del gobierno a la comunidad e insistiendo en que las solicitudes para su cooperación fueran retransmitidas por medio de los hombres que se encontraban en la cárcel. Además amenazaron con retener el voto por el PRI de gran parte de los indígenas de Los Altos. El joven nuevo presidente municipal dándose cuenta del peligro físico en el que se encontraría de ser considerado responsable del arresto de los jefes, se alejó de sus partidarios originales y del padre Hernández, retiró su dinero de la caja popular y aseveró que él siempre había sido neutral. Consciente de que no podría gobernar Chamula -y quizá tampoco Los Altos en general- mientras los oficiales indígenas se rehusaran a cooperar, el gobierno del estado se echó para atrás. El ministerio público de forma sigilosa dio los nombres y paraderos de las personas que habían acusado a los caciques y a sus abogados defensores para que estos los pudieran "convencer" de retirar los cargos. Y en efecto los convencieron y los prisioneros fueron puestos en libertad junto con una carta de felicitación por parte del gobernador³⁴.

Después de ser puestos en libertad, los caciques chamulas, ya con la impunidad asegurada, dijeron que el padre Hernández y los principales líderes de la oposición serían asesinados si ponían un pie en el municipio por lo que se mantuvieron alejados. Sin embargo, la Misión Chamula continuó capacitando catequistas y llevando a cabo reuniones de discusión en los parajes de Chamula. Además, desde mediados de 1972 hasta mediados de 1973, condujo siete cursos intensivos sobre liderazgo para jóvenes chamulas. Eran 10 días de sesiones durante los cuales grupos de más de 30 personas vivían juntos en el centro de retiro católico ubicado en San Cristóbal. Estos cursos retomaron temas como la planeación de proyectos comunitarios, las alianzas indígenas interregionales, los derechos de los ciudadanos y la Constitución Mexicana, los programas de desarrollo gubernamentales y sus implicaciones para la gente local así como las maneras de activar a las comunidades y tomas de acción colectiva. También hubo una extensa discusión acerca de cómo democratizar al gobierno comunitario y qué hacer con respecto a las cercanas elecciones de 1973 en Chamula³⁵.

La respuesta del partido de jóvenes maestros y emprendedores fue la de competir nuevamente con su propio candidato. Sin embargo, esta vez ni el INI, ni el PRODESCH, como tampoco el gobernador del estado estaban dispuestos a permitir siquiera la elección de un candidato de compromiso. Al contrario, los caciques mismos escogerían al nuevo presidente y las instituciones del estado apoyarían su decisión. Esto creaba cierta dificultad ya que algunos procedimientos democráticos debían ser respetados. En las elecciones "primarias" del 13 de septiembre, cuando por ley se debía escoger al "precandidato" que se convertiría en el candidato del PRI y en probable vencedor de la elección final, los partidarios de cada candidato formaron filas y el representan-

te del PRODESCH los contó. De acuerdo con los testigos, había más de 1,500 personas en la fila de los disidentes en contraste de los 425 que había en la del candidato de los caciques. Entonces el representante del PRODESCH comenzó a quitar a votantes de la oposición, removiendo a aquellos que "vivían en otro municipio" (tradicionalmente ser un "chamula" se trataba de una etnicidad no de una descripción de residencia, y chamulas residentes en otras partes, siempre considerada una condición temporal, habían incluso ocupado cargos, además muchos de los que fueron descontados vivían fuera del municipio en respuesta a las amenazas que habían recibido), a aquellas "mujeres no casadas" (aunque esto no constituyera una categoría de inelegibilidad), a aquellos que eran demasiado jóvenes (basado en la apariencia) y finalmente, como aún quedaban más votantes en la fila de los opositores, a aquellos que, según la opinión del representante del PRODESCH, estaban borrachos. Eventualmente, el candidato de los caciques fue declarado ganador, pero el representante del PRODESCH tuvo que ser rápidamente evacuado para mantenerlo a salvo de la turba enardecida³⁶.

La reacción de los disidentes fue inmediata. Al día siguiente 150 manifestantes se trasladaron en ocho grandes camiones a la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, con el fin de ocupar las oficinas gubernamentales. Después de contactar a oficiales de todos los niveles, y hasta enviar una delegación a la Ciudad de México, eventualmente el gobierno del estado, por vergüenza, concedió a los manifestantes una nueva elección, la que se llevaría a cabo el 18 de noviembre. En esta ocasión el PRODESCH llegó a supervisar las elecciones con el apoyo de un pelotón de tropas federales. Con las filas ya formadas y con el candidato disidente claramente a la delantera otra vez, el director del PRODESCH, Ángel Robles, decretó que a fin de asegurar la validez de las votaciones y para que no hubiera más quejas, se votaría en boletas de papel. Fueron distribuidas boletas con el nombre de su candidato a las personas en cada una de las filas, y de pronto aparecieron dos urnas para recibir los votos. Apenas terminada la votación, Robles recogió las urnas y negándose a abrirlas o a contar los votos en Chamula, insistió en que tenían que ser llevadas a Tuxtla para su conteo. La oposición, segura de que había ganado, inició la celebración. Sin embargo, cuando los resultados oficiales finalmente llegaron 10 días después, el candidato del PRI había sido acreditado con la victoria con 1,540 votos en contra de los 725 de la oposición³⁷. Planes para llevar a cabo nuevas protestas comenzaron ese mismo día.

La vía de la protesta, 1974

Después de una serie de acaloradas reuniones durante las primeras semanas de diciembre de 1973, la oposición anunció que trataría por última vez de tener unas elec-

ciones justas el día en que las nuevas autoridades municipales rindieran protesta para tomar el cargo el 31 de diciembre. Con ese motivo mandaron una petición al gobernador a mediados de diciembre prometiendo que aparecerían ya fuera a votar o protestar. Pero Ángel Robles y Pablo Ramírez del PRODESCH, acompañados por el diputado federal de la región de San Cristóbal, Jorge Ochoa, los sorprendieron tomando protesta del nuevo presidente municipal un día antes, el 30 de diciembre. Una vez que el títere asumió el puesto el poder de los caciques fue restaurado. Cuando a la mañana siguiente, el 31 de diciembre, 2,000 manifestantes se reunieron, los jóvenes oficiales del PRODESCH que originalmente habían querido democratizar los municipios de Los Altos regresaron con tropas federales para dispersarlos, arrestando a ocho líderes de la facción anti-cacique entre los que se encontraban catequistas católicos y líderes de las pequeñas congregaciones presbiterianas y adventistas de Chamula³⁸.

Lejos de detener a la oposición -una reacción que el gobierno difícilmente esperaba- estos eventos le dieron aún más determinación. Las reuniones de los disidentes católicos y protestantes continuaron tanto en la residencia del padre Hernández como en las casas de algunos líderes del movimiento que vivían en los parajes periféricos de la zona oriental de Chamula. Para febrero de 1974, Hernández los había convencido de que necesitaban una voz lo suficientemente poderosa y políticamente astuta que los representara a nivel nacional en la lucha en contra del PRI en Chiapas. Específicamente argumentó que debían reunirse con líderes del Partido Acción Nacional (PAN). Finalmente, el 15 de mayo, terminada la temporada de siembra, una comisión formada por catequistas y protestantes viajó a la Ciudad de México y se reunió con el presidente nacional del PAN, el diputado federal José Ángel Conchello. A su vez, Conchello viajó a Chiapas a principios de junio y en una reunión masiva en la plaza de Chamula el día 9 de junio declaró que la única salida para los problemas de Chamula era una nueva y honesta elección supervisada por los partidos nacionales, el PRI y el PAN. Una vez en la Ciudad de México, él, junto con una comisión de diputados del PAN, le presentaron este plan al Secretario de Gobernación Mario Moya Palencia, quien, según los diputados del PAN, contestó que una nueva elección entre el presidente municipal de Chamula, nominado por el PRI y un candidato del PAN también le parecía la mejor solución al problema. Él consultaría a las autoridades de Chiapas al respecto³⁹.

Así, en interminables consultas, el tema se estancó. Al parecer Moya Palencia se comunicó con oficiales estatales de Chiapas, porque uno de estos advirtió a los disidentes chamulas que si llegaban a retomar el control bajo el auspicio del PAN iba a ser la ruina para el municipio, serían privados de todos los servicios así como de la ayuda estatal y federal⁴⁰. Tiempo después, el 19 de agosto, cuando los disidentes rodearon al gobernador Velasco en un evento público para presentarle otra petición, éste los reprendió por "haber buscado soluciones a los problemas de Chiapas fuera del estado de

Chiapas" y les dijo que en caso de existir errores a enmendar él mismo convocaría a un tribunal de chiapanecos para que lo hiciera⁴¹.

A pesar de estas promesas, las cuales eventualmente se desvanecieron -y sin duda sabiendo que no llegarían a lado alguno- a la mañana siguiente los disidentes mandaron una nueva petición a Moya Palencia y el 29 de agosto una nueva delegación conjunta formada por católicos y protestantes de Chamula viajó a la Ciudad de México para buscar una audiencia con él. Ninguno de los dos esfuerzos realizados recibió una respuesta. Finalmente el 14 de septiembre, cuando el presidente Luis Echeverría realizaba una rápida visita por Chiapas en uno de los lugares que él visitaría, el mismo comité se adentró por la fuerza entre la multitud para acercarse a hablar con él, pero el gobernador intervino apartándolo del comité y diciéndole que "esas personas son bien conocidos agitadores"⁴².

Con este episodio el camino de la protesta legal, de actuar como si las autoridades de niveles más altos reestablecerían el breve experimento de democracia vivido en Chamula al enterarse de la situación en que vivían, llegó a su fin. Ahora resultaba claro que tanto el gobernador de Chiapas como el secretario de gobernación y el presidente sabían acerca de la situación que se vivía en Chamula y claramente apoyaban la decisión de devolverle Chamula a sus caciques.

Paradójicamente, durante este periodo de peticiones y protestas por parte del comité, la vida dentro de Chamula permaneció relativamente en paz. Aunque al padre Hernández no se le permitiera residir en la comunidad acudía regularmente a la iglesia para bautizos y misas. También continuó el trabajo de la Misión Chamula con cursos para jóvenes líderes en San Cristóbal así como con servicios religiosos y cursos de conscientización en los parajes de Chamula. De la misma forma los protestantes continuaron reuniéndose y realizando actividades de proselitismo, aunque de forma más discreta.

Mientras tanto, para el resto del estado de Chiapas, 1974 fue un año de agitación. Durante la primavera hubo invasiones sangrientas de tierras pertenecientes a ladinos en San Andrés Larráinzar, municipio vecino al norte de Chamula, seguidas por un éxodo masivo de ladinos del municipio. Luchas por la tierra también se dieron en el norte de Chiapas y a lo largo de los límites de la Selva Lacandona y a principios del verano el ejército suprimió un foco del Frente de Liberación Nacional en el corazón de la Selva Lacandona matando a todos los guerrilleros. Mientras tanto, en el año comprendido entre el otoño de 1973 y el otoño de 1974, la diócesis de San Cristóbal, a invitación del gobernador y sus colaboradores en el PRODESCH, preparaba una gran reunión de representantes de todos los grupos indígenas del estado, el Primer Congreso Indígena, a celebrarse en octubre de 1974 con motivo del 500 aniversario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, el primero obispo de Chiapas. Trabajando por medio de los

catequistas, grupos de activistas indígenas se habían reunido regularmente a lo largo y ancho del estado para preparar discusiones acerca de la educación, la salud, el desarrollo económico... y la democracia. Resultaba claro, varios meses antes de octubre, que los delegados indígenas planeaban exponer los profundos agravios que se habían acumulado a lo largo del tiempo. Pero también resultaba claro que el PRODESCH y el gobierno del estado querían que esto sucediera, asumían que la mayoría de las quejas irían dirigidas a las "viejas" y "paternalistas" políticas del INI, mientras creían que el enfoque supuestamente más participativo y democrático propuesto en un principio por ellos sería visto con buenos ojos.

Por su parte, los catequistas chamulas, preocupados durante todo el año por su propia lucha, no habían participado en las reuniones previas al congreso. Sin embargo, en septiembre se presentaron repentinamente frente a los organizadores y les expusieron lo que había acontecido en Chamula. No está claro quién fue el que propuso lo que sucedería después. Con los representantes de la prensa reunidos en San Cristóbal para el congreso indígena programado del 14 al 17 de octubre, el 13 de octubre 150 disidentes chamulas, acompañados por dos camiones con estudiantes de la escuela normal de Tuxtla Gutiérrez invadieron y tomaron los edificios municipales de Chamula para llamar la atención al trato autoritario e hipócrita que el gobierno -y en específico del PRODESCH- daba al movimiento democrático en el municipio⁴³. Los estudiantes se retiraron al mediodía, una vez que ya habían logrado atraer a los periodistas -y enfurecer al gobernador y al PRODESCH. Un par de horas después llegó Ángel Robles, pistola en mano, con tropas federales y junto con los oficiales de Chamula asaltaron el edificio, despejándolo de los manifestantes, golpeando y tirando a muchos por las escaleras del edificio⁴⁴.

Ya fuera que los anti-caciquistas de Chamula esperaran comenzar una protesta más amplia o pensarán que al menos llamarían suficientemente la atención al comienzo del congreso indígena para hacer que el episodio sufrido valiera la pena, no anticiparon el alcance y la violencia de la reacción que provocaron. Durante la semana siguiente, el presidente municipal y los caciques convocaron a las antiguas autoridades civiles y religiosas de Chamula, los principales, a una reunión en la cabecera en donde se dijo que se había descubierto la existencia de un plan orquestado por los catequistas, los pastores protestantes y sus seguidores para vencer de una vez por todas a la religión tradicional quemando el templo y a todos los santos de Chamula. Las autoridades tradicionales se propusieron prevenir esto atacando primero. Todos los chamulas regresan a sus parajes natales la noche anterior al día de todos santos, el 1 de noviembre. Con las reuniones familiares y la veneración de ancestros este es el día más solemne de las celebraciones religiosas de la comunidad. Fue así como el 1 de noviembre fue el día elegido para reunir a todos los disidentes y expulsarlos de Chamula. Los rumores del

plan circulaban, por lo que el PRODESCH convocó a dos reuniones, la segunda de ellas el 31 de octubre, para intentar acabar con la confrontación, pero los líderes "tradicionalistas" se rehusaron a firmar cualquier tipo de acuerdo y abandonaron la reunión⁴⁵. A la mañana siguiente, y tal como había sido planeado los hombres más importantes de los parajes de Chamula convocaron a asambleas locales y difundieron la noticia del plan para destruir el templo. Después de esto comenzaron tres días de cateos en los que más de 160 hombres y 40 mujeres fueron sacados de sus casas, golpeados y llevados a prisión en la cabecera, también muchas de sus casas fueron quemadas. La diócesis supo de los cateos casi desde el momento en que empezaron y pasaron los siguientes dos días intentando convencer al gobernador del estado de que mandara tropas para detener la violencia. Finalmente, el 4 de noviembre, Ángel Robles llegó con soldados y camiones para recuperar a los prisioneros, quienes fueron enviados a una plantación de caña de los valles centrales con la orden de que no regresaran a casa en por lo menos tres meses. Ese mismo día fueron quemadas las oficinas del PAN en la cabecera de Chamula. Dos días después, en presencia de Ángel Robles y del presidente municipal, las ermitas católicas donde la gente había participado en sesiones de conscientización fueron derrumbadas y quemadas⁴⁶.

Aunque entre 160 y 200 de las familias expulsadas volvieron sigilosamente a sus casas durante los siguientes meses, la mayoría -cerca de 800 personas, contando niños y ancianos- estuvieron a la expectativa en San Cristóbal. Por el momento, el PRODESCH y el gobierno del estado no tomaron otra medida. Sin embargo, la diócesis católica se rehusó a aceptar tanto las expulsiones como las limitaciones impuestas al trabajo pastoral y se dio a la tarea de pensar en nuevas formas de presionar a las autoridades chamulas. El 1 de febrero de 1975, el obispo, después de consultar al consejo de sacerdotes y monjas que trabajaban en la región tsotsil, anunció que no se celebrarían bautizos en Chamula hasta que las expulsiones fueran anuladas, algunas de las capillas restauradas y se permitiera a catequistas y sacerdotes visitar los parajes periféricos⁴⁷. Ninguno de los dos bandos cedería por lo que para el carnaval, semana santa y días de los santos de esa primavera no hubo servicios religiosos. Finalmente, a inicios de julio, Ángel Robles y el PRODESCH negociaron un compromiso provisional que permitiría a la iglesia visitar algunos parajes -después de notificar a las autoridades municipales- a cambio de que practicasen bautizos y de que hubiera la presencia de sacerdotes en las fiestas. Sin embargo, todavía se presentaron amenazas al sacerdote dominico que intentó realizar esas visitas en el mes de julio. Por su parte, los catequistas chamulas expresaron la voluntad de renunciar a dos de las primeras demandas más contenciosas de la diócesis -la reconstrucción de capillas y la negación del bautismo a aquellos que no atendieran sus cursos- a cambio de que les otorgaran la tercera, esto es, el derecho de regresar a casa y reunirse con sus congregaciones. Pero ya era demasiado tarde.

De los 26 grupos de conscientización de los parajes que existían en octubre de 1974 ya sólo funcionaban ocho para agosto de 1975⁴⁸. La iniciativa -y pronto la represión- pasaría entonces a los protestantes.

Expulsión, 1974-1976

Antes de las expulsiones de noviembre de 1974, católicos "verdaderos", protestantes (la mayoría de ellos presbiterianos, pero también un pequeño número de adventistas del séptimo día) y algunos tradicionalistas habían participado como iguales en el movimiento de oposición en Chamula. Entre ellos las diferencias religiosas eran menos importantes, y mucho más recientes, que las coincidencias políticas que los habían unido desde mediados de los 60. Sin embargo, después de su expulsión, cada grupo se vio forzado a retroceder hacia su propia red de apoyo. El grupo más grande, los más de 500 católicos, ahora dependían, como nunca antes, del padre Hernández⁴⁹. Como hemos visto, ya entrado el año de 1975 el padre Hernández y la diócesis luchaban directamente con los caciques, creyendo que podrían forzar la apertura del municipio, negando a toda la comunidad los sacramentos, en particular, el bautismo. Sobre todo, la diócesis nunca creyó -o actuó- como si los expulsados de 1974 fueran algo más que refugiados de corto plazo, y la consecuencia de la lucha para regresarlos a casa fue que invirtieron relativamente poco en hacerlos cómodos en San Cristóbal. Los dominicos proveyeron una capilla en la que se llevaban a cabo servicios en tsotsil, pero en lo que a empleo y alojamiento concernía, los catequistas y sus seguidores tenían que valerse por sí mismos. Desafortunadamente, cuando la diócesis finalmente llegó a un arreglo con los caciques para restaurar algunos servicios religiosos en junio de 1975, no logró que los parajes en que se habían llevado a cabo las expulsiones se volvieran más receptivos al posible regreso de los que fueron expulsados. Como resultado, aunque muchos regresaran de forma gradual y dispersa durante la segunda mitad de 1975, la mayoría no estaba dispuesta a arriesgar su vida o la de sus familiares continuando con las reuniones o las actividades políticas⁵⁰.

Mientras tanto, los adventistas, que eran la congregación más radical y más pequeña (contaban con apenas 12 familias) recibieron muy poca ayuda al principio, ya fuera política o material. Ellos no habían sido convertidos por misioneros extranjeros, sino por uno de ellos mismos que se volvió adventista mientras trabajaba en una plantación de café y aunque eran mestizos de San Cristóbal ayudaron en lo que podían (ofreciéndoles empleos domésticos y ayudándoles a rentar terrenos baldíos donde podían acampar) y aunque la iglesia nacional eventualmente les dio apoyo, los adventistas expulsados se vieron obligados a ser muy independientes. Los miembros de este grupo

regresaron a sus casas tan pronto como pudieron y, después de un periodo de tranquilidad, para inicios de 1976, otra vez llevaban a cabo acciones de proselitismo⁵¹.

Finalmente, los presbiterianos, entre 150 y 200 personas, recibieron la recepción más cálida de todos los grupos expulsados. Kenneth y Elaine Jacobs, misioneros del Instituto Lingüístico de Verano que habían estado trabajando por más de 20 años para traducir la Biblia al tsotsil de Chamula, permitieron que muchos de los expulsados se alojaran en el terreno que circundaba a su casa. Los miembros mestizos de la iglesia presbiteriana local, una minoría rechazada presente desde varios años atrás en San Cristóbal, también prestaron los terrenos adyacentes a su iglesia y presbiterianos del resto de Chiapas mandaron rápidamente ropa y alimentos. Pocas semanas después los presbiterianos en México, Canadá y Estados Unidos también enviaron ayuda, de la misma forma que lo hizo la Iglesia Reformada de América. Sin embargo, a pesar de haber sido mejor recibidos que los demás expulsados, también ansiaban poder regresar a casa. Por consiguiente, a mediados de 1975 participaron en reuniones con las autoridades de Chamula arregladas por el PRODESCH, y parecían esperanzados en que si no era el gobierno sería la diócesis la que les aseguraría el permiso para una repatriación pacífica. Sin embargo, aun sin el permiso, muchos comenzaron a regresar a inicios de 1975 para sembrar. Aunque las negociaciones entre la diócesis y los caciques podrían haberlos beneficiado a ellos también, ninguno de los grupos protestantes tenía tan difícil el regreso como sus hermanos católicos -o de practicar su religión discretamente cuando ya estuvieran ahí- debido a que no eran sus iglesias las que continuaban desafiando directa y políticamente a los caciques. Pero además de eso, ellos habían comenzado a percibir sus sufrimientos y los riesgos que corrían como parte del "plan de Dios" para la redención de Chamula. Este nuevo enfoque de desistir de -o mejor dicho, de disimular- la lucha política, pero de mantener firmemente el cambio religioso como un reto fundamental aun mayor, sería resumido así por su pastor a inicios de 1975:

Cuando regresen, será para algunos de ustedes bajo el riesgo de muerte. ...si cualquiera de ustedes es asesinado, será la responsabilidad de aquellos que se queden el enterrar a los muertos. Ustedes no pueden tomar represalias. Dios es el que ha puesto a los ancianos como autoridad sobre nosotros, por lo que debemos rezar por ellos. Ellos son parte del plan de Dios... Dios se ha hecho responsable de llevarnos hacia sus metas por nuestras vidas y nos dará lo que Él ha planeado para nosotros⁵².

Para el otoño de 1975 la mayoría de los presbiterianos que habían sido expulsados en noviembre de 1974 vivían tranquilamente en sus parajes, realizando actividades de proselitismo y agrandando sus congregaciones⁵³.

Sin embargo, a pesar del hecho de que la mayoría de los presbiterianos había regresado a casa, su pastor, Miguel Kashlan, uno de los más implacables líderes del movimiento de oposición en Chamula desde mediados de los 60 y miembro de la delegación que había pedido ayuda al PAN en 1974, se encargó de que tanto los miembros de su congregación como sus partidarios no indígenas recordaran que muchos de los expulsados, tanto católicos como protestantes, permanecían en el exilio. Temiendo que sus compañeros creyentes no pudieran regresar de forma segura a Chamula, argumentó que la iglesia presbiteriana debería garantizar el porvenir de varios cientos de los expulsados de forma más o menos permanente y reubicarlos en San Cristóbal. Él explicaba que no todos habían "optado por el presbiterianismo" aún, pero que la mayoría pronto lo haría. Refiriéndose a un gran grupo de refugiados católicos que no habían sido apoyados. Sus palabras resultaron proféticas.

El clero católico y el Obispo Ruiz, quienes aún consideraban que todos los chamulas eran católicos y que esperaban salvarlos a través de un cambio en la cultura política del municipio, continuaron privilegiando la repatriación sobre la reubicación. Sin embargo, durante el transcurso del año siguiente, los católicos originarios de los parajes más hostiles, temerosos de regresar a casa, comenzaron a apartarse de la iglesia católica y dirigirse a la presbiteriana, cuyo esfuerzo por asegurarles tierra y empleos en la ciudad iba más acorde a sus necesidades inmediatas como expulsados⁵⁴.

A pesar de estos cambios profundos y de largo alcance, viendo la superficie de la situación en Chamula a finales de 1975, los directores del PRODESCH tenían razones para sentirse aliviados. Con los caciques, y por lo tanto el PRI, de nuevo afianzados en el poder y con muchos de los expulsados pacíficamente de regreso en casa, parecía que finalmente se habían recuperado del tumultuoso experimento con la democracia electoral de principios de los 70, y recuperado el *status quo* anterior. Castigados por la experiencia, se habían convertido en firmes partidarios de la "costumbre" y del "consenso" en los gobiernos indígenas, es decir, de los caciques. Abriendo comunidades como Chamula a elecciones para las cuales su gente "no estaba preparada" había permitido que fuereños entrometidos -el padre Hernández, el PAN, los organizadores de la toma del cabildo, los misioneros protestantes- los dividieran en formas que no sólo lastimaban a los individuos sino que también atrasaban el "desarrollo"⁵⁵.

Desafortunadamente, la paz que se vivió en Chamula durante 1975 y la mayoría de 1976 fue sólo un periodo de calma entre la violencia. Con la oposición desmoralizada y geográficamente dispersa, no hubo un candidato que compitiera contra los caciques en la pre-elección de septiembre de 1976. Sin embargo, y habiendo constatado los caciques que una cacería de brujas podía fortalecer su poder, organizaron una nueva expulsión masiva comenzando el 15 de agosto. Como para este punto los católicos practicantes en Chamula eran muy pocos, los aprendidos fueron principalmente los

protestantes, más de 600 hombres, mujeres y niños que formaban un grupo menos agresivo. Los abusos cometidos en esta ocasión fueron incluso peores que los de 1974, registrándose golpizas severas y varias violaciones. La agresión sorprendió al PRODESCH que no pudo reaccionar en más de dos días, finalmente, al tercero, Ángel Robles organizó una "caravana de rescate" para liberar a las víctimas que se encontraban en la cárcel de Chamula. Los vehículos usados para el rescate eran camiones azules pintados con la insignia de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que habían sido prestados para proyectos de desarrollo en el estado. Dos jóvenes mujeres severamente golpeadas y violadas fueron trasladadas por Ángel Robles al hospital en su propio auto⁵⁶.

Esta expulsión fue el parteaguas en la política en Chamula. En unas cuantas semanas, las iglesias presbiterianas de México, Estados Unidos y Canadá, así como la Iglesia Reformada dieron fondos para comprar tierras y reubicar a los refugiados fuera de Chamula, justo como Miguel Kashlan había sugerido el año anterior. Fueron compradas cuatro hectáreas en el límite noreste de San Cristóbal, y la colonia presbiteriana Nueva Esperanza comenzó a recibir colonos a finales de septiembre de 1976. Se convirtió en la primera comunidad de gente en San Cristóbal desde la época de la colonia que usaba ropa indígena y hablaba los idiomas nativos⁵⁷. Aunque una petición de la diócesis en el mes de octubre señalaba que aún había 1,750 expulsados que no contaban con un hogar -todavía suponiendo que fueran católicos- para ese momento casi todos se habían podido reubicar y la mayoría se había convertido al presbiterianismo.

Apenas tres meses después, en enero de 1977, la diócesis sólo fue capaz de encontrar a un pequeño grupo de católicos que se reunía clandestinamente en el pueblo de Chamula y prácticamente a ningún chamula católico en San Cristóbal⁵⁸. La Misión Chamula había desaparecido.

Como una especie de reacción en cadena, la fundación de Nueva Esperanza y la conversión de la mayoría de los disidentes chamulas al protestantismo cambió la forma en que eran percibidos y tratados por los demás actores políticos de la región. Las reuniones entre la diócesis, el PRODESCH, el ayuntamiento de Chamula, y los representantes de los expulsados continuaron durante noviembre, aunque por lo general terminaban estancadas o en el abandono de la reunión por parte de alguno de los grupos. A pesar del rol de la iglesia católica como protagonista en estas discusiones, cuando a finales de 1976 los directores del PRODESCH se dieron cuenta que la mayoría de los refugiados chamulas eran para ese entonces protestantes, repentinamente dejaron de presionar a los tradicionalistas para que permitieran que los expulsados regresaran a sus hogares⁵⁹.

El hecho de que un nuevo gobernador había sido elegido en agosto y de que asumiría el puesto en diciembre pudo haber influenciado esta decisión: el gobernador pron-

to reemplazaría al personal del PRODESCH y la responsabilidad de resolver los conflictos en Chamula pasaría a nuevas manos. Tal vez de igual importancia resultó el hecho de que a nivel nacional estaba en auge la discusión acerca del protestantismo y de su supuesto papel en la división de las comunidades indígenas, así como en socavar la cultura nacional, lo que hacía que la gente tuviera menos simpatía por los expulsados ahora que eran presbiterianos que cuando la mayoría de ellos eran católicos. El impacto del sentimiento antiprotestante fue posiblemente intensificado en el caso de Chamula por el hecho de que ambos directores del PRODESCH, como ex-seminaristas, eran más proclives a ver a los protestantes expulsados no como víctimas sino como provocadores. El hecho de que los disidentes chamulas se convirtieran al protestantismo hizo posible borrar 10 años de lucha política⁶⁰.

En lo que respecta a los expulsados enfrentados a estas reacciones y absorbidos en la construcción de casas, una iglesia y sus nuevas vidas en Nueva Esperanza, comenzaron a perder interés, al menos por un tiempo, en la política de Chamula. Después de 1976 la contienda por el control político de Chamula parecía haberse tranquilizado.

Política, religión y "la crisis" de los 80

A pesar de que se registró un episodio de expulsión en Chamula a finales de 1977, dos más en 1978 y uno en 1980 dentro del municipio, el periodo comprendido entre 1976 y 1982 fue el más tranquilo de las últimas tres décadas. Poco después de fundar Nueva Esperanza los expulsados presbiterianos y adventistas formaron tres nuevas colonias cerca de San Cristóbal y para 1980 había alrededor de 3,000 chamulas conversos viviendo en las afueras de la ciudad⁶¹. Estos eran los años del auge del petróleo y aunque la crisis en la agricultura se profundizó dejando a muchos chamulas trabajadores del campo sin empleo, el gobierno federal invirtió grandes cantidades de dinero en infraestructura creando varios miles de empleos en la construcción, así como diversos tipos de empleos urbanos en Chiapas y en los estados circundantes. El turismo también creció rápidamente dando trabajo a otros tantos miles en la construcción de hoteles y otros negocios así como en la prestación de servicios en destinos turísticos como Cancún, Palenque y San Cristóbal. El auge del turismo también benefició a los productores de artesanías y vendedores ambulantes. Los expulsados chamulas, por casualidad, se encontraban en una posición que les permitía aprovecharse de este auge económico. La mayoría de ellos encontró empleo en el mercado público de San Cristóbal, en la construcción, en el sector de los servicios así como en distintos tipos de pequeño comercio; otros trabajaron en la construcción a lo largo y ancho del sureste mexicano. Para los primeros años de la década de los 80 las nuevas colonias de los

expulsados eran notoriamente más prósperas que los parajes que habían sido obligados a abandonar⁶².

Mientras tanto, a pesar de que la distancia entre los expulsados y los caciques de Chamula y sus seguidores había creado un prolongado cese al fuego, la enemistad entre ambos bandos era más profunda y continuaba acentuándose. Con la conversión de los disidentes al protestantismo, lo que originalmente había sido una división política y luego una ruptura entre bandos políticos que aún se reconocían como mayoritariamente católicos, se tornó en una apasionada división religiosa en la que cada uno de los bandos identificaba al otro como aliado de fuerzas oscuras y del mal. Los tradicionalistas consideraban el rechazo de los protestantes a los santos y a la veneración de los ancestros no sólo como profundamente ofensivo, sino también como una amenaza a todos aquellos que no se opusieran a ellos fervientemente. Los protestantes, luego de haber sufrido la expulsión sentían que la justicia de su causa se había fortalecido en el martirio, y a pesar de los riesgos, redoblaron los esfuerzos por volver a Chamula a convertir a tantos hermanos como fuera posible⁶³.

La tensa tregua entre los expulsados y los tradicionalistas se rompió en 1982. Cuando los precios mundiales del petróleo y las finanzas de México se cayeron bruscamente en la primavera de ese año, la inversión gubernamental en infraestructura también colapsó y con ello una gran parte de los empleos en la construcción. Durante la siguiente década, la poca inversión que había del gobierno federal para la agricultura de Chiapas también se terminó. A lo largo de Los Altos, los indígenas que vivían de los ingresos de un empleo fuera de su territorio, repentinamente se vieron obligados a replegarse a sus municipios de origen y depender como nunca antes de sus escasos recursos⁶⁴. Esto, a su vez, trajo consigo dos consecuencias que continúan dándole forma a la política de Los Altos hasta hoy.

La primera fue el alto incremento en el faccionalismo y en el conflicto interno en las comunidades indígenas provocado por la lucha de los recursos insuficientes. En la mayoría de los lugares el conflicto siguió siendo de carácter "político": grupos disidentes adentro de las comunidades se aliaban a partidos políticos de oposición o a organizaciones independientes en su lucha por arrebatar ya fuera un pedazo de tierra, el comercio o la ayuda gubernamental a las élites locales identificadas con el PRI -élites que cada vez más eran consideradas como egoístas e injustas. Sin embargo, en Chamula la oposición se polarizó conforme a los bandos religiosos que ya habían sido establecidos durante los 70. De un lado se encontraban los expulsados y su flujo creciente de conversos (de los cuales se hablará más adelante). Del otro se encontraba el partido de los "caciques" ahora dirigido por los hijos y aliados más jóvenes de los escribanos-principales originales. Además de muchos otros actos de violencia, entre finales de 1982 y 1990 el conflicto entre estos grupos provocó 34 episodios de

expulsiones más que involucraban a más de 1,000 víctimas directas. Varios miles más abandonaron la comunidad por miedo. Los caciques habían aprendido que repetidas persecuciones así como un estado continuo de miedo fortalecían su control sobre la comunidad. El PRI y el gobierno, dispuestos a hacer lo necesario para prolongar su control sobre Chamula, no intervinieron para detener las expulsiones hasta mediados de los 90, e incluso cuando hicieron algo por detenerlas, no tuvieron éxito. Las expulsiones continúan mientras se escribió este artículo en 2004⁶⁵.

La segunda consecuencia de la crisis económica de 1982 fue la creciente urbanización de la gente indígena durante los 80, lo que a su vez provocó un incremento en la población indígena que vivía fuera del alcance de los caciques. Dándose cuenta de que los expulsados chamulas habían encontrado un nicho económico y social en San Cristóbal, familias indígenas empobrecidas de la región -no sólo chamulas- migraron hacia la ciudad intentando emularlos. Al igual que los expulsados originales, este grupo de gente tendió a convertirse al protestantismo y a formar colonias basadas en la religión. Entre 1982 y 1990 se agregaron 12 nuevas colonias a las cuatro ya existentes de finales de los 70, y la población indígena en la ciudad había crecido hasta cerca de 20,000 personas; para 1998 había 23 colonias oficialmente reconocidas, 15 más en proceso de formación y la población indígena era de casi 40,000⁶⁶. Fieles a las raíces de la migración -y del movimiento- de las expulsiones de Chamula, los líderes y las organizaciones políticas de estos migrantes urbanos se definían a sí mismos por la oposición tanto a los caciques de sus comunidades de origen como al PRI. En vez de considerar que habían roto los lazos con sus comunidades nativas, los migrantes -particularmente los chamulas, que seguían siendo la mayoría- todavía se interesaban en cambiar la cultura y política de esas comunidades. Pastores protestantes, y a partir de finales de los 90, catequistas católicos que habitan las colonias de la ciudad viajaban regularmente a la zona para predicar. Y desde la ciudad apoyaban cuando podían los esfuerzos de sus hermanos en el campo por oponerse a los caciques.

Mientras tanto, la orientación política de las colonias seguía cambiando. Después de 1982, los más politizados de los colonos empezaron a organizarse para defenderse y abrir espacios en la ciudad. Sus asentamientos necesitaban agua, luz, escuelas, calles pavimentadas, sin mencionar un trato justo de las autoridades y representación política y año con año invertían más esfuerzo en la lucha por estos bienes. Cuando los zapatistas tomaron San Cristóbal el 1º de enero de 1994, la gran mayoría de los colonos se sentían reivindicados y redoblaron sus luchas políticas, tanto en la ciudad como las comunidades rurales⁶⁷.

Brincando una década, para los últimos años llegamos a un resultado quizás irónico. Las colonias de San Cristóbal ya son en muchos aspectos el centro de una nueva sociedad regional indígena de Los Altos. Pero en consecuencia, los otrora refugios de ex-

pulsados ya alberguen también a descendientes de los escribanos-principales, los caciques, que vienen a radicarse en San Cristóbal para gozar de amenidades urbanas, enviar a sus hijos a escuelas y universidades, y a la vez, vivir en la sociedad urbana indígena establecida por los expulsados. Para última ironía, cuando el primer diputado federal indígena fue elegido en representación de la región de San Cristóbal en 2003, fue un priísta de Chamula escogido por otros líderes priístas tsotsiles y tseltales de entre los descendientes de caciques con casas en la ciudad. Y obtuvo los votos de los tsotsiles y tseltales de todo el distrito, incluyendo la mayoría de los colonos indígenas de San Cristóbal.

NOTAS

1 Algunas fuentes -las preferidas por las instancias que querían minimizar el fenómeno- reservaban el título "expulsado" para aquellos que habían experimentado la violencia de forma personal, lo cual limitaba su número a unos 2,500 hacia 1994 (Ángel Robles, comunicación personal 1994). Las estimaciones más elevadas comienzan con las que disputan el conteo oficial de los "expulsados en realidad", elevando el total a cerca de 15,000; otras incluyen a todos los protestantes y católicos ortodoxos que actualmente residen fuera de la comunidad, unos 25,000; y finalmente están aquellas que cuentan a los expatriados argumentando que se fueron para evitar la violencia, sin tomar en cuenta la religión, que son 30,000 o más (ver sucesivamente Morquecho 1994: 50; Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas 2001; Alonso González 1997: 57; y Bonner 1999: 87). La población que permanece en el municipio de Chamula de acuerdo con el censo de 2000 es de unos 58,000 habitantes.

2 Por ejemplo, "Mexicans Convert as a Matter of Politics" Wall Street Journal, I-VI-88; "Ancient, Modern Beliefs Clash in Hills of Chiapas," Los Angeles Times, 7-5-92; "The Defiant Return," Los Angeles Times, 15-9-94. Ver también las citas en notas 3 y 4 abajo.

3 Por ejemplo, "Los extraños, indeseables en el país Chamula," Excelsior, México D.F., 15-3-75 (p. A-1); "Extranjeros y políticos hacen tambalear la cultura indígena," Uno más Uno, 15-2-78; "El Instituto Lingüístico del Verano, arma extranjera de sometimiento y disolución," Proceso #149, 10-9-79 (foto y titular de la portada).

4 Por ejemplo, "Javier Tushum, el mayor cacique de Los Altos de Chiapas," Uno más Uno, México D.F., 18-6-83; "Las expulsiones, una manera caciquil de deshacerse de las víctimas," Tiempo, San Cristóbal, 4-7-85; Estrada Martínez 1995.

5 Rus 1995.

6 Rus 2004, 2005b; Washbrook 2004.

7 Nótese que existía una considerable variedad en la forma en que las comunidades locales se adaptaron a estas nuevas condiciones, inclusive en el grado de activismo de sus gobiernos. (Rus,

2004; Fenner s/f.).

8 Mientras ocurrían estos cambios en 1937, el PNR cambió de denominación a Partido Revolucionario Mexicano (PRM) en reconocimiento a su nueva forma de centralización. Finalmente se volvió el PRI en 1946.

9 Rus 1995.

10 Rus 1995: 266-273; Lewis, 2004, 2005. Entrevistas con Salvador Tuxum, 7-11-1976; F. L. (agente fiscal, 1949-54), 14-1-1976; M. B. (proveedor de panela a las destiladoras de *posh*, 1949-54), 20-1-1976.

11 Entrevistas con Marcelino y Juan Tuxum, 11-8-1975. En comparación, el salario mínimo rural en Chiapas en los 70 era aproximadamente 2.50 dólares y a la mayoría de los chamulas se les pagaba menos.

12 Históricamente, la región oriental de Chamula ha sido más aislada que el centro y occidente. En las faldas de Tzontevitz, el cerro más alto del centro del estado, hay una serie de barrancas y cerros que dificultan el acceso a los parajes del oriente. En cuanto a los caminos de San Cristóbal hacia las comunidades indígenas situadas al norte y hacia las ciudades de Chiapa y Tuxtla ubicadas al oeste, iban por los pasos y cuencas del occidente y centro del municipio, los habitantes de esas dos regiones tenían más contacto con el mundo ladino. La cabecera también está en el oeste y los escribanos-principales más importantes fueron del oeste y centro.

13 Entrevista con M. M. (destilador chamula), 17-12-76; M. B., (vendedor de panela), 20 y 23-1-76; Manuel Castellanos (INI) 19-9-75; Daniel Sarmiento Rojas (Secretario de Gobierno de Chiapas, 1985-1988), 9-9-76. Ver además Lewis, 2004, 2005 (a principios de los 70, cuando el INI consideraba que aún existían como 360 destiladoras clandestinas en Chamula, los fabricantes de *posh* del municipio todavía pagaban unos 5 dólares al mes a los escribanos-principales para defenderlos de los fiscales y del Estado).

14 Ver Pozas 1977:61-72; comparar con Nash 1993 (1970).

15 La importancia de los votos indígenas de

Chiapas en las elecciones nacionales se puede apreciar en los comicios presidenciales de 1988, cuando Carlos Salinas de Gortari ganó el 97% de los votos en el distrito electoral que comprende Chamula; 41,000 votos más que todos sus oponentes juntos. En total, Chiapas le dio el 79% de sus votos, un margen de 330,000 votos sobre sus oponentes. (Comisión Electoral del Estado 1991).

16 En 1963, después de casi 10 años de proselitismo, había sólo 10 conversos presbiterianos en Chamula. Para 1966 eran 100, casi sin excepción en el oriente donde se reunían clandestinamente. De allí la congregación creció muy poco hasta 1976 (Party Line, 1963-66 (publicación informativa del Instituto Lingüístico del Verano, Mexi-can Branch, Huntington Beach, California); Steven 1976, Gossen 1989).

17 Collier 1989: 116ss.; Wasserstrom 1980: 14, 25ss.; Nash 1993, capítulo 3.

18 Sobre la expansión de la frontera agrícola, ver Cancian 1972; sobre cambios en las actividades económicas, Wasserstrom 1976, 1980, Collier 1989, 1998, D. Rus 1990, Cancian 1992, Rus 2005a.

19 Modiano y Pérez 1976; notas de campo, Diane Rus 1975; Pineda 1995.

20 P.ej., Chamula: Rus, 1995: 274-276; Amatenango: Nash 1993 (1970); y para el caso menos pronunciado de Zinacantán: López Pérez 1985.

21 Para los tseltales del norte, Beekman y Heffly 1968, Esponda 1986: 255ss.; y entrevistas con Manuel Castellanos 1975; Amatenango: Nash 1993 (1970); Zinacantan: Wasserstrom 1989 (cap. 6); Chamula: textos tsotsiles, #22 (marzo de 1990), y #435 (septiembre de 2000), notas de campo de J. y D. Rus; Mitontic: "Cartas a patrocinadores," Kenneth y Nadine Weathers, misioneros del Instituto Lingüístico del Verano, 6-i-1965, y 7-11-1965; Cancuc, Chanal, y Tenejapa: entrevistas con Manuel Castellanos 1975; Esponda 1986: 267ss.

22 El asesinato ocurrió el 4 de octubre de 1965 (textos tsotsiles #s 22 y 435, *ibid.*; entrevista con SLC, 15-10-1975, notas de campo de J. y D. Rus.) La Nación, 25-6-1974, resume las versiones de estos hechos de los jóvenes disidentes. Una versión alternativa, aceptada y discretamente esparcida por miembros del ayuntamiento de quiénes participaron en el asesinato es que la "ejecución" fue por haber delatado a los productores clandesti-

nos de alcohol en Chamula ante las autoridades del gobierno federal a cambio de una recompensa (entrevista con MT, 14-8-1975).

23 Entrevista con Mariano Ruíz (encarcelado por el asesinato en 1971), 28-10-1975; Peter Haviland, entrevistas con el padre de la víctima y otros disidentes, 8-1975 (Archivo del Proyecto Harvard en Chiapas, APHCh). Se conocen muchos casos de jóvenes empresarios golpeados y arrestados por prestar dinero a finales de los 50 y principios de los 60, y de acuerdo a los testimonios, hubo al menos un hombre asesinado por cuestionar el que los escribanos-principales poseían propiedades en cada ejido de la comunidad.

24 La Misión Chamula de la diócesis se fundó el 13-5-1966, y emprendió sus primeros grupos de reflexión en el este de Chamula en octubre del mismo año (Iribarren 1980: 1-2). El primer indicio de una pequeña congregación protestante en la misma región se da en marzo de 1965 (Bonner, 1999: 58).

25 Entrevista con Manuel Castellanos, ex director de Departamento de Asuntos Indígenas, 8-8-1975, 25-4-1976; Peter Haviland entrevistas con Miguel Kashlan, líder opositor, 8-1975 (APHCh); "Carta a Patrocinadores," Kenneth y Eileen Jacobs, misioneros de Instituto de Lingüístico del Verano, 5-1968. De acuerdo a Kashlan, el gobierno otorgó 100,000 pesos para el cabildo y 60,000 para una escuela nueva (NB: A pesar de que había existido grupos de reflexión católicos en los parajes rebeldes por año y medio previo a la "rebelión del cabildo," no existe evidencia de que el sacerdote o la iglesia participaran en alguna forma) Ver Iribarren, 1980: 6ss.

26 Sobre Ruiz, ver Tangeman 1995, Rolland 1996 y Womack 2009 (1999). En su primera carta a sus patrocinadores, Hernández escribió que el chamula era "terco y testarudo, indiferente al dolor, criminal, y muy entregado a la embriaguez," y que en "...cuatro siglos, es decir desde Hernán Cortés... han vivido independientes, se rigen por sus propias leyes, y obedecían únicamente a los ancianos." (Citado en Iribarren 1980: 1) Ver también O'Connor 1970.

27 Iribarren 1980: 6ss; "Testimonios de atropellos en Chamula del 15 de octubre al 23 de noviembre

de 1974, dados por catequistas expulsados," San Cristóbal (11 pp. ms); Rus notas sobre reuniones del "Equipo Tsotsil" diocesano acerca del caso de Chamula, 27-8-1975; entrevistas con Hermana Miriam de la Misión Chamula y el Padre José Luis Argüelles. O. P., párroco interino de Chamula, 9-1975.

28 Iribarren 1980: 8ss.; notas de Haviland (APHCH); entrevistas con el Padre Argüelles, Chamula, 9-1975. En su queja al gobierno, los caciques alegaron como pretexto que la misión había dañado el edificio histórico de la iglesia con los chiqueros y los gallineros. Sin embargo, dentro de Chamula se clamaba que el párroco y los catequistas estaban sembrando diferencias entre las creencias de los chamulas, y que el castigo divino caería sobre todos.

29 Entrevista con la Hermana Miriam, Nueva Primavera, 7-9-75. Un gran porcentaje de los chamulas que habían sacado préstamos de la caja fueron expulsados del municipio a partir de 1974. 30 Resulta interesante que Velasco Suárez los llamara "hampones." Desde 1968, la diócesis se refería a Tuxum y sus socios como caciques; pero dado que dentro del PRI no se consideraba un término peyorativo, Velasco Suárez parece haber considerado que no justificaba la depuración que él planeaba para Chamula.

31 Entre las historias acerca de esta elección, se cuenta que el obispo, frustrado por sus tratos con los caciques de Chamula, trató de influir en el gobernador entrante y sus hermanas, quienes eran viejos conocidos suyos (S. M., 8-9-1975); que los líderes de la rebelión del cabildo de 1968 se dirigieron al director del INI y obtuvieron su aprobación para la candidatura de un disidente con tal que fuera un profesor bilingüe (entrevista con Peter Haviland, Miguel Kashlan, 28-8-1975); que Velasco decidió por su propia cuenta destituir a los caciques, quienes no eran de su agrado personal (entrevista con Daniel Sarmiento Rojas, posterior Secretario de Gobierno, 9-9-1976); y que Ángel Robles, coordinador de la campaña de Velasco Suárez en Los Altos y luego director de Asuntos Indígenas, tomó la decisión de destituir al principal jefe chamula, Salvador Tuxum, con el objetivo de abrir la comunidad al cambio y el pro-

greso (conversación con FP, 3-1-1976). Cabe señalar que estas son historias orales locales. Hay también una narrativa política nacional, según la cual cuando Echeverría tomó el poder a finales de 1970, él y su equipo de trabajo alentaron el fortalecimiento de los partidos políticos de oposición para poder, hasta cierto punto, canalizar las luchas políticas hacia las elecciones, donde pensaban que serían más fáciles de manejar (Segovia 1974: 53-58). En los albores del periodo de gobierno de Velasco Suárez, su yerno, Manuel Camacho Solís, también describió la necesidad de controlar los "feudos" caciquiles locales para consolidar el régimen (Camacho 1974:93ss).

32 El conteo fue de 1,290 para el candidato insurgente contra 480 del candidato nominado por los principales (Entrevistas, Salvador Osob (escribano-principal) 8-7-1975: SLC, (empleado federal de Chamula), 15-10-1975).

33 Iribarren 1980:8ss.; entrevistas con la Hermana Miriam, 7-9-1975; Mariano Gómez López (presidente de Chamula, 1970-73), 12-8-1975; Manuel Castellanos (ex jefe de Asuntos Indígenas), 4-9-1975; y Mariano Ruiz (uno de los acusados), 28-10-1975 (Ramírez volvió del D.F. a Chiapas inmediatamente después de la victoria de Velasco Suárez, invitado por Robles para ayudarlo a dirigir el PRODESCH. Entrevistas 1-9-1990, 21-9-2003).

34 Entrevistas con Daniel Sarmiento, 9-9-1976 y Mariano Ruiz, 28-10-1975. El 23 de marzo de 1973, el gobernador Velasco Suárez le escribió a Tuxum para felicitarlo por su liberación, agregando que "nunca dudé de tus buenos sentimientos ni de tu deseo de ayudar a tus hermanos indígenas tan requeridos de todo... y te expreso mis mejores deseos porque te reintegres lo más pronto posible a tu vida normal, buscando siempre el bienestar de tu comunidad con el deseo de servir a los demás, como lo has hecho desde hace muchos años." (Copia proporcionada por Salvador Tuxum).

35 Iribarren 1980: 13ss.: Morales 1992.

36 Iribarren 1980: 24-26; entrevista, SLC, 15-10-1975, notas de Haviland (APHCH). De acuerdo con el mismo Ramírez (14-9-1975), el problema consistía en arreglar las elecciones para presidente de tal manera que concordaran con la forma establecida en las leyes electorales del estado, pero sin

violar la expectativa de la mayoría de los chamulas de que los ancianos hubieran hecho la selección.

37 Iribarren 1980: 26ss.; "También los chamulas se organizan para defender sus derechos", *La Nación*, 11-vi-1974; entrevistas, líderes de la protesta, notas de Haviland (APHCh); Pablo Ramírez, 9-x-1975, 14-xi-1975; "Resumen de la situación en el Pueblo de Chamula," petición presentada a Mario Moya Palencia, Secretario de Gobernación de México, México DF, 2-7-1974.

38 *La Nación*, 11-6-1974; Iribarren 1980: 25-26; Gossen 1989; Bonner 1999:58; petición presentada al Gobernador Manuel Velasco Suárez, "Resumen de la situación en el Pueblo de Chamula", 19-8-1974 (versión actualizada de la petición presentada a Moya dos semanas antes).

39 La cronología de estos eventos es la siguiente: 2-1974: decisión de solicitar la ayuda del PAN (entrevista de Haviland con Domingo Díaz Gómez, candidato no electo de 1973, 25-8-1974); 15-5: la comisión se entrevista al Diputado Conchello (entrevista de Haviland con Miguel Kashlan; Iribarren 1980:26); 26-5: los líderes del PAN vienen a inspeccionar; 9-6: Conchello y la comisión del PAN regresan a Chamula para asistir a un acto público en la cabecera municipal (*La Nación*, 11-6-1974; Iribarren 1980: 27); 14-6: Los diputados federales del PAN Conchello, Fernández de Cevallos, y Medina se reúnen con el Secretario de Gobernación Moya Palencia para proponer una nueva elección en Chamula, y Moya se compromete a consultar la propuesta con oficiales en Chiapas (se consulta a Velasco Suárez, y preocupado por el levantamiento armado en el municipio vecino de Chamula, San Andrés Larráinzar, éste responde que lo que él quiere es una solución pacífica y total) (*La Nación*, 25-6-1974); 2-8: Los disidentes chamulas presentan solicitudes a Moya Palencia, quien les contesta que habrá nuevos comicios, supervisados por el PRI y el PAN, con el presidente municipal de ese momento como precandidato del PRI en contra el candidato a ser nominado por el PAN (Iribarren 1980: 26-27).

40 Entrevista de Haviland con el Padre Hernández, 14-viii-1974 (APHCh).

41 "Resumen de la situación. . .", petición a Velasco Suárez, 19-8; la respuesta de Velasco fue grabada

y transcrita por Haviland (APHCh).

42 "Informe del resultado de la entrevista con el Dr. Velasco Suárez, Gobernador de Chiapas," dirigido a Moya Palencia de Domingo Gómez López, PAN-Chamula, 20-8-1975; se pueden encontrar los textos de las otras solicitudes en las notas de Haviland (APHCh); Iribarren 1980: 27.

43 Es de común acuerdo (p.ej., Iribarren 1980: 29ss.) que dos estudiantes de posgrado de antropología, Antonio García de León y Liza Rumazo, quienes habían participado en las juntas de concientización del Padre Hernández, y colaborado con la organización del Congreso Indígena, invitaron a los alumnos a unirse a las mesas. El Padre Hernández, por su parte, negó cualquier participación en la planeación de la marcha, lo que condujo a que algunos miembros del clero a preguntarse si había hecho mal en movilizar lo que inevitablemente se convertiría en una manifestación violenta, o si bien él había perdido el control del movimiento.

44 Iribarren 1980:29ss. Según Morales (1992: 250-51, 255) los chamulas no habían participado en el año de preparación del congreso, y aparentemente se unieron en el último momento cuando se dieron cuenta de que podían obtener apoyo para su lucha (NB: cuatro días después de reprimir la manifestación en Chamula, Ángel Robles dirigió el discurso de cierre del congreso -habiéndose decidido el gobernador Velasco Suárez permanecer al margen del suceso que el mismo había instigado. Robles concluyó declarando: "Sabemos que en el corazón de nuestros hermanos indios no hay odio ni rencor. Han soportado cuatro siglos de mucha injusticia. Algunos piensan que estas reuniones son para provocar conflictos con los mestizos y nuestras comunidades. Éste no es el espíritu de Fray Bartolomé. El espíritu de Fray Bartolomé es que todos sintamos que somos hermanos, que todos nos consideremos hombres, que todos tenemos los mismos derechos, y esto de lo que el Gobernador Manuel Velasco Suárez ha dicho también" (en Morales 1992: 354).

45 En años recientes, ha sido de voz común en Chamula, y con lujo de detalles, que dos hijos de uno de los viejos escribanos-principales, bajo órdenes de su padre, quemaron la puerta del templo de

Chamula la noche antes de Todos Santos para dar un pretexto para las expulsiones de los días siguientes.

46 Iribarren 1980: 30ss.; entrevistas Kenneth Jacobs, misionero protestante, 29-4-1975, 2-3-1976; FP 3-1-1976; "Relación de datos relacionados a la liberación del pueblo de Chamula" firmados al calce por víctimas de abuso en Chamula, 1974-76, copia de las hermanas dominicas, La Nueva Primavera, San Cristóbal.

47 Los chamulas tradicionalistas creen que el bautizo es esencial para la sobrevivencia de los niños. Las altísimas tasas de mortalidad infantil (más de 200 de cada 1,000 nacidos en los 60) hicieron más urgente el sacramento y paradójicamente, dado que claramente no siempre funcionaba, reforzaron esta creencia.

48 Iribarren 1980: 29-37; "Relación de datos..." *op. cit.*; entrevista, Padre Argüelles, 4-9-1975.

49 Hay demasiada ambigüedad -e incluso misterio- acerca del número de congregaciones. Los católicos reportaron un total de 830 miembros y 15 catequistas en 1969, y este último se duplicó a 30 catequistas o catequistas en formación en 1974, lo que sugiere que el número de miembros de la congregación pudo haberse duplicado de igual forma. En octubre de 1976, miembros de la Misión Chamula aseguraban que había 1,750 chamulas expulsados, dejando en el aire la implicación de que todos -o al menos la mayoría- eran católicos (Iribarren 1980: 3, 37; "Que el PRODESCH y la presidencia municipal nos respeten", volante offset, La Nueva Primavera, 10-1976). Mientras tanto, los reportes contemporáneos del número de chamulas presbiterianos afirman que había 120 en 1969 (Steven 1976: 137), y a mediados de 1974, cuando se volvió peligroso oficiar misas en Chamula, talvez 200 personas acudían semanalmente a la casa de un misionero en San Cristóbal (Steven, 137). Para principios de 1976, se reportaba que había todavía 2,300 chamulas asistiendo a misa regularmente, pero a la vez los misioneros protestantes decían que ya había 1,000 "en la órbita protestante" (entrevista, Ken Jacobs, 2-3-1976). No se han encontrado reportes del número de adventistas.

50 La mayoría de los católicos expulsados vivía en construcciones precarias en los humedales del Ba-

rrío de Tlaxcala, en el lado norte de San Cristóbal. El debate acerca de si presionar, y de qué manera, a los oficiales de Chamula para que aceptaran el regreso de los expulsados, prosiguió a lo largo del verano de 1975. El 27 de agosto fui invitado a hablar en la asamblea de sacerdotes y monjas de la región tsotsil, y les advertí en contra del restablecimiento de la prohibición del bautizo, que había llevado a los tradicionalistas a culpar a los catequistas de poner en peligro las vidas de sus hijos, y que, como respuesta, amenazaron la vida de los catequistas y de sus familias (Rus 1975). Resulta que muchos miembros del clero también creyeron que era inapropiado utilizar los servicios religiosos como herramientas de presión política, y el bautizo no se discontinuó. Desafortunadamente, la iglesia no tenía otra forma de presionar a los caciques, y pronto terminó la Misión Chamula y se retiró de la comunidad.

51 Testimonio de Domingo López Ángel (Bonner 1999: 86-88; ver también Alonso 1995: 92-94), entrevista con Mateo Méndez, 26-8-1976.

52 Citado en Steven 1976: 156.

53 Steven 1976: 155-160; Bonner 1999: 50-59. Resumiendo los cambios en la membresía de las congregaciones durante ese periodo, un protestante asegura que los líderes católicos estaban más preocupados por la política que por las almas, razón por la cual la iglesia evangélica "ganó" a sus creyentes para el protestantismo (Alonso González 1999: 17ss.; comparar con Morquecho 1992: 26).

54 Ver las citas de Kashlan en Esponda (1986: 336-7) y Bonner (1999: 59); ver también Gossen 1989. Estos creyentes expulsados, quienes no pudieron regresar a Chamula a lo largo de 1975-76, conformaron una gran parte de los 1,750 expulsados considerados católicos por los miembros de la Misión Chamula en el otoño de 1976 (ver nota 36 arriba).

55 Entrevista con Pablo Ramírez, 14-11-1975. Para ese entonces, se habían establecido comités del PRI en cada paraje de Chamula, de tal manera que en 1976 fungieron como cinturones de transmisión para dar comunicados del candidato a la presidencia municipal del partido a "las bases." Con esto se buscaba explícitamente complementar las ya decadentes redes utilizadas anteriormente por los

líderes tradicionales (es decir, los escribanos-principales/caciques).

56 Aunque los chamulas que atestiguaron, pero que no participaron en la redada, me dijeron después que Robles, sin duda, había salvado vidas al aparecer en el momento oportuno, el hecho de que sacó a las víctimas del municipio y de que fueron hospedados temporalmente en unas nuevas construcciones para criar conejos -edificios descritos por los expulsados como "jaulas"- dio por resultado que muchos de los expulsados y sus defensores lo nombraran colaborador en la expulsión. También hubo quejas a las Naciones Unidas sobre su supuesto papel en la violencia en las zonas rurales de Chiapas (Entrevistas, MMA, 15 y 25-8-1975; Rus y Wasserstrom 1976, 1979).

57 En los días inmediatamente después de la expulsión, la idea de Miguel Kashlan de adquirir terrenos para reestablecer a los expulsados, tal vez en Ocosingo, era discutida por los misioneros (entrevista con Garald van Engen, 27-8-1976). La compra en las orilla de San Cristóbal se cerró en la semana siguiente (Esponda 1986: 408-9; Vernon Sterk, comunicación personal).

58 "Que el PRODESCH y la Presidencia Municipal de Chamula nos respeten", volante offset, La Nueva Primavera, 10-1976; Iribarren 1980: 40-44.

59 Iribarren 1980: 40. Manifestaciones en contra de la falta de libertad de credo en Chamula continuaron en San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez durante los meses de octubre y noviembre. Por fin en diciembre hubo una reunión entre los líderes de los expulsados y los principales oficiales electos en Chamula, mediada por los líderes de PRODESCH y el procurador del estado. Según una carta abierta publicada por los exiliados, la reunión terminó cuando Ángel Robles les dijo que debido a que su pugna ya no era "política y económica

como lo había sido en 1973" [en sí una admisión sorprendente], sino un asunto religioso sin solución como resultado de sus propias decisiones de convertirse al protestantismo, él ya no podría ayudarlos más. Como respuesta a sus protestas, reportaron que los descalificó diciéndoles "váyanse a tierra caliente, bola de atarantados." ("Otra vez nos volvieron a engañar," volante offset, La Primavera, 12-1976).

60 Robles y Ramírez fueron sustituidos en septiembre de 1977. Para opiniones contemporáneas de la evangelización en regiones indígenas, ver Proceso, 10-9-79, y 1-10-1979. Para el caso particular de Chamula, Punto Crítico (Mayo-1979: 24-25) describió las "luchas intestinas 'religiosas' de San Juan Chamula" como ejemplo de la "manipulación ideológica conducente a dividir comunidades... y desvirtuar sus luchas" de los misioneros protestantes. Sobre los esfuerzos de PRODESCH de resolver los conflictos en Chamula, entrevista Pablo Ramírez, 8-1983.

61 Iribarren 45-50; Estrada Martínez 1995: 39ss.; Aubry 1991: 77.

62 Rus 2005a (1995), Collier 1998.

63 Sterk 1991.

64 Collier 1998, Rus y Collier 2002.

65 Rus y Collier 2002: 180-186; Morquedo 1992: 23-33, 77-79; Estrada Martínez 1995.

66 Conforme la década avanzó, las nuevas colonias tendieron a ser más y más pentecosteses en lugar de presbiterianas o adventistas. Hubo también algunas católicas. Para la historia de las colonias de San Cristóbal durante los 1990 y 2000, vea Rus y Vigil 2007.

67 Aramoni y Morquecho 1997; Morquecho 2000; ver también Kovic 2005; Viqueira y Sonleitner 2000: 199ss.

4

En busca de un nuevo lugar central para la "comunidad": hogar y paraje contra el control del estado en Chamula, 1982-1998

Según lo relatado por amigos tseltales y tsotsiles, cuando el primero de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional ocupó San Cristóbal de las Casas, las comunidades aledañas de los Altos se sintieron barridas por dos olas de emoción. La primera de ellas fue el miedo. La gente sentía terror de que la violencia de la guerra fuera a alcanzarla y devorarla, sobre todo después del ataque zapatista contra las instalaciones del ejército en las inmediaciones de San Cristóbal el tres de enero, y los bombardeos sobre las montañas vecinas con que las fuerzas armadas contra-atacaron. En consecuencia, la mayoría se quedó dentro de sus casas, intentando evadir cualquier identificación con las partes beligerantes. Aunque la sensación de peligro inmediato había disminuido después de un par de semanas, casi todos concuerdan en que pasaron varios meses antes de que se desvaneciera del todo.

Enseguida del miedo y curiosamente en contradicción con él, vino una especie de euforia nerviosa. Al irse conociendo que los zapatistas eran casi todos indígenas, principalmente tseltales y tsotsiles, la gente recuerda haber experimentado repentinamente una combinación de alegría y expectación, "como que queríamos sonreír-

nos dentro de la camisa", según expresa uno de ellos (Peres Tzu, 1996). Nadie de los que dijeron compartir esa reacción admitió haber tenido noticia del EZLN antes del primero de enero y algunos terminaron por alinearse a las fuerzas gobiernistas "tradicionales" en sus comunidades, opuestas a los zapatistas. La ola de emoción, sin embargo, parece haber ido más allá de la política. Indudablemente, la causa, en parte, se debía al orgullo étnico: según el sentir de muchos, al atacar al ejército y al Estado, los zapatistas habían actuado en nombre de todos los pueblos indígenas. No obstante, me he convencido a partir de conversaciones con amigos cercanos mantenidas a lo largo de años antes y después de 1994, de que en esta reacción entraron otros factores.

Desde la mitad de los años setenta, los pueblos de habla tseltal y tsotsil habían estado pasando por un periodo de rápido cambio social y económico que, para la última generación, había sacudido los cimientos de muchas instituciones sociales y culturales que hasta entonces daban sentido y hacían predecibles sus vidas. No sólo había ido en aumento la incertidumbre sobre su capacidad de encontrar trabajo y ganarse la vida, sino que habían cuestionado las jerarquías familiares y comunitarias, al igual que la legitimidad de los líderes tradicionales e incluso la pertenencia misma a la comunidad. La gente, continuamente obligada a redefinirse y reorganizarse por las nuevas circunstancias, había desarrollado una constante sensación de ansiedad. Aunque fuese sólo por un momento, esa ansiedad experimentó alivio ante el levantamiento zapatista, y dada la abrupta decisión del gobierno federal de buscar una solución negociada a menos de dos semanas de iniciarse la contienda, personas de corrientes políticas opuestas se encontraron unidas en la esperanza de que por fin hubiera llegado a su término la larga crisis de la sociedad indígena de Los Altos y de que las condiciones de vida tal vez pudieran empezar a mejorar.

Desafortunadamente, al contrario de lo que se esperaba, los sucesos de enero de 1994 no pusieron fin a la crisis. Aunque los males que afligían a los indígenas de Chiapas recibieron una publicidad mucho mayor en los años inmediatamente posteriores al levantamiento, la militarización, las negociaciones rotas, los programas de ayuda que deliberadamente tenían la intención de polarizar a la gente y las cada vez más profundas divisiones entre las comunidades indígenas mismas vinieron a añadir nuevas complicaciones, hasta llegar al punto de hacer que cada vez más indígenas se opusieran a las formas locales de gobierno -y al contrato social autóctono- que durante generaciones había constituido el orden de sus comunidades.

Las siguientes páginas intentan relacionar estos cambios en lo que se podría llamar (a falta de una palabra más apropiada) el "estado de ánimo" de los indígenas de Los Altos durante los años noventa respecto de su lucha por enfrentar condiciones económicas en constante deterioro desde fines de los setenta, y la alienación en aumento de muchos con respecto a un gobierno del cual estaban convencidos se interesa-

ba menos en ayudarlos a superar dichas condiciones que en mantener el control que ejercía sobre ellos y sus comunidades. Este capítulo basa su argumento en la reseña que se hizo en los anteriores de las crisis económicas que tomaron por asalto a Los Altos desde fines de los 70 y de las batallas políticas y religiosas dentro de las comunidades a medida que la gente reaccionaba cada vez más a esas crisis dando la espalda a las estructuras verticales y jerárquicas del estado corporativista. Volviendo la mirada de nuevo a Ch'ul Osil en busca de ejemplos concretos, el capítulo hace un recuento de los experimentos económicos y organizacionales de los miembros de la comunidad en esos años y las maneras en que el estado y la élite municipal que le era deudora intentaron canalizar y controlar esos experimentos, y cuando no podían hacer ni uno ni lo otro, detenerlos. Aunque este capítulo toma sus ejemplos de la historia de un paraje en Chamula, durante más o menos la misma época en los dieciséis municipios de Los Altos tseltales-tsotsiles se dieron intentos igualmente innovadores de adaptarse a las nuevas condiciones económicas y políticas de los años de las crisis y a sus consecuencias¹.

La dependencia de los tsotsiles y tseltales de Los Altos

Como vimos en los capítulos 1 y 2, antes de los ochenta los chamulas y sus vecinos dependieron durante décadas del trabajo estacional migratorio en las tierras bajas de Chiapas para ganar su sustento. A principios de la década de 1890, las comunidades de Los Altos se vieron sometidas a fuertes presiones para que aceptaran este tipo de empleo y proveyeran trabajadores. Los métodos empleados fueron, entre otros, expropiaciones de tierras comunales, nuevos y onerosos impuestos que requerían pagos en efectivo, la tienda de raya con apoyo y estímulo legal, préstamos a intereses exorbitantes, y aun la venta de los deudores como siervos. En la década de 1920, los indígenas de Los Altos se habían vuelto dependientes de los empleos estacionales en las tierras bajas, a tal grado que el proceso de reclutamiento de trabajadores se hizo más rutinario y hasta "voluntario"². Movidos por la pobreza de la tierra y la falta de trabajo en su región de origen, condiciones que desembocaron en una feroz hambruna cuando la agricultura de las tierras bajas se vino abajo durante la Revolución de 1910 y por último por el hecho de que el trabajo migratorio les permitía mantener a sus familias en Los Altos en lugar de que toda la familia tuviera que emigrar, los hombres de Chamula se resignaron a pasar la mitad de sus vidas lejos de sus hogares en las plantaciones de las tierras bajas³.

Resulta una ironía que, tras la Segunda Guerra Mundial, al mismo tiempo que México en su conjunto pasaba por una etapa de fuerte crecimiento económico -una

circunstancia de la que se esperaba que fomentara la demanda de fuerza de trabajo en todo el país y que con el tiempo se reflejaría en una mejor vida incluso para los trabajadores migrantes agrícolas- esta dependencia de los indígenas de Chiapas de las fincas de hecho se hizo más profunda. Ligeras mejoras en las condiciones de sanidad y salud pública favorecieron un crecimiento sostenido de la población de sus comunidades en Los Altos durante las décadas de 1950 y 1960, lo que hizo más precaria todavía la proporción relativa entre la gente y la tierra. Sin embargo, al mismo tiempo la agricultura de las tierras bajas también se estaba expandiendo y absorbía sin dificultad a todos los trabajadores migratorios que las comunidades de Los Altos podían producir. De hecho, la demanda en aumento de trabajadores en las tierras bajas fue lo que financió el crecimiento poblacional de las comunidades, pero al hacerlo las ató aún más a las fincas a medida que crecían las poblaciones.

Atados -y cada vez más atados- como estaban a la agricultura de las tierras bajas, las comunidades tseltales y tsotsiles de Los Altos fueron particularmente vulnerables a las caídas que asolaron la agricultura comercial de Chiapas durante los setenta y ochenta. Como vimos en el capítulo 1, desde las reducciones en los precios de garantía del maíz y del frijol y las restricciones a las ganancias de las plantaciones de café provocadas por el control de la paridad cambiaria a fines de la década de 1970, hasta el fomento de la ganadería en detrimento del maíz y la sustitución de los indígenas chiapanecos por desesperados refugiados guatemaltecos en la región cafetalera a principios de los ochenta, a la estrepitosa crisis financiera nacional de 1982 que afectó adversamente a toda la agricultura, durante diez años la demanda de fuerza de trabajo migratoria se redujo constantemente. Para 1983, un porcentaje significativo de los trabajadores estacionales que sostenía el sistema de plantaciones chiapaneco, hombres indígenas provenientes de Los Altos que con el tiempo se volvieron casi completamente dependientes del dinero que ganaban en las tierras bajas, por primera vez en su vida sufrió un desempleo generalizado.

Desafortunada y trágicamente, la última de estas crisis y la prolongada depresión que empezó con la crisis financiera de 1982, dejó al gobierno sin recursos para amortiguar las privaciones que siguieron. Incluso si hubiera habido fondos, el Departamento del Tesoro de Estados Unidos y el Fondo Monetario Internacional, quienes le prestaron a México el dinero para cumplir con sus pagos internacionales ("préstamos puente" para las deudas con los bancos mayoritariamente estadounidenses que le costaron a México hasta un 30% anual de intereses), exigieron a cambio que el gobierno recortara drásticamente su gasto público. En consecuencia, desde fines de 1982 hasta 1989, ante una explosión demográfica sostenida, el gasto social y de desarrollo por parte del gobierno disminuyó abismalmente. En Chiapas, el presupuesto federal para todos los programas de desarrollo rurales y agrícolas se redujo en términos

reales cada año excepto uno, alcanzando por fin su punto más bajo en 1989: sólo 11.8 del presupuesto de 1982. A nivel nacional, el gasto federal en la agricultura se redujo en 55.4% de 1980 a 1988, y los préstamos comerciales bancarios a la agricultura en 53.5%⁴. Para decirlo llanamente, la inversión en el campo simplemente desapareció durante esa década. Al mismo tiempo, los precios de garantía de los productos agrícolas, por ejemplo el del maíz, que ya iban a la baja desde mediados de los setenta, cayeron en términos reales 41% entre 1980 y 1989. Mientras tanto, la inversión en infraestructura -y con ella los empleos en la construcción- para todo fin práctico era igual a cero. En pocas palabras, con el Estado no se contaba para nada. En cambio, se esperaba que la agricultura y los campesinos siguieran produciendo y con ello subsidiaran al resto de la economía.

Cómo se mantuvo la disciplina durante las crisis de la década de 1980

Si el gasto y la inversión en el ámbito rural disminuyó drásticamente entre 1982 y 1988, ¿cómo pudo mantener el Estado -o al menos, tratar de mantener- el control? La respuesta es: con dádivas y latigazos. Por un lado, se distribuían dádivas tácticamente a los caciques locales de quienes hablamos en el capítulo 2, para asegurar su lealtad y para que por sí solos mantuvieran la disciplina en sus territorios. Por el otro, en los lugares en los que los caciques no podían lograr nada, o donde su autoridad estuviera atenuada, la represión rápida y directa mediante la policía estatal y el ejército fue la solución. Veamos cada punta de esta estrategia en el mismo orden.

De manera significativa, el único gasto gubernamental en las comunidades indígenas que no fue suspendido durante las crisis fueron los fondos entregados directamente a los ayuntamientos para apuntalar los presupuestos municipales. Estos fondos, llamados CODECOM (Convenio de Confianza Municipal), fueron entregados por primera vez en 1980-81, los últimos años dorados del auge petrolero. Al principio, en la época de los presupuestos abundantes y generosidad gubernamental de fines de los años setenta, el CODECOM fue ofrecido como un paso hacia una posible "descentralización" del gasto de desarrollo y de la administración pública, con el fin de permitir a los gobiernos locales escoger y administrar los proyectos idóneos y del gusto de sus gobernados. En la práctica, estos nuevos fondos representaban un abrupto rompimiento con la larga historia de auto-gobierno municipal en Los Altos indígenas. Antes de 1980, los presupuestos anuales administrados por los ayuntamientos indígenas de Chiapas habían gozado completamente de la exención de impuestos y cuotas locales, y nunca llegaron a ser más de unos cuantos miles de pesos

(o mucho menos de 500 dólares) (para Chamula, véase el cuadro 4.1). Sin embargo, con el CODECOM, los ayuntamientos de repente tuvieron cientos de miles de dólares para gastar cada año⁵. Esto no sólo cambió los sectores de gobierno sobre los cuales los indígenas tenían ellos mismos la autoridad, sino que casi de inmediato también cambió la relación de los gobiernos locales con sus gobernados⁶.

Cuadro 4.1. Aportaciones administradas por el Ayuntamiento de Chamula en dólares actuales

AÑO	DÓLARES	PRESIDENTE DE MÉXICO
1975-1976	239.37	Echeverría (1971-1976)
1977-1979	214.21	López Portillo (1977-1982)
1980-1982	293,564.00*	
1983-1987	—**	De la Madrid (1983-1988)
1989-1992	372,624.00***	Salinas (1989-1994)
2003	5,131,901.00	Fox (2001-2006)
2008	10,375,595.00	Calderón (2007-2012)

* 1980-82: se compone de 231.84 dólares en fondos municipales regulares y de 293,333 dólares en fondos presumiblemente de CODECOM (véase la nota 5).

** No se encontraron cifras del presupuesto de Chamula para los peores años de las crisis de 1983 a 1987. No obstante, fuentes orales dicen que el gasto del gobierno estatal de Chiapas -el origen de los fondos municipales- disminuyó en 50.9% de 1983 a 1988. Esto es congruente con las cifras que se presentan aquí (González Garrido, 1988: 56-59).

*** Además, Chamula recibió 240,098.00 dólares del PRONASOL en 1992, en cuya administración al parecer el ayuntamiento participó (González Garrido, 1992: 61).

Fuentes: 1975-82, gasto corriente de los municipios: INEGI 1986: cuadro 4.5.4; 1980-82 CODECOM, gastos: se hizo una extrapolación a partir de Cancian 1992: 1988-92: González Garrido 1992: 66; 2003: Enciclopedia de los municipios de México, 2003; 2008: Sabines, 2008.

Durante sus primeros tres años con presupuesto propio en Chiapas, el CODECOM aportó dinero para una lista de proyectos de construcción con los que soñaban los municipios -nuevos edificios para los ayuntamientos, zócalos pavimentados, sanitarios públicos-. Ante la expectativa de que el financiamiento seguiría, para garantizar la administración abierta y progresista que patentemente el CODECOM debía fomentar, el gobierno estatal de Chiapas en 1980-81 ordenó a cada ayuntamiento que organizara una Fundación de Desarrollo Municipal con todos los sectores de sus poblaciones para elegir los proyectos y administrar el dinero. No solamente todos deberían ser beneficiados, sino que el papel de los gobiernos estatal y federal en cuanto ser los que aportaban los fondos -y el desarrollo armónico al que supuestamente



El nuevo cabildo, Chamula, 1983.

darían origen- debía quedar claro. En Chamula, el presidente municipal en esa época hizo grandes esfuerzos por aplicar los recursos de manera transparente para que nadie, como él mismo dijo después, pudiera decir que se había aprovechado de ellos. Cada gasto estaba amparado por un recibo, y ningún dinero se usó sin la participación del ayuntamiento y de la fundación local. Al parecer lo mismo sucedió en los demás municipios⁷.

Sin embargo, con la crisis de 1982 y a pocos meses del relevo en la gubernatura, CODECOM rápidamente llegó a cumplir otra función, al menos en el Chiapas rural. Con una pobreza y descontento que cundían velozmente, dejó de ser una agencia para el desarrollo y de fomento de la experiencia compartida y comunal en la toma de decisiones participativa, para convertirse más bien en un medio escueto de dar a las élites municipales las dádivas que servirían para mantener la lealtad de sus gobernados -lealtad a ellos mismos, a los gobiernos estatal y federal, y en última instancia al PRI. En cambio, la retención de fondos para los que desafiaban la autoridad, o simplemente se negaban a acatarla, se convirtió en una manera de disciplinar a la gente.

Por supuesto, la finalidad del CODECOM siempre fue la de mantener la fidelidad de las élites locales, como querían sus patrocinadores estatales y federales. De hecho, cuando empezó en Los Altos de Chiapas, a principios de los ochenta, les dijeron

a los presidentes municipales y a los ayuntamientos que entre los objetivos para los cuales debían usar estos fondos, estaba el de darles autorización para que se pagaran un salario como retribución por sus servicios. En las comunidades indígenas, donde los cargos civiles y religiosos siempre se consideraron un encargo sagrado que los hombres adultos aceptaban a cambio de honor y prestigio, tal práctica fue un abrupto rompimiento con el pasado. En algunas comunidades, notablemente en Chamula, los presidentes municipales y los ayuntamientos, preocupados por los celos que sabían surgirían por pagarse un salario, al principio rechazaron el ofrecimiento⁸. Sin embargo, el nuevo gobernador del estado y el equipo que asumió la gubernatura a fines de 1982, sabiendo que con recursos limitados y menguantes sería más difícil mantener la lealtad de los funcionarios locales, insistieron a principios de 1983 en que todos los ayuntamientos aceptaran el salario. Cuando el presidente de Chamula persistió en su rechazo, rápidamente fue destituido del cargo por insubordinación, y se montó una elección improvisada en la cual un candidato más obediente fue elegido⁹. Siendo de menos de 100 dólares mensuales en 1983, los salarios aumentaron cada año hasta que para fines de los años noventa ya alcanzaban la cifra de más de 2,000 dólares mensuales para los funcionarios más importantes¹⁰.

De los varios cientos de miles de dólares que cada año se canalizaron a Chamula a través del CODECOM en 1980-82, los fondos disminuyeron durante los años más duros de austeridad entre 1983 y 1988, para quedar finalmente en alrededor de la mitad del nivel que tuvieron antes de la crisis. Pero el dinero nunca tuvo visos de desaparecer: su importancia en cuanto vínculo "positivo" entre los gobiernos estatal y federal y las administraciones locales era demasiado grande. Tras las elecciones federales de 1988, con un presidente y gobierno nuevos agudamente conscientes de haber estado cerca de perder el control del campo (por vez primera hubo un nivel significativo de voto rural en contra del PRI en 1988), las partidas federales para los municipios aumentaron rápidamente desde 1989 y siguieron esa tendencia durante la década de 1990. En Chiapas aumentaron de nuevo a raíz del levantamiento zapatista de 1994, cuando garantizar la fidelidad de los indígenas se volvió incluso más crítico. Para la segunda mitad de la década de 1990, como se ve en el cuadro 4.1, además del CODECOM, el ayuntamiento de Chamula participó en la administración de todos los fondos para infraestructura que se invirtieron en el municipio, así como en gran parte del presupuesto estatal de educación (en especial la construcción de escuelas), salud (construcción de clínicas, sistemas de agua potable y letrinas) y cultura (construcción de un centro cultural, o recursos para los grupos musicales de las fiestas, por ejemplo).

Pero los estímulos económicos no eran la única manera, ni siquiera la principal, en que el estado intentaba mantener el control de los indígenas a partir de 1982. El

descontento en las áreas rurales había comenzado casi diez años antes de la crisis de 1982, con la invasión de tierras en regiones donde a los aparceros y peones acasillados ya no les permitían sembrar o donde habían sido expulsados de las tierras en las que habían vivido durante décadas, para que los dueños pudieran convertirlas a la ganadería. En los años setenta hubo ominosos enfrentamientos en Los Altos entre campesinos tsotsiles y, primero, dueños de tierras y sus guardias armados, y luego entre los campesinos y el ejército. Así ocurrió en San Andrés en 1974 (Guzmán y Rus, 1990: 15-17), y después en Simojovel, 16 kilómetros al norte, en 1975 y 1976 (Toledo, 1996: 101-122). En cada caso hubo varios muertos, casas y campos destruidos y veintenas de indígenas desplazados. Durante el mismo periodo, a fines de 1974, el ejército "desalojó" -léase arrasó- 38 colonias enteras de colonos tseltales y ch'oles que habían aceptado el ofrecimiento del gobierno diez años antes para irse a vivir a la Selva Lacandona, pero que ahora eran un estorbo para una lucrativa concesión maderera (de Vos, 2002: 109-131). Durante toda la década de 1970 también hubo violentos enfrentamientos entre la gente de Venustiano Carranza, un municipio tsotsil sureño y los finqueros locales que seguían negándose a entregar tierras cedidas a la comunidad por la reforma agraria más de treinta años antes (Harvey 2000, capítulo 4). En total, según la cuidadosa reconstrucción de un antropólogo y activista de los derechos humanos, la represión que fue suscitada por éste y otros casos en Chiapas desembocó en el asesinato de 165 líderes indígenas y campesinos entre 1974 y 1987, 107 de ellos en el conjunto de la región tsotsil-tseltal-ch'ol de Los Altos y las tierras bajas adyacentes (Burguete, 1987).

Gran parte de esta violencia, insistamos, comenzó antes de la crisis de 1982, cuando el estado todavía tenía amplios recursos para intentar cooptar y pacificar a los campesinos rebeldes. De hecho, se ha argumentado convincentemente que la versión original del CODECOM de Chiapas fue diseñada específicamente como un incentivo para las comunidades indígenas -y en especial para sus élites- para que no permitieran que las organizaciones políticas radicales e independientes que habían ayudado a organizar las protestas y las invasiones de tierras en otros lugares se establecieran en sus municipios (Cancian, 1992: 46). Se exigía tanto a las juntas locales del CODECOM como a los ayuntamientos indígenas que se cuidaran de esos grupos y que si aparecían los excluyeran¹¹.

Tras la caída financiera, no obstante, aparte de las dádivas que le quedaban al CODECOM, la mayor parte del trabajo para mantener el orden quedaba en manos de las guardias blancas de las asociaciones de ganaderos, de la policía estatal y del ejército. El gobernador impuesto por el PRI para el periodo 1983-1988 fue el General Absalón Castellanos Domínguez, un latifundista chiapaneco que cuando era comandante del ejército en el estado ejecutó gran parte de la represión desde mediados

de los setenta¹². Con la llegada de Castellanos a la gubernatura, los indígenas de Chiapas tendrían que adaptarse a la depresión económica de los ochenta bajo la mirada de un soldado que todavía tenía dádivas para repartir, pero que no le temblaba la mano a la hora de negarlas para castigar con el látigo.

Tomar la crisis por los cuernos: innovación económica en Ch'ul Osil en los ochenta

Como vimos en el capítulo 2, la primera respuesta de los habitantes de Ch'ul Osil a la crisis de 1982 fue la intensificación del uso de los recursos de los que tenían directamente el control, lo cual es válido para todas las comunidades de Los Altos de las cuales tenemos información. Por toda la región, los indígenas aumentaron drásticamente la producción agrícola en tierras dentro de sus propios municipios¹³. Además de plantar maíz para alimentarse, actividades que existían antes de la crisis pero a las que siempre se dedicó poca gente, como el cultivo de pequeños cafetales y de flores, ahora tenían gran demanda a medida que los hogares probaban cultivos que les dieran una entrada usando limitadas extensiones de tierra. En el caso del café, el total de productores en régimen de pequeña propiedad en Chiapas -la mayor



Trabajo colectivo de los socios de la finca "Kipaltik", El Bosque, 1988

parte agricultores indígenas con menos de dos hectáreas- aumentó de aproximadamente 45,000 en 1982 a unos 75,000 apenas diez años después (Harvey 2000, capítulo 7). En el caso del cultivo de flores, fue poco tiempo después de 1980 que el negocio de flor cortada en Zinacantán, que ya tenía muchísimos años, creció de un puñado de familias que abastecían los mercados locales hasta llegar a grandes invernaderos que producían flores que salían diariamente en camiones zinacantecos y llegaban hasta la ciudad de México (Haviland, 1993). En cuanto a Ch'ul Osil, donde el cultivo de flores había sido sólo una actividad menor antes de 1982, para 1984 los hombres de la localidad comenzaron a entregar flores a los camioneros zinacantecos. Ya en 1988 más de una quinta parte de los hogares cultivaba flores para el comercio, y para 1998 casi la mitad (véase el cuadro 2.5). En cuanto al maíz, la producción en tierras ejidales en sus municipios indígenas de Los Altos aumentó 22% entre 1982 y 1983, al mismo tiempo que la producción maicera de los aparceros disminuyó marcadamente en las tierras privadas en la cuenca del Río Grijalva donde hasta hacía poco los hombres de Los Altos habían trabajado¹⁴. Al mismo tiempo, como vimos en el capítulo 2, las mujeres, que tradicionalmente hacían ropa de telar sólo para sus familias, empezaron a producir telas y bordados para el pujante mercado turístico de San Cristóbal, actividad a la que súbitamente se unieron muchas otras mujeres. De haber sólo una mujer en Ch'ul Osil que ganaba dinero con sus textiles en 1974, para 1988 más de una tercera parte de todas las mujeres adultas se habían convertido en tejedoras y bordadoras a destajo (cuadro 2.7). Un crecimiento similar se dio por todos Los Altos (Gómez Monte y D. Rus, 1990; Morris 1991; Y. Castro Apreza 2003; Eber, 2011).

Cada una de estas nuevas alternativas económicas, a su vez, condujo inexorablemente a cambios organizacionales. Desde el punto de vista de sus miembros, las comunidades corporativistas "tradicionales" contenidas en los municipios indígenas se habían enfocado hacia adentro sobre todo como auto-defensa, juntando los recursos de los milperos y jornaleros rurales para preservar un espacio cultural y social seguro en un mundo hostil. Desde el punto de vista del Estado, como vimos en el capítulo 3, las comunidades corporativistas también generaban control social. En las nuevas circunstancias, a medida que los miembros de las comunidades se veían obligados a buscar nuevas formas de ganarse la vida y a desarrollar nuevas maneras de organizarse y de relacionarse con la sociedad que les rodeaba -y con más razón al comenzar a tender lazos con organizaciones fuera de sus municipios que pudieran ayudarlos con problemas prácticos como la comercialización de sus productos o la obtención de crédito- los que estaban interesados en preservar las estructuras comunitarias existentes y el *status quo* (y esto desde luego incluye tanto a las autoridades municipales como al estado) empezaron a percibir como amenazas estas nuevas alternativas. A medida que avanzaba la década de 1980 y que las organizaciones

externas más eficaces cada vez tomaban mayor control de las funciones que anteriormente eran competencia de un estado que ahora se veía limitado por la austeridad y estaba más bien ausente, el encono entre los que eran responsables de las viejas estructuras comunitarias y los que comenzaban a buscar apoyo económico y político fuera de la comunidad no podía sino crecer¹⁵. Veamos dos de las nuevas alternativas económicas adoptadas por la gente de Ch'ul Osil, a saber, la producción artesanal y la colonización de tierras nacionales para cultivar café así como los conflictos que ellas suscitaron.

Producción artesanal y las cooperativas independientes

Cuando algunas de ellas comenzaron a vender sus tejidos y bordados tradicionales en San Cristóbal a fines de los años 70, las mujeres de Ch'ul Osil para nada pensaban organizarse de nuevas formas y menos meterse a la política. Lo único que les interesaba era ganar un poco de dinero extra con trabajo que ya sabían hacer y que podían hacer sin salir de casa. Tampoco tenían miras políticas cuando, apenas a los dos años de haber encontrado un mercado estable, el primer puñado de artesanas se dio cuenta de que hacían doble trabajo si viajaban individualmente para entregar la



Cooperativa de artesanas preparando materiales para el mercado, 1987.

mercancía y entonces empezaron a turnarse para llevar la producción de todo el grupo a la ciudad¹⁶. Tampoco tenían un plan más grande cuando uno o dos años más tarde, cuando empezaba la década de 1980, a muchas de ellas se les ocurrió trabajar juntas en los patios de sus vecinas, de manera que pudieran cuidar a sus hijos colectivamente y así concentrarse mejor en su trabajo; tampoco cuando, más o menos en esa época, comenzaron a juntarse para comprar hilo y otros materiales al mayoreo. Lo que era notable acerca de este colectivo de mujeres artesanas es que se había formado espontáneamente y crecido orgánicamente, con poca intervención exterior. Notable también era que al mismo tiempo varias organizaciones informales parecidas de artesanas se estaban formando en otros lugares de Los Altos (Eber y Kovic, 2003; Jolom Mayaetic, 2007)¹⁷. Entonces, en 1983, cuando ya tenían encima la crisis y muchos de sus maridos no tenían trabajo, las mujeres de los grupos de bordado y tejido de patio de Ch'ul Osil por primera vez entregaron algunos de sus productos a consignación al proyecto de comercialización artesana del gobierno federal, el FONART (Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías), para vender fuera de Los Altos (Gómez Monte y D. Rus, 1990). Casi de inmediato a partir de entonces, también empezaron a buscar organizaciones no gubernamentales (ONG) y organizaciones políticas y económicas independientes -de cuya existencia apenas acababan de enterarse- para obtener créditos mientras recibían el pago de sus productos ofrecidos a consignación, para asesorarse acerca de más mercados y para obtener ayuda para la compra de materia prima.

Desafortunadamente, pese a su impulso organizativo independiente y su confianza en sí mismas, en las condiciones de 1983, con un gobierno más suspicaz y a la defensiva en Chamula, las autoridades locales vieron estos contactos tentativos con el mundo exterior como una amenaza. Los grupos artesanales como el de Ch'ul Osil habían sido tolerados mientras sólo consistían de círculos de mujeres que se reunían para tejer, cuidar a sus hijos y hacer alguna venta comunitaria. Pero cuando empezaron a tratar de ligarse con grupos parecidos de mujeres en otros municipios y, sobre todo, cuando empezaron a unirse a aquellos grupos para buscar asesoría y asistencia fuera del municipio, las acusaron de saltarse la autoridad del gobierno municipal de hacerse cargo de todas las relaciones con el exterior, con lo que minaban la solidaridad y seguridad colectiva de la comunidad. En el contexto de una comunidad hipercontroladora con respecto a tales contactos suscitados por las expulsiones de disidentes políticos y religiosos que no cejaban, se trataba de una situación arriesgada. En el caso de Ch'ul Osil, fue en 1984 que el ayuntamiento por primera vez regañó a los esposos de algunas de las artesanas por los posibles contactos de sus esposas con organizaciones protestantes y católico-liberacionistas que eran anatemas para la "tradición" Chamula, y les preguntaron que si acaso eran todavía lo suficientemente

hombres (quizá en alusión al hecho de que muchos no habían tenido trabajo) para controlar a sus mujeres. De hecho algunas de las ONG que habían empezado a dar asistencia a las artesanas de Los Altos eran religiosas, mientras otras estaban afiliadas con movimientos políticos de oposición. Sin embargo, las de mayor influencia entre las mujeres de Ch'ul Osil, eran las que de hecho estaban patrocinadas por feministas independientes y proyectos de solidaridad originados en el centro de México y en Europa. Mientras en 1982-83 los propios hombres de Ch'ul Osil se habían opuesto a que sus esposas ganaran dinero y estuvieran en contacto con ladinos y la ciudad, no obstante -y ojalá el ayuntamiento hubiera abierto los ojos- para 1984 algunos ya se habían ido a trabajar para ayudar a las mujeres de sus hogares a comercializar sus productos y no tenían para nada la intención de parar lo que ya era la principal fuente de ingresos de sus hogares.

Como no podía estorbar a las cada vez más organizadas artesanas de Ch'ul Osil y de los parajes circundantes, en 1985 el ayuntamiento de Chamula hizo saber una nueva advertencia a las mujeres -que para entonces ya se habían afiliado con mujeres de otros municipios en la cooperativa independiente Sna Jolobil-: deberían evitar "seguir" metiéndose en "política". Cuando esta advertencia tampoco tuvo efecto, a principios de 1987 las autoridades convocaron a las líderes de las artesanas de Ch'ul Osil para que fueran al centro municipal -esencialmente para detenerlas- y las interrogaron exhaustivamente acerca de sus actividades. En particular, querían saber por qué "simples mujeres" se habían afiliado a organizaciones "no tradicionales" y "fuereñas", y cuáles eran todas esas organizaciones. Las autoridades insinuaron que debían tener una motivación política, la cual seguramente era subversiva; que su grupo de tejedoras y bordadoras debía ser un vástago de las organizaciones políticas independientes que se habían hecho fuertes desde los años setenta, y que hasta debía ser la vanguardia de un ataque al control mismo de los caciques de Chamula⁸. Aunque el municipio tenía fondos del CODECOM y las autoridades hubieran podido hacerse de la buena fe de los grupos artesanales de mujeres (que necesitaban urgentemente apoyo) con poco esfuerzo, no les dieron nada. Parece que creían que podían lograr sus objetivos mediante la intimidación. El resultado, inevitablemente, fue la sensación cada vez más fuerte de alienación e incluso hostilidad de parte de la gente de Ch'ul Osil para con el ayuntamiento y los caciques "tradicionales" en la cabecera de Chamula.

La colonización de la selva y el café

Al mismo tiempo que varias de las mujeres de Ch'ul Osil se organizaban y buscaban apoyo y lugares dónde colocar sus productos, un pequeño grupo de sus mari-

dos se estaban aventurando como colonos en la Selva Lacandona donde tenían la esperanza de cultivar café. La colonización de la Lacandona por parte de indígenas provenientes de todo Chiapas -tojolabales y choles del norte y el este, mames de la frontera sur colindante con Guatemala y los tseltales y tsotsiles de Los Altos- de hecho se había dado lentamente desde los años cincuenta. Sin embargo, no fue sino hasta con la desesperada situación a raíz de la crisis de 1982 que el goteo de migrantes se convirtió en un torrente.

Cuadro 4.2. Crecimiento poblacional en los municipios de la Selva Lacandona

MUNICIPIO	1950	1960	1970	1980	1990	2000
Ocosingo	13,940	19,800	34,356	39,852	121,012	171,495
Las Margaritas	18,390	24,689	32,524	25,316	86,586	97,389
Altamirano	4,655	5,783	8,354	12,099	16,980	22,157
TOTAL	36,985	50,272	75,234	77,267	224,578	291,041

Fuentes: IX, X, XI y XII Censos Generales de Poblaciones, 1960-2000

A lo largo de los años inmediatamente siguientes, cerca de 80,000 tsotsiles y tseltales de Los Altos -aunque probablemente menos de 1,000 de ellos eran chamulas- se unieron a la fiebre, participando en la fundación de cientos de nuevas colonias en tierras "nacionales". Los gobiernos federal y estatal los animaban a ello, al promover la colonización desde los años sesenta en adelante como una válvula de escape para los campesinos sin tierra y sin trabajo¹⁹.

El explosivo crecimiento de los asentamientos en la Selva Lacandona, la negligencia de que fueron objeto por parte del gobierno que había estimulado a la gente a ir a colonizar y la movilización, radicalización y rebelión subsecuentes de esa gente el 1º de enero de 1994, ya han sido descritos ampliamente en otros lugares²⁰. Las primeras pequeñas colonias hasta mediados de los setenta se fundaban a pocos kilómetros de donde terminaban los caminos en las principales cabeceras municipales alrededor del perímetro norte y occidental de la selva. Los que llegaron después, como los hombres de Ch'ul Osil, no obstante, tenían que ir a los extremos de las extensiones de esos caminos y caminar mucho más para encontrar tierras sin ocupantes. En el caso particular de ellos, entraban en camión por la senda lodosa que corre a lo largo de los confines sureños de la Lacandona y entonces caminaban durante 10 horas más por lugares intransitados hacia el oriente, dejando atrás varias otras colonias en su camino antes de llegar a tierras sin dueño. (En el mapa, su colonia se localizaba entre el extremo sur de la Reserva de Montes Azules y la frontera de Guatemala).

Mapa 4.1. Las regiones de la Selva Lacandona



Al igual que casi todos los colonos, los hombres de Ch'ul Osil apostaban a que el café sacaría a sus familias de la pobreza. El gobierno federal, al menos aparentemente, también: cuando los demás programas de desarrollo rural fueron suspendidos después de 1982, el Instituto Nacional del Café (INMECAFE), organismo del gobierno nacional, intensificó su promoción del cultivo de café en pequeñas parcelas, como la salvación de los campesinos en gran parte del sureste mexicano. Se regalaban las matas de café, y no se cobraban las visitas regulares de los extensionistas a los que vivían cerca de los caminos. También se ofrecían insecticidas, herbicidas y fertilizantes a precios subsidiados. Para hombres que casi todos ellos habían pizcado café en algún momento de sus vidas y que conocían la riqueza de los cultivadores más importantes, la oportunidad de cultivar un producto que podía sustituir al trabajo que habían perdido durante la década anterior y hacerlos independientes, resultaba atractiva.

Las plantas de café tardan de cinco a siete años en madurar, así que cada uno de los hombres de Ch'ul Osil, además de desmontar aproximadamente una hectárea para su primera siembra de café y levantar un refugio permanente, también tenía que desmontar tierra para sembrar maíz y otros cultivos para alimentarse a él y los miembros de su familia que lo acompañarían mientras esperaba a que los cafetales dieran su fruto. Se trataba de maíz de auto-consumo, no para comercializar: diez horas a pie al camino más cercano hacía que no fuera para nada rentable sacar maíz de la selva para llevarlo a vender al mundo exterior.

Para principios de 1984, los hombres de Ch'ul Osil habían plantado cada quien su hectárea de matas de café y durante los cinco y medio años siguientes las cuidaron asiduamente mientras también cultivaban maíz y hacían otras mejoras a sus tierras. Estaban muy cerca de la frontera con Guatemala, así que en varias ocasiones refugiados indígenas que huían de la violencia en su país atravesaban sus tierras y en una de ellas una patrulla guatemalteca que los perseguía también lo hizo. Un sentimiento de hermandad ("son indios como nosotros", como dijo más de uno) hizo que los ocultaran, y cuando patrullas militares mexicanas y funcionarios de migración vinieron a buscarlos más tarde, les dieron a los guatemaltecos ropas chamulas y afirmaron que en la colonia sólo había chamulas (véase Earle 1988 para otros relatos de este tipo). Además de enterarse del terror en Guatemala, los colonos de Ch'ul Osil sufrieron en carne propia la discriminación y el robo en los retenes de los funcionarios mexicanos de migración y del ejército y también en ocasiones fueron intimidados por las patrullas de soldados quienes, dijeron, parecían pensar que todos los indígenas son disidentes políticos y debían ser tratados con rigor.

Mientras tanto, se volvieron parte de la nueva sociedad que crecía en la selva, uniéndose a colonias vecinas para enviar delegaciones a la capital del estado para solicitar caminos y al correr de los años participando en asambleas más amplias de todas las colonias en su sección de selva. Mediante las asambleas, entraron en contacto con las organizaciones independientes que actuaban en la selva -en su región, la Unión de Uniones, una de las organizaciones que estaba en conflicto con el gobierno en otros lugares- y con los esfuerzos de la UdU por organizar fuerzas de auto-defensa, cabildeo político para la obtención de caminos, clínicas y atención del gobierno, y para enlazar a las colonias de la región para ayuda mutua. Estos hombres de Ch'ul Osil participaron todos en las expulsiones de protestantes y de católicos liberacio-



Socios de la Unión de Uniones, finca "Kipaltik", Municipio de El Bosque, 1988.

nistas de Chamula en los años 70, y más tarde aceptarían que el grado de participación democrática y de solidaridad comunitaria entre extraños que vivieron en la selva era algo nuevo para ellos. Cuando regresaron a Los Altos, admitieron que esta vivencia los había cambiado.

Si las artesanas de Ch'ul Osil entraron en conflicto con los caciques de Chamula, el paraje de los cafetaleros de la Selva Lacandona terminó por fracasar por las prioridades nacionales que apenas tomaban en cuenta sus intereses. A fines de 1988, Carlos Salinas de Gortari asumió la presidencia de la República, y casi desde el primer día empezó su campaña para la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Para ese momento, las hectáreas cafetaleras que ya eran reconocidas oficialmente en Chiapas se habían incrementado en dos tercios desde 1983. De hecho, dado que gran parte del café sembrado por los campesinos después de 1982-83 todavía no daba su primera cosecha, parece probable que la cantidad total de hectáreas haya sido mucho mayor²¹. Los precios mundiales del café en ese momento habían estado controlados desde 1962 por la Organización Internacional del Café (OIC), un cártel comercial al que México nunca perteneció, pero cuyos precios y cuotas nacionales siempre había aceptado a cambio de un mercado mundial estable. Pero en vista de que las cosechas de café aumentaban rápidamente para el momento de la asunción del cargo del presidente Salinas, aumento debido a la promoción gubernamental del cultivo de café en pequeñas propiedades en los años 80, y de un precio mundial que había estado a la baja desde 1987, INMECAFE, por orden de Salinas, comenzó a hacer tratos a principios de 1989 para vender café a precios menores que los de la OIC a países de Europa oriental que no participaban en los acuerdos de la OIC. Algunos dicen que el objetivo era destruir el acuerdo de la OIC vigente, el cual, dado el crecimiento de la producción en todo el mundo probablemente estaba destinado a hacer crisis de cualquier modo y entonces en la renegociación que cabría esperar México podría obtener una cuota mayor. Otros dicen que Salinas, en su intento de socavar el cártel de la OIC, estaba demostrándole al gobierno del primer Bush la voluntad de México de favorecer el libre comercio como parte de la negociación del TLCAN²². Como quiera que sea, a unos cuantos meses de que el mercado controlado de la OIC se viniera abajo y en la rebatinga generalizada por una tajada del mercado, para junio de 1989, los precios cayeron estrepitosamente. De un precio que en Nueva York había estado en promedio en 130 dólares por libra durante los largos años que estuvo bajo el control de la OIC, los precios cayeron a 60 centavos de dólar para cuando la cosecha chiapaneca maduraba a fines de 1989 -y a un precio mucho más bajo, como de 30 centavos de dólar, para los productores rurales de Chiapas. Incluso en una región de bajos ingresos como Chiapas, este precio era menor al costo de producción. El precio siguió bajan-

do cada año antes de que se estabilizara por debajo de los cincuenta centavos de dólar en Nueva York en 1992 (USDA, 2003).

Con esos precios, la primera cosecha comercializable de los colonos de Ch'ul Osil, que ya estaba en las ramas de los cafetales a fines del verano de 1989, perdió todo su valor. Sin caminos que dieran salida de su sección de selva, cualquier utilidad que pudieran obtener del reducido precio de su cosecha se esfumaría en los costos de transporte. Para fines del año, una libra de café se daba en trueque por una libra de maíz en las colonias dentro de la Lacandona. Cuando los colonos de Ch'ul Osil regresaron a Los Altos durante lo que debió haber sido su primera cosecha en el invierno de 1989-1990, estaban decepcionados por la perspectiva de haber perdido los seis años de trabajo invertidos en sus cafetales. Al final, lo que sucedió fue que, al cabo de unas cuantas visitas para ver cómo estaban sus casas y cultivos en la selva en los 90, cuando el precio ya no se recuperó, abandonaron sus cafetales para siempre.

PRONASOL y el intento de ganar las voluntades del campo

Desde los años treinta, cuando Chamula emitió por primera vez sus votos en una elección federal, el municipio siempre votó en bloque por el partido oficial (véase Rus 1995). Pero en las elecciones presidenciales de 1988, todos aquellos con quienes hablé en Ch'ul Osil dijeron discretamente que votaron en contra del PRI y a favor del candidato de la coalición de izquierda, Cuauhtémoc Cárdenas. Estas personas eran miembros de familias tradicionalistas, hombres y mujeres que habían dedicado sus vidas a la jerarquía cívico-religiosa de su municipio y que incluso hasta los primeros años de la década de 1980 habían participado en la expulsión de disidentes protestantes y católicos liberacionistas -incluyendo parientes cercanos- de su aldea. Hasta un punto que nadie que hubiera observado su lealtad a las autoridades de Chamula -y por su mediación al PRI- hubiera podido predecir en la época de esas expulsiones, se habían vuelto profundamente desafectos al régimen. No era difícil encontrar las causas: localmente, resentían la intimidación al grupo de artesanas y que no compartieran con ellos los fondos del CODECOM, y en lo estatal y federal, los hombres que se hicieron colonos y que esperaron en vano desde 1983 los caminos y el apoyo extensionista prometidos en la selva, resentían las promesas no cumplidas y quizá abrigaban un sentimiento de haber sido engañados a propósito para irse a vivir a la selva. Como ellos, había otros que también estaban resentidos: los vendedores ambulantes por la constante lucha contra los gobiernos de las ciudades y los sindicatos -todos controlados por el PRI- que hacía imposible encontrar un espacio para vender sin tener que dar "mordida"; los ex aparceros -y los de hoy- por los bajos precios del maíz y de

otros cultivos; y hombres y mujeres en general por la mala administración de la economía y los años de inflación galopante que hicieron todavía más precario el alimentar a un hogar, más que nunca. Sin embargo, más allá de esta insatisfacción con el PRI, en la selva los colonos tuvieron la experiencia de las asambleas democráticas y de las organizaciones radicales independientes, experiencias de las que hablaron con sus vecinos, e hicieron el contraste con la satanización que las autoridades de Chamula hacían de esas mismas actividades y organizaciones. Las artesanas que habían sido oprimidas por su propio ayuntamiento, pero que encontraron ayuda entre las cooperativas independientes de San Cristóbal contaban historias parecidas. Por primera vez las autoridades fueron cuestionadas por aquellos que nunca habían sido disidentes, y la idea de que había alternativa empezó a cundir.

De hecho, al parecer de manera fraudulenta, sólo un puñado simbólico de votos de oposición se registró en las casillas electorales de Ch'ul Osil en 1988 -o para Chamula en conjunto- y Carlos Salinas de Gortari ganó el municipio con más del 90% de los sufragios. Pero la gente de Ch'ul Osil ya desconfiaba de las autoridades y por primera vez habían violado el tabú de expresar su escepticismo.

Durante los siguientes cinco años, desde que Salinas asume el poder el 1° de diciembre de 1988 hasta fines de 1993, él y el PRI batallarían bastante para volver a hacerse del control de los campesinos al cual habían renunciado cuando decidieron poner en suspenso la atención al campo en 1982-83²³. Durante la década de 1980, el gobierno estatal de Chiapas ofreció relativamente pocas dádivas para conservar la lealtad de la gente del campo y más bien echó mano del látigo. Ahora quería cambiar éste por aquellas. Además del CODECOM, el gobierno de Salinas estableció el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL). Reutilizando los fondos obtenidos por la privatización de las empresas "paraestatales" (Teléfonos de México, las siderúrgicas, ingenios azucareros, la fábrica de camiones DINA, minas, bancos y varias procesadoras de alimentos), el PRONASOL distribuyó los recursos a través de los tres niveles de gobierno, federal, estatal y municipal, a los barrios, pueblos y cooperativas y para actividades de la "sociedad civil" en general para ayudar a la gente a que "hiciera la transición" a una economía neoliberal centrada en el mercado que Salinas quería construir y que se volviera "autosustentable" en ella. Al mismo tiempo, el gobierno también esperaba poder asegurar el apoyo político -y los votos- de una porción suficiente de las "clases populares" de México para garantizar el ascenso de la versión de Salinas de un PRI de la libre empresa durante años (véase Dresser, 1992).

Al darse cuenta de que la austeridad de los años ochenta había desgastado los vínculos del estado y del partido con los pobres, y en particular con los pobres del campo y que por todo el país la organización desde abajo como la que tuvo lugar en Chiapas estaba derramándose por el campo por debajo del manto de poder del PRI,

Salinas se empeñó particularmente en volver a captar en las instituciones controladas por el gobierno a los que se habían afiliado a organizaciones independientes. Como gobernador de Chiapas durante la mayor parte del sexenio de Salinas, Patrocinio González Garrido ganó fama de ser particularmente eficaz en el uso de los fondos del PRONASOL para aplicar esta nueva política de cooptación (Morquecho, 1992; Harvey, 2000, cap. 7; Rus y Rus, 2004).

Para las mujeres artesanas de Ch'ul Osil, quienes, como participantes de las cooperativas independientes de los años de la crisis de 1983-1988 no habían tenido apoyos pero tampoco se habían endeudado, el primer contacto del PRONASOL llegó en el primer trimestre de 1989. Representantes del DIF (Desarrollo Integral de la Familia) estatal, una nueva agencia de desarrollo orientada hacia las mujeres, les ofrecieron préstamos del PRONASOL a cambio de unirse a una nueva cooperativa artesanal central que estaría administrada por el gobierno. Los préstamos serían dados en la forma de materia prima entregada por el gobierno estatal, así como en la de fondos reciclables con los que pagarían sus gastos. A cambio, aceptarían que el estado indicara cuáles serían los productos favorecidos y comercializarían sus artículos a consignación mediante una nueva agencia estatal. Desafortunadamente, los materiales eran de baja calidad (incluyendo la lana: el DIF compró lana de otros lugares del estado y obligó a sus afiliados a aceptarla aun cuando tuvieran lana de sus propias ovejas de mejor calidad); el fondo reciclable, que afirmaba haber puesto \$10,000 dólares a disposición de las mujeres, era muy difícil de usar; y a final de cuentas, las ventas fueron malas. A lo largo de poco menos de un año y medio, las mujeres quedaron en una situación en la que ya no podían pagar el precio de la lana y de otros materiales que les habían asignado, en consecuencia de lo cual la jefatura estatal de la cooperativa les embargó los productos que habían entregado a la central artesanal a consignación para que "se dieran cuenta de que esto no es beneficencia y que se lo tomaran en serio". Las líderes del grupo tuvieron que fletarse varias idas y venidas a la capital del estado para tratar de resolver el problema. Sin embargo, lo que tuvo el efecto más destructivo, antes de darse por vencidas, fue la sospecha cada vez mayor de que sus propios líderes se estaban quedando con las ganancias de las ventas que imaginaba el grupo y de que también probablemente se beneficiaban del proclamado préstamo reciclable de "diez mil dólares". No se beneficiaron, nadie lo hizo. Tan sólo quince meses después de aceptar la ayuda del DIF y del PRONASOL, la organización informal que las mujeres habían criado a lo largo de los ochenta fracasó. Aunque muy pocas de ellas se cambiaron a otros grupos artesanales patrocinados por el gobierno, la mayoría se restringió a hacer trabajo de bordado mal pagado para los que maquilaban la confección de la ropa terminada (véase el capítulo 2; Gómez Monte y D. Rus, 1990; D. Rus, 1990).

No todo fracasó tan estrepitosamente, pero las organizaciones e iniciativas de base por todos Los Altos tuvieron experiencias similares de cooptación, subordinación política e incompetencia técnica a medida que el PRONASOL hizo tratos con ellas desde 1989. Muchas se formaron a principios de los ochenta a partir de esfuerzos comunales estrictamente locales para sobrevivir a la crisis económica. Los grupos que cultivaban flores, los colectivos de transporte de propietarios de camionetas y pick-ups, los proyectos comunitarios de agua... como los tiempos eran tan duros, era difícil para cualquiera de estos grupos resistirse al apoyo del PRONASOL. No obstante, los que aceptaron fueron obligados a aceptar también la asesoría técnica del gobierno (sobre aspectos financieros, productos, materiales y comercialización) y tenían que afiliarse a los Consejos de Solidaridad establecidos por el PRONASOL. Estos fueron formados a nivel municipal, regional y estatal, supuestamente para decidir en común cómo debían distribuirse los fondos. Sin embargo, invariablemente, los concejos locales estaban controlados por los mismos caciques municipales que habían administrado el CODECOM y evidentemente no eran más que nuevos mecanismos para volver a imponer la disciplina del gobierno y del partido en el poder.

Los efectos de estas políticas en las comunidades en toda la región de Los Altos, al igual que en Ch'ul Osil, fueron polarizantes y destructivos. En Chamula, un municipio que ya estaba fragmentado por las violentas divisiones políticas y religiosas, y donde la gente se había polarizado aun más durante los 80 entre los "ricos", quienes tenían acceso a los fondos gubernamentales, y los "pobres", quienes para esta época habían sufrido no sólo la caída del mercado de trabajo rural desde los 70, sino también -como las artesanas de Ch'ul Osil- la represión cuando trataron de organizarse dentro de las estructuras de la comunidad tradicional, el PRONASOL no hizo sino agravar las divisiones. Escarmentados por una prueba más de que el Estado no velaba realmente por sus intereses, el efecto irónico del PRONASOL fue que muchos de los pobres redoblaron su búsqueda de fuentes "independientes" de ayuda, y cada vez más se concebían a sí mismos no sólo enemigos de sus caciques locales, sino de los gobiernos estatal y federal que mantenían a los caiques en el poder. Como ya era la situación en Chamula, en los municipios de toda la región aquellos que tuvieron malas experiencias con el PRONASOL, o que habían sido excluidos, cada vez más buscaban fuera de sus municipios ayuda de organizaciones regionales independientes.

Aunque el propósito del PRONASOL había sido el de hacer que los tsotsiles y tseltales de Los Altos regresaran a las instituciones oficiales, entonces, al menos al mismo grado tuvo el efecto opuesto de fomentar más cinismo con respecto al Estado y de hecho promover la organización independiente. Cada vez más, la gente por toda la región, que por vez primera se concebía a sí misma como disidentes



Boletines informativos del EZLN durante los Diálogos de San Andrés, 1995.

afiliados a grupos de oposición, tejía entre sí redes regionales de opositores a los caciques locales, a los gobiernos estatal y federal y al PRI.

De nuevo, es necesario señalar que las condiciones económicas de los pueblos de Los Altos seguían deteriorándose desde 1989. Además, la abrogación del artículo 27 Constitucional, que cancelaba la reforma agraria, aniquiló las esperanzas de muchos tsotsiles y tseltales de que les devolvieran tierras de Los Altos, o que les dieran títulos de las tierras que habían colonizado en la selva. En semejante contexto, el acceso cada vez más restringido a la ayuda gubernamental y la represión del gobierno de González Garrido contra las organizaciones independientes produjo sentimientos de enojo y pesimismo con respecto al futuro²⁴. En palabras de una de las líderes artesanales cuando hacía el re-

cuento de las penurias económicas de su familia, de la cada vez mayor polarización y violencia en su comunidad y del despiadado racionamiento de la ayuda por parte del gobierno: sokem li balamile, "el mundo está roto".

El levantamiento zapatista y sus consecuencias inmediatas, 1994-1998

Tal fue el contexto en que la gente de los municipios cercanos a San Cristóbal recibió la noticia del levantamiento zapatista. Durante años, a medida que se desarrollaba la crisis, familias y grupos de vecinos habían considerado la posibilidad, en debates íntimos y a menudo desesperados, de si acaso había alternativas viables a dejar sus hogares e irse a vivir a otro lugar. De repente, a partir del 1° de enero de 1994, las conversaciones se concentraron en hacer consideraciones detalladas de las posiciones negociadoras de los zapatistas y del gobierno y en "cómo" y ya no solamente "si" los indígenas podían reclamar un sentimiento de control de sus vidas.

La manera en que sucedieron las cosas en Chamula durante este periodo ilustra algunas de las respuestas a estas nuevas condiciones. Dado que el poder político en el municipio siempre había estado muy centralizado y habiéndose vuelto incluso más rígido a medida que los caciques priístas reprimían a los grupos opositores durante los 70 y 80, los que deseaban cambiar la política local no se hacían ilusiones acerca de hacer más plural al ayuntamiento y aun menos destituir a sus funcionarios. Los caciques de Chamula estaban muy afianzados en su lugar, y dado el tamaño del municipio y su importancia en la región²⁵, podían seguir contando con el apoyo casi incondicional de los gobiernos estatal y federal. En consecuencia, los disidentes expulsados de Chamula, algunos de los cuales para este momento ya habían participado en organizaciones independientes desde los años 70, intensificaron su participación en 1994 con la convicción de que tendrían una mejor oportunidad de recibir ayuda y de "ser tomados en cuenta" a nivel regional más que dentro de Chamula. Muchos de los que vivían fuera del municipio, en especial los protestantes y los católicos liberacionistas de las nuevas colonias en el valle de San Cristóbal, constituían un bloque bastante compacto de votantes, y en cuanto tal intentaron negociar tanto con el PRI como con los partidos de oposición en las elecciones de 1994 para presidente y gobernador del estado. Ofrecieron sus votos a cambio de varias concesiones, especialmente el apoyo en contra de los caciques de Chamula para que pudieran regresar con seguridad a vivir en el municipio. Los que vivían en Chamula, por otra parte, habiendo participado clandestinamente en organizaciones independientes desde fines de los años 80, cifraban su esperanza de cambio en las negociaciones más amplias alrededor del diálogo entre el gobierno y los zapatistas. Así, tuvieron el ánimo, a fines de enero de 1994, cuando virtualmente todas las organizaciones independientes de pobres rurales en el estado se unieron entre sí para formar el CEOIC (Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinos), de hablar a una sola voz acerca de las necesidades de los indígenas. Luego, en julio, habitantes de Ch'ul Osil por sí mismos participaron en una convención de representantes de indígenas, campesinos, colonias urbanas y ONG convocada por otra organización nueva, la AEDEPCH (Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco).

El gobierno federal, ante el levantamiento zapatista, se dio cuenta de que pese al PRONASOL no había logrado tender puentes hacia muchos (si no es que la mayoría) de los pueblos indígenas y campesinos de Chiapas. Así, aparentó negociar tanto con el CEOIC como con la AEDEPCH en 1994. Sin embargo, bajo el manto de las negociaciones también puso en marcha un esfuerzo en muchos niveles para reafirmar su control anticipándose a las cercanas elecciones presidenciales. Para la primavera de 1994, se estaban canalizando abundantes fondos a Chiapas para la construcción de caminos, servicios de salud, educación y proyectos de desarrollo comunitario, com-

pras de tierras y créditos para la producción agropecuaria: en total, 6 mil millones de dólares adicionales durante los tres años siguientes a 1994 en comparación con los tres años anteriores. Incluso a las organizaciones independientes representadas en el CEOIC y la AEDEPCH les fue difícil resistir tales ofrecimientos y muchas fueron cooptadas para convertirse en meros conductos para fondos federales.

No obstante, al mismo tiempo el estado también estaba siendo militarizado. Tras la inmediata movilización militar para enfrentar a los zapatistas, refuerzos militares oficiales siguieron llegando hasta que para el verano una tercera parte de los 180,000 efectivos militares del país estaba acuartelada en Chiapas, la mayor parte en nuevas bases y campamentos en las regiones indígenas.

Tras meses de cautela en anticipación de las elecciones para presidente de México y para gobernador de Chiapas del 21 de agosto de 1994, en cuanto el PRI aseguró su victoria, el gobierno desencadenó una campaña para desacreditar a los grupos de derechos humanos, a los curas y a los periodistas que criticaban su estrategia y para castigar a los que localmente habían hecho campaña y votado en contra del PRI.

Por todos Los Altos, estos esfuerzos gubernamentales para reimponer la hegemonía del PRI profundizaron aun más las divisiones dentro de las comunidades y desembocaron en una violencia exacerbada. Según testimonios, en Chamula, por ejemplo, muchos, en particular en la mitad occidental del municipio, habían votado en contra del PRI y a favor de los candidatos del partido opositor de la izquierda (el PRD, Partido de la Revolución Democrática) en las elecciones federales de diputados y senadores de 1991. Después también volvieron a votar por el PRD en la elección presidencial de agosto de 1994. Como en 1988, tanto en 1991 como 1994 muchos creyeron que sus votos no fueron contados. Pero no por ello dejaron de ser notados: antes al contrario, revelaron a las autoridades de Chamula dónde vivían exactamente los contingentes de disidentes. A las pocas semanas de la elección de 1994, los ciudadanos notables de los parajes transgresores fueron llamados al cabildo y se les hizo la advertencia de que como estaban "en contra del gobierno", serían excluidos de toda ayuda gubernamental administrada por el ayuntamiento. En palabras del presidente municipal: "¡No vamos a permitir que los partidoetik [partidos políticos] ni las orkanisasyonetik [organizaciones] vengan y provoquen divisiones en Chamula!"

La ayuda económica negada a los del PRD fue significativa, dado que el presupuesto del ayuntamiento de Chamula para el año siguiente era de 3.2 millones de dólares. En respuesta, 46 comunidades chamulas al occidente del municipio (de un total de 119 en 1994) formaron su propia organización independiente para solicitar directamente ayuda gubernamental. Sin embargo, todas sus solicitudes sufrían demoras o falta de solución por estar pendientes los estudios ulteriores: en pocas palabras, eran negadas. Aun más preocupante, en octubre de 1994 empezaron a circular rumores amenaza-

dores de que las autoridades priistas del gobierno municipal, utilizando los fondos de PROCAMPO, habían adquirido armas automáticas y municiones, y "contratado" a cien hombres jóvenes. Mediante el pago a cada uno de los mil dólares anuales que PROCAMPO destinaba como apoyos a pequeños agricultores, dichos jóvenes -todos sin tierras- se convirtieron en esencia en el ejército privado de los caciques chamulas priistas. En la primavera de 1995, por todos los territorios occidentales de Chamula se habían instalado retenes operados por jóvenes armados, que se coordinaban mediante radios de banda civil. A esas alturas, los oponentes políticos del PRI en Chamula -en particular los protestantes en la comunidad de Arvensa, expulsados que habían aprovechado la confusión para regresar a sus casas- se habían armado también. Finalmente, el 18 de noviembre de 1995, estalló la violencia. De acuerdo con los documentos oficiales, hubo seis muertos en un tiroteo "causado por diferencias religiosas"; de acuerdo con los rumores dentro del PRI, había más de veinte muertos, principalmente de sus propias fuerzas. Según los reportes dados a agencias de derechos humanos por miembros de la oposición -quienes fueron atacados en sus casas-, el número total de muertos ascendió a 28 (véase Aramoni y Morquecho, 1997). Las cosas hubieran podido ser mucho peor: para principios de 1995, no sólo Chamula sino toda la región de Los Altos rebosaba de armas de calibre militar en manos de civiles. Testimonios fiables de varios municipios decían que personas afiliadas al PRI estatal eran responsables de la distribución de estas armas a través de los caciques locales. Con todo, Arvensa fue por mucho el peor incidente en Los Altos en 1995.

A raíz de la ayuda denegada, la paramilitarización de sus parajes y el tiroteo en Arvensa, la oposición política abierta y el voto en favor del PRD decayeron abruptamente en Chamula. Cuando a hombres prominentes bajo sospecha de haber apoyado al PRD se les pidió a mediados de 1995 que firmaran la nómina del candidato del PRI a la presidencia municipal como un acto de sumisión pública, la mayor parte aceptó. En privado, seguían hablando en contra del PRI, e incluso participando de manera clandestina en las reuniones de los partidos políticos de oposición y de las organizaciones independientes de San Cristóbal. Pero tal actividad era demasiado peligrosa para realizarla abiertamente -y muy costosa en términos de la exclusión de los programas gubernamentales.

Mientras tanto, las condiciones económicas para la mayoría de los tsotsiles y tseltales de Los Altos, como vimos en el capítulo 2, siguieron siendo malas. Los precios del maíz eran bajos y seguían bajando, la paga por los textiles y el bordado no mejoraba tanto por la relativa inelasticidad de la demanda como por el aumento en la cantidad de mujeres que pedían trabajo, y aunque los precios del café se recuperaron en 1994, entre los pequeños productores los beneficios se limitaban a los que

habían podido plantar en tierras en las que vivían y así no se veían obligados a abandonar cafetales en asentamientos alejados tras el colapso de 1989. Lo que sí cambió fue la emigración a las ciudades, a nuevas colonias agrícolas en la selva por todo el estado y a las ciudades perdidas de jornaleros agrícolas en los valles centrales, migraciones que fueron altas en los primeros años de la década de 1990, después se desaceleraron para finalmente detenerse por un tiempo tras el levantamiento de 1994. Durante unos dos años, todos estaban a la expectativa, en suspenso, para ver si las cosas mejoraban. Pero para fines de 1996 y 1997 de todos era sabido que no mejorarían, y la migración volvió a aumentar. Cantidades cada vez mayores de gente ya no podían seguir esperando a que la vida en sus lugares de origen se compusiera.

1998, tras la masacre de Acteal

En 1997, en el municipio tsotsil de Chenalhó en la frontera nordeste de Chamula, una amarga lucha intra-comunal ardía entre fuerzas paramilitares leales al PRI y dos grupos pro-zapatistas, uno pacífico adepto a la "Palabra de Dios", las Abejas, y el otro una "Base de Apoyo" zapatista. Muchos de los problemas de Chenalhó eran los mismos que en Chamula: empobrecimiento por la pérdida de fuentes de trabajo desde los años setenta, rápido crecimiento demográfico, movilización de una población subempleada y desposeída por parte de grupos religiosos rivales y organizaciones independientes y, sobre todo, una élite local empeñada en mantener el control del municipio y seguir cosechando los beneficios de sus lazos con el estado y el PRI. Tras varias confrontaciones violentas entre los seguidores de las bases de apoyo y los paramilitares desde la primavera hasta fines del otoño de 1997, el 22 de diciembre, una fuerza paramilitar vestida de negro y enmascarada que representaba al PRI local, rodeó una capilla apartada en el paraje de Acteal donde cerca de cien personas miembros de las Abejas estaban reunidas orando. Durante varias horas, los paramilitares asesinaron a 45 de las Abejas con armas de fuego y machetes.

Los sucesos de Acteal son bien conocidos y de inmediato se convirtieron en un símbolo de las empantanadas conversaciones de paz y de la negativa del gobierno nacional de llevar a cabo negociaciones honestas con los zapatistas y la población indígena movilizada en general. Al cabo de más de setenta años de hegemonía del PRI a nivel nacional, hay buenas razones para creer que la repugnancia hacia los sucesos de Acteal tuvo que ver en la pérdida de la presidencia por parte del partido en el año 2000. A pocos meses de los asesinatos, ochenta y nueve supuestos "paramilitares" fueron arrestados y sentenciados a largas condenas en la cárcel. Pero sus familias y sus partidarios nunca dejaron de decir que la mayor parte de ellos en realidad eran

presbiterianos apolíticos que eran simples chivos expiatorios porque los protestantes no eran aceptados en Chenalhó. En 2009, habiendo estado más de diez años en la cárcel, la Suprema Corte liberó a muchos de los sentenciados aduciendo que las acusaciones en su contra nunca habían sido demostradas. A su vez, esto condujo a muchos de los partidarios de las Abejas -y de los zapatistas- a volver a denunciar el encubrimiento de la participación del gobierno en la entrega de armas a los paramilitares y en la formación de esos grupos, y a señalar que con la inminente liberación de todos los condenados parecía que el ejército y el estado esperaban que todo este atroz episodio se olvidaría y nunca sería seriamente investigado. Entre otros hechos indiscutibles que nunca habían sido explicados satisfactoriamente, fue que había un destacamento de fuerzas policiales estatales -en realidad, soldados con todo y un general a su mando, que estaban apoyando temporalmente a la policía estatal- a menos de 200 metros durante todo el tiempo que duró la matanza y sin embargo, no hicieron nada por impedirla. ¿Quiénes cometieron los asesinatos, quiénes dieron la orden? ¿Con qué fines? Aparte de investigaciones independientes y periodísticas, todo apunta a pensar que Acteal será uno más de los casos de violencia oficial en Chiapas que probablemente nunca se aclaren²⁶.

Aunque los partidarios de los diferentes bandos todavía impugnan el relato de los hechos del caso de Acteal, el impacto de los asesinatos en los municipios circundantes no pudo ser más patente. La fuerza paramilitar de Chenalhó surgió más o menos al mismo tiempo que las de otros municipios y sus armas, financiamiento, lazos con el PRI local, y tácticas de intimidación eran conocidas de los vecinos de Chenalhó. Estremecidos al pensar que semejante masacre pudo pasar en sus propias comunidades, muchos indígenas de Los Altos -entre ellos hasta grupos priistas cuyos patrocinadores estatales y nacionales trataron de distanciarse de ellos y de la masacre- decidieron guardar (o esconder) sus rifles de asalto y dar pasos hacia una "distensión" de la violencia.

En Chul Osil, antes de la crisis económica de los años 80, había sido el parangón del paraje "tradicional" y obediente, los procesos de alienación de las autoridades municipales y de la vieja polarización religiosa e ideológica se agudizaron. Cuando participaron en la violencia de las expulsiones de sus hermanos y hermanas que eran protestantes y católicos liberacionistas en los años setenta y principios de los 80, los tradicionalistas de Chul Osil creyeron que estaban defendiendo a su comunidad de la cólera de los santos ofendidos, que las divisiones que creían eran ocasionadas por los disidentes políticos y conversos religiosos de la comunidad en algún momento llegarían a destruir la solidaridad que los protegía a todos. Pero en 1998, después de casi una generación de empobrecimiento, abandono y represión por parte del estado y de los propios caciques de Chamula, así como de experiencias con la auto-

organización que les hizo pensar que era posible alcanzar un futuro más seguro para sus familias y la comunidad local por medio de organizaciones independientes más que por la acostumbrada lealtad a los caciques en la cabecera de Chamula, Acteal los convenció de que había llegado la hora de cambiar. "Pedimos ayuda, pero la que mandaron no era buena: pedimos fertilizantes y crédito, y nos mandaron armas y balas", tal era la cantaleta. En consecuencia, en lugar de simplemente ceder a la presión por todo Chamula de guardar las armas antes de que sucediera otra masacre, la gente de Ch'ul Osil invitó a todos los que había expulsado desde los años 70, presbiterianos, adventistas del séptimo día y católicos liberacionistas, así como a todos los emigrantes de la comunidad, muchos de los cuales ya no sabían bien a bien por qué se habían ido. "Regresen a Ch'ul Osil para reconciliarnos", pedían, "jmelts'ankutik li jk'ope". La semana antes de Pascua, todos los hijos e hijas de Ch'ul Osil que pudieron reunir se juntaron en la cancha de basquetbol de la escuela, y se le pidió a cada grupo religioso que orara a su vez según sus propias luces por la paz en su familia colectiva. Acto seguido, juntos visitaron todos los lugares sagrados tradicionales en el paraje, ojos de agua, cuevas y cerros, y volvieron a orar. Cuando regresaron a la cancha de basquetbol, hubo una gran fiesta hasta entrada la noche. En menos de un mes, algunos de los expulsados regresaron, al menos parte del tiempo. Parecía que el hechizo de la "comunidad revolucionaria institucional" se había roto.

NOTAS

1 Los 16 municipios son los 14 municipios del cuadro 1.2 de población mayoritariamente indígena, los cuales en conjunto se espera alcancen una población de más de 400,000 personas en el censo de 2010, más los dos municipios de población mayoritariamente ladina de San Cristóbal y Teopisca, los cuales actualmente tienen grandes poblaciones indígenas inmigrantes. En el caso de San Cristóbal, la predicción es que los indígenas constituyan un poco menos de la mitad de la población en 2010, es decir, alrededor de 80,000 habitantes.

2 Rus (2004, 2005b); Washbrook (2004, s/f).

3 Leal Flores (1978: 49), Wasserstrom (1976: cuadros; 1989, cap. 7); y también el cuadro 1.3 del capítulo 1 más arriba.

4 Para Chiapas, véase a Villafuerte Solís (1991); para cifras nacionales, BANAMEX (1989).

5 Aunque no tuve acceso a los primeros registros de los gastos del CODECOM en Chamula, el ayuntamiento del vecino Zinacantán recibió 11 millones de pesos, o 440,000 dólares, entre 1980 y 1982 (Cancian, 1992: 46). La población de Chamula en esos años era aproximadamente el doble de la Zinacantán, así que proporcionalmente tanto con respecto a la población como con los presupuestos subsiguientes, la aportación del CODECOM a Chamula quizá llegó a ser de entre 900,000 y un millón de dólares (NB: en este capítulo como los anteriores, para tener una medida más estable, en el texto y las gráficas que siguen se ha optado por convertir pesos a dólares contemporáneos, véase capítulo 2, nota 22).

6 Para tomar sólo el caso de Chamula, histórica, "tradicionalmente", se suponía que cada hombre adulto contribuiría con su parte en la construcción de caminos, escuelas, etc., en su propio paraje, así como cada paraje debía contribuir a los proyectos municipales como ayudar en la construcción del ayuntamiento o de la clínica, por ejemplo. Comenzando en los años 50 con el Instituto Nacional Indigenista, el Estado a menudo aportaba los fondos para el material de dichos proyectos. Sin embargo, con el CODECOM los ayuntamientos mismos comenzaron a pagar directamente los materiales e incluso algo del trabajo especializado que se

requería (como maestros albañiles y no sólo peones, por ejemplo). Con el drástico aumento de fondos municipales en los años 90, llegó un momento en que casi todo el trabajo que se hacía en los proyectos comunitarios era pagado, mientras el *abtel ta komon*, el trabajo comunal, se limitaba cada vez más a los proyectos más locales entre vecinos. Aunque es algo que rebasa los límites de este capítulo, digamos que las oportunidades para el favoritismo a la hora de los contratos, para varias formas de colusión y para el resentimiento provocado por el nuevo sistema son obvias -y hubo de todo (nótese que aunque la cantidad total de dinero que fue administrada por los ayuntamientos indígenas durante los ochenta fue grande, considerando el tamaño de las poblaciones y sus necesidades de hecho no fue tanta. En el caso de Chamula, 250,000 dólares al año divididos entre 40,000 habitantes alcanza sólo para 6 dólares por cabeza al año).

7 En el vecino Zinacantán, donde había una feroz escisión entre bandos, uno de los cuales se identificaba con el PRI y el otro, porque no tenía de otra, con un partido nacional opositor (el PAN), el estado incluso llegó a la decisión de distribuir los fondos CODECOM a cada bando por separado (Cancian 1992: 46-47, 136 y ss.). No obstante, a partir de 1983, cuando el CODECOM dejó de ser un fondo de desarrollo para convertirse en una manera de recompensar más directamente la lealtad, la militancia en el PRI se convirtió en un requisito tácito para recibir los fondos.

8 O al menos en términos de las actitudes públicas era una novedad. Como demostró el capítulo 3, pese a la naturaleza supuestamente desinteresada del servicio, ya desde fines de los años 30 quienes aceptaban los cargos en muchos municipios indígenas de hecho se habían beneficiado pingüemente de las oportunidades circunstanciales que surgían con las condiciones que daban los cargos (véase Rus 1995).

9 Comunicación personal de Pablo Ramírez Suárez, 2010.

10 Entrevista con Manuel P. P., 5 de julio de 2008.

11 Los más prominentes de estos grupos eran la CIOAC (Central Independiente de Obreros Agrí-

colas y Campesinos), la OCEZ (Organización Campesina Emiliano Zapata) y la Unión de Uniones, las cuales operaban en la Selva Lacandona y en los municipios alrededor de los confines de Los Altos. En una categoría ligeramente diferente estaba la Casa del Pueblo, la cual movilizó a los tsotsiles de Venustiano Carranza. Aunque tenía algunos asesores externos, esencialmente era un grupo autóctono. Líderes y activistas de todas estas organizaciones fueron asesinados durante los 70 y 80 (véase, por ej., Amnistía Internacional 1986: 64 y ss.; y Burguete 1987). Mantener a estas organizaciones fuera de los densamente poblados municipios de Los Altos centrales fue una de las razones del gobierno del estado para que al principio se destinaran fondos del CODECOM al bando disidente de Zinacantán por separado y en la misma cantidad que al bando del PRI del mismo municipio (véase la nota 9).

12 Véase Minnesota Advocates for Human Rights 1992.

13 Para Chamula, véase Diane Rus (1990); para Zinacantán, Collier y Mountjoy (1988) y Cancian (1992); para Chenalhó, Eber (2002).

14 El declive en las parcelas privadas de las tierras bajas parece haber sido de más de 10 %. Las pruebas de esto vienen de comparar el aumento de la producción de maíz en 1983 en los municipios, donde toda la tierra era ejidal, con los cambios en la producción de los municipios en donde la propiedad era tanto privada como ejidal (INEGI 1986: 1792 y ss.).

15 Desde los 80, existe una extensa literatura acerca del crecimiento de organizaciones y enlaces "independientes" o de "nivel medio" (es decir, entre el estado y la población en general) durante esa década, desde descripciones de la historia de organizaciones en particular en Chiapas (véase especialmente a Harvey 2000, o los estudios de caso en Mattiace, Hernández y Rus, 2002), hasta estudios más generales y teóricos de su importancia en México (por ej., Fox, 1996; Foweraker y Craig, 1990). Para estudios etnográficos del mismo conjunto de fenómenos en regiones indígenas en otros lugares de Latinoamérica, véase a Fischer (2008).

16 El primer mercado fue una mujer estadounidense que viajó a Ch'ul Osil con regularidad en 1977-78

para comprarles su mercancía a las mujeres. Cuando regresó a Estados Unidos las puso en contacto con el dueño de una tienda en San Cristóbal que siguió comprándoles. Para 1980, ya vendían sus productos a varias pequeñas tiendas para turistas.

17 Debe darse un reconocimiento importante en el desarrollo del movimiento de artesanas a un joven estadounidense, Walter F. Morris, que en los 70 empezó a asesorar a las mujeres acerca de cuáles productos se venderían bien, cómo renovar los diseños tradicionales y cómo contactarse con FONART. Después fundaría Sna Jolobil, "La casa del tejido", una cooperativa independiente, de la cual se habla más adelante. Véase Morris (1991).

18 Los grupos que más preocupaban a las autoridades locales -y al gobierno estatal- eran los movimientos políticos independientes radicales que apoyaban las invasiones de tierras que empezaron en los años 70 en Simojovel y Carranza, en los confines norteros y sureños de la región tsotsil, así como en la Selva Lacandona (véase el capítulo 1, mapa 1) -algunos de los cuales con el tiempo se fusionarían con las organizaciones que se convirtieron en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Hasta donde sé, ninguno de estos grupos estaba activo en Chamula. Pero la existencia de ONG y movimientos políticos independientes en Los Altos de la década de 1980, algunos de los cuales explícitamente se presentaron como alternativas a un estado cada vez más omiso y distante es incuestionable. Entre las organizaciones politizadas que tuvieron un impacto en Chamula y en los municipios vecinos estaban la COLPUMALLI, una organización económica independiente que patrocinaba una cooperativa de productores de flores en Zinacantán, y a la que muchos horticultores de Ch'ul Osil se unieron en 1992 cuando se les negó asistencia y se les prohibió organizarse en Chamula; y SOCAMA (Solidaridad Campesino-Magisterial), fundada en los años 80 por maestros rurales del ala radical del SNTE (Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación), la cual patrocinaba a grupos de artesanos y horticultores entre los chamulas no priistas. Otras organizaciones, más discretas en cuanto a sus objetivos políticos, pero consideradas enemigas por los caciques chamulas precisamente por su dedicación a proyectos democráticos e igualitarios, eran

las organizaciones católicas no gubernamentales como Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI) y CHILTAK ("Compañeros"); y la que suscitaba más resquemores, Muk'ta Vinik ("Gran Hombre"), una cooperativa de objetivos múltiples afiliada al Consejo Regional de Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), la organización de mayoría protestante de exilados chamulas de San Cristóbal, la cual aceptaba la participación encubierta de disidentes no protestantes dentro de Chamula. Incluso había otros grupos que eran explícitamente apolíticos, pero que eran vistos con suspicacia por las autoridades de Chamula precisamente por ser no gubernamentales, como Sna Jolobil (Collier, 1998; Harvey, 2000).

19 De los cientos de asentamientos de colonización, siete, todos a lo largo de la frontera con Guatemala al oriente de Comitán, consistían de chamulas, los escasos primeros de los cuales llegaron en 1964, pero la mayor parte en los 80 (Duncan Earle 1988: 256-257; Calvo *et al.*, 1989; Leyva 2002) (además de la Selva Lacandona, durante los 80 las chamulas también fundaron colonias en tierras nacionales en la selva de los Chimalapas, en la frontera occidental con el estado de Oaxaca, y en el municipio de Villacorzo, tierra adentro en la Sierra Madre).

20 La fuente acerca de la organización política de la región, ahora de consulta obligada, es Harvey 2000. Para visiones desde adentro, véanse también a Leyva y Ascencio 1996, y Legorreta 1998, y para desarrollos más recientes, Baronnet, Mora y Stahler-Sholk 2011. Para una historia extensa de la colonización de la Selva Lacandona, véase de Vos, 2002.

21 Las cifras oficiales del total de hectáreas de café en Chiapas en 1980 y 1989-1990 fueron 142,000 y 243,000, respectivamente, y 45,000 y 75,000 para los productores. Sin embargo, en 2001 supuestamente la cantidad era de sólo 240,000 hectáreas, pero se contabilizaron 107,000 productores (Comisión para el Desarrollo y Fomento del Café en Chiapas 2009). Dado que muy pocos nuevos cafetales se plantaron tras el inicio de la crisis del café en 1989, y que parece probable que muchos cafetales plantados en 1989-1990 que todavía no producían fueron abandonados -así como los cafetales productivos que también lo fueron- esta cifra de productores parece corresponder más para 1989-1990

también, mientras parece posible que había muchos miles de hectáreas de café que nunca se contaron.

22 Véanse, por ejemplo, Lewis 2005: 13 y ss.; Saxe-Fernández 1994: 333-334; para un resumen de la accidentada historia del café en México desde 1989, véase Renard, 2010.

23 Carlos Salinas fue secretario de Programación y Presupuesto durante el gobierno de Miguel de la Madrid desde 1983 hasta 1988, y tuvo un papel fundamental en la aplicación de los programas de austeridad.

24 El propio González Garrido, mientras tanto, recibió el beneplácito del gobierno de Salinas por haber hecho una labor tan ejemplar en el control de la disidencia en Chiapas al punto de ser designado Secretario de Gobernación a principios de 1993. Sin embargo, a raíz del levantamiento zapatista, su ejercicio en Chiapas se veía mucho menos exitoso, y a los pocos días fue obligado a renunciar.

25 Durante la década de 1960, Chamula representaba alrededor de 20% de la población indígena de Los Altos, y todavía concentra a más de la mitad de la población predominantemente tsotsil de los tres distritos electorales federales de la región (véase Viqueira y Sonnleitner, 2000).

26 Los informes más completos realizados en la época de los sucesos son los de Hernández Castillo 1998 y el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC) 1998. En 2007, se publicó una perspectiva revisionista de la masacre, la cual condujo, como creen muchos, a la liberación definitiva de algunos de los detenidos (Aguilar Camín, 2007; para una respuesta a Aguilar Camín, véase CDHFBC, 2008).

La migración de trabajadores indígenas de Los Altos a Estados Unidos: El caso de San Juan Chamula, 1982-1998

Aunque ha sido ampliamente reconocido solamente en los últimos cinco o seis años, que trabajadores del municipio de Chamula han estado emigrando para trabajar en Estados Unidos (E.U.) desde finales de los 80¹. La diferencia ahora es que lo que fue una vez un pequeño número de pioneros, se ha convertido en un movimiento demográfico y económico significativo, con un 15 o 20% de la población masculina de 15 a 34 años de edad en E.U. a finales del 2005².

De esta forma, Chamula está siguiendo un patrón que se ha establecido en el Chiapas rural desde finales de los 90. En 1997 el estado estuvo en el lugar 270 en remesas entre las entidades federativas. Para el año 2003 pasó a ocupar el 120 y a partir del 2005 el 110. Si bien hay aún cuestionamientos acerca de las cifras más recientes, la mayoría de los estudiosos del tema coinciden en que nunca ha habido un éxodo masivo tan abrupto de un estado mexicano³. En una tentativa de contribuir a la evaluación de estas migraciones, las siguientes páginas presentan un estudio preliminar de los migrantes de una comunidad (Ch'ul Osil) del municipio de Chamula llevada a cabo durante los veranos de 2003 al 2005.

Los primeros migrantes "modernos" de Ch'ul Osil se aventuraron a E.U. en 2001. Como se expone en el cuadro 5.1, las noticias de su éxito y de aquellos que los siguieron han inducido desde entonces a un incremento en el número de nuevos migrantes cada año. Entre tanto, hasta 2005 solamente algunos de ellos han regresado a sus hogares: 49 de los 57 que se habían ido en agosto del 2005 (86%) estaban todavía allá a finales de ese mismo año. Otros dos se convirtieron en polleros y ahora viajan de aquí para allá hasta diez veces al año. Solamente 6 (11%) regresaron a sus hogares, aparentemente para permanecer.

Si el caso de Ch'ul Osil sigue el mismo ejemplo de las comunidades indígenas de otras partes de México, la mitad de los migrantes no regresarán a casa más que para hacer una corta visita (véase Fox y Rivera, 2004).

La investigación científica del contexto macroeconómico y de las consecuencias de esta transferencia masiva de trabajadores de Chiapas a E.U. apenas comienza. Sin embargo, la reorientación de la fuerza laboral rural del estado, mucha de ella indígena, obviamente va a tener -ya está teniendo- efectos profundos en las economías, estructuras de clase, organizaciones familiares, culturas y políticas de las comunidades locales y micro-regiones. Las siguientes páginas tratan de documentar el inicio de este lado más íntimo de la migración transfronteriza.

Migración de Chamula a Estados Unidos: el comienzo

Aunque las condiciones económicas para la gente indígena en Los Altos se han deteriorado durante los últimos 30 años, ello por sí mismo no es suficiente para explicar el alza abrupta de la migración desde finales de los 90. Si la necesidad material fuera el único determinante, la migración habría comenzado varios años atrás. Tampoco es del todo cierto el que los chamulas y sus vecinos hayan aprendido sólo recientemente cómo trasladarse a E.U. Nosotros personalmente escuchamos hace mucho tiempo -en los 70- historias acerca de chamulas cruzando la frontera norte, y hemos escrito sobre chamulas indocumentados en California a finales de los 80 y principios de los 90 (J. Rus y Guzmán, 1996). ¿Cómo explicamos entonces el auge actual? Además de los factores demográficos y económicos cuidadosamente documentados por otros -véanse especialmente Villafuerte y García (2006) y Villafuerte *et al.* (2002)- y corroborados en nuestros estudios, se han presentado algunos sucesos más generales en años recientes que parecen haber alentado la decisión de emigrar. Entre éstos figuran: la creciente información sobre la migración indocumentada hacia E.U., el incremento (aunque todavía mínimo) de la seguridad económica para las familias con



Durante el auge de la migración indocumentada a Estados Unidos, de 2002 a 2008, en la temporada alta más de 10 camiones de pasajeros por semana salieron de San Cristóbal a la frontera norte.

esposos y padres ausentes (hasta ahora casi todos los migrantes chamulas han sido hombres) y por último, los cambios en lo que podría llamarse "el ambiente" de las comunidades de Los Altos en sus niveles de esperanza y optimismo. Antes de dirigirnos al estudio en sí, enumeramos estos difusos factores, los cuales serán analizados con mayor profundidad más adelante.

La creciente información

El primer movimiento masivo de chiapanecos a E.U. no ocurrió en Los Altos sino en la costa y la sierra de Chiapas, donde la agricultura y la infraestructura fueron seriamente dañadas por las inundaciones provocadas por el huracán Mitch en 1998, y severamente impactadas una segunda vez por la caída del precio del café a nivel mundial a partir de la temporada de 1998-1999. A consecuencia de

ello, como Villafuerte y García Aguilar (2004, 2006) y Hernández Castillo (2004) han documentado, a inicios del año 2000, muchos pueblos campesinos en ambas regiones estuvieron prácticamente sin hombres jóvenes. Muchos chamulas fueron a esas zonas a trabajar como jornaleros migrantes, a menudo son esos mismos jóvenes a quienes uno o dos años más tarde, siguieron al norte.

Mientras tanto, para finales de los 90, otros miles de chamulas, tanto emigrantes como aquellos cuyas familias todavía vivían en el municipio, estuvieron trabajando en ciudades, algunos en el centro y norte de México. Varios hombres de Ch'ul Osil nos describieron lo que escucharon sobre las experiencias de sus compañeros trabajadores no-indígenas que ya habían vivido en E.U. Al menos uno nos expresó que según su manera de pensar, que si de cualquier manera iba a estar trabajando tan lejos de casa -en ese momento se encontraba en una fábrica en León, Guanajuato- él podría irse al norte y hacer el dinero suficiente para poder regresar permanentemente a casa⁴. A partir de entrevistas también nos dimos cuenta de que la experiencia de

trabajar fuera de Chiapas, en ciudades y en contacto con otros trabajadores más o menos de su misma edad, lleva a muchos chamulas jóvenes a verse en términos más allá de la comunidad local, como "trabajadores" tanto o más como "chamulas".

Finalmente, como llegó a ser cada vez más peligroso para los centroamericanos a finales de los 90 dirigirse a E.U. cruzando hacia México por la costa del Pacífico de Chiapas, muchos de ellos comenzaron a pasar por los Valles Centrales y Los Altos. Para el año 2000 tales migrantes eran algunas veces transportados en camiones de redil abiertos pertenecientes a chamulas desterrados y ocasionalmente en su camino por Chiapas se alojaban en colonias de Chamula. Tales contactos fueron otra fuente de información.

Incremento (todavía mínimo) de la seguridad económica

Más del 85% de los migrantes de Ch'ul Osil hasta ahora han sido hombres, lo cual refleja el porcentaje de Chamula en su conjunto. Una limitante para la migración a largo plazo de los hombres hasta hace unos años fue que las familias tuvieran muy poca seguridad económica y pocas fuentes de alimentación y de ingresos, de manera que esos hombres expresaron renuencia para irse tan lejos de sus esposas e hijos ya que no podían regresar pronto si la milpa de la familia o las reservas de alimentos se perdían⁵. Dos cambios han disminuido esta renuencia. El primero es que las mujeres han aumentado su participación en una economía monetaria, factor que puede haber facilitado a los hombres buscar trabajo en las ciudades desde la segunda mitad de los 80. El segundo cambio más reciente es que desde 1998 el gobierno ha estado ofreciendo apoyos económicos a madres con hijos en edad escolar bajo los programas de Progres y Oportunidades. A partir de nuestras entrevistas, podemos deducir que el nivel mínimo de seguridad que estos fondos proveen a las mujeres e hijos pueden haber motivado a algunos hombres a tomar el riesgo de emigrar y tener ausencias más prolongadas⁶.

Cambios en las expectativas

El último factor, y más difícil de precisar, fue la creciente convicción de la gente de Ch'ul Osil, después de 1998, de que a pesar del Movimiento Zapatista nada estaba cambiando en Chiapas, o al menos el cambio no fue lo suficientemente rápido para que ellos siguieran esperando. Amigos nuestros en la comunidad que habían discutido seriamente sobre la migración a E.U. en 1992 y 1993 decidieron, después de enero de

1994, ser pacientes por un tiempo para ver si con la rebelión la nación y el gobierno mexicano finalmente tomarían en cuenta la miseria de los indígenas y vendrían en su ayuda. Esta convicción fue motivada durante varios años por nuevos proyectos económicos y créditos ofrecidos por el gobierno para ganarse el apoyo de los indígenas.

Como resultado, de 1994 a 1998 los hombres y mujeres de Ch'ul Osil, solicitaron préstamos para cultivar flores y comercializarlas, para hacer artesanías, para construir casas y comprar tierras, además de la ayuda de programas de pequeños créditos canalizados a través del gobierno municipal. Desafortunadamente, el apoyo tardó en llegar, o fue desviado por oficiales municipales, requirió "mordidas", o fue negado para quienes estuvieran renuentes a apoyar al Partido Revolucionario Institucional (PRI). Finalmente, según muchos, la complicidad del gobierno en la masacre de Acteal, en diciembre de 1997, los convenció de que habían estado equivocados y que después de todo nada estaba cambiando (véase Peres Tzu, 2000: 265-266; Rus y Collier, 2002). Muchos de los que migraron para trabajar en ciudades fuera de Chiapas después de 1998 fueron hombres y mujeres que habían llegado a esta conclusión y los varones de estas primeras migraciones fueron desproporcionadamente incluidos nuevamente entre los migrantes a E.U. desde el 2001 (cuadros 5.7 y 5.8).

En suma, muchos elementos cuentan para el súbito incremento en la cantidad de chiapanecos que han migrado a E.U. en los últimos años: económicos, políticos, situaciones familiares e incluso hasta de estado de ánimo. Todos ameritan una investigación cuidadosa.

¿Quiénes migran?

Cuando los chamulas comenzaron a cruzar la frontera norte en números significativos a finales de los 90, los primeros grandes grupos parecen haber salido de las colonias del norte de la ciudad de San Cristóbal, del límite entre San Cristóbal y Chamula así como de las comunidades adyacentes⁷. Por sus lugares de residencia, tales migrantes estuvieron evidentemente entre los chamulas más orientados a lo urbano: de entrevistas y narraciones anecdóticas (no sabemos de encuestas económicas en esta zona) se puede deducir que la gran mayoría tuvo la experiencia de trabajar en la ciudad. Del lado de las colonias de San Cristóbal casi todos eran protestantes, aunque hay una población significativa de pentecostales y presbiterianos en las comunidades colindantes de Chamula también. A partir de entrevistas se infiere que en muchos de los casos estos primeros migrantes fueron guiados a la frontera de E.U. por chamulas protestantes de asentamientos de exiliados en los Valles Centrales y la zona de los Chimalapas. Este fue el caso en 2001 de los dos migrantes de Ch'ul Osil que fueron un ejemplo para todos

aquellos que se han ido después. Uno de 23 años de edad y el otro de 25, ambos se parecían poco: uno tuvo una esposa y un hijo y el otro era soltero, uno trabajó por última vez como aparcero y el otro vendiendo artesanías en las calles de Villahermosa, Tabasco; parece que tampoco hablaban español particularmente bien (ambos solamente finalizaron el tercer año de secundaria).

Cuadro 5.1. Resumen de la migración de Ch'ul Osil a Estados Unidos

FECHAS	NUEVOS MIGRANTES	NÚMERO ACUMULATIVO	NOTAS (VOZ POPULAR)
1996	1	—	Se fue cuando salió de Cerro Hueco, no ha regresado. Manda dinero a su esposa y cinco hijos en la colonia Betania.
5-2001	2	3	Uno regresó en el 2002 para construir una gran casa de block y luego regresó al norte, llevando a cinco compañeros. El otro manda 1,000 pesos por mes a su papá.
6-2002	5	8	Uno manda más de 5,000 cada dos meses a su esposa, otros pagan deudas, construyen nuevas casas (una de 10 cuartos) y compran estufas y refrigeradores.
7-2003	6	14	Después del primer año un muchacho de 18 tenía 40,000 pesos en el banco y compró un lote por 15,000 pesos y construyó una casa para su madre; otros envían remesas regulares de 2,000 y 3,000 pesos por mes llamando a sus esposas por celular. Todos siguen en el norte.
8-2004	20	34	Dos mujeres fueron a alcanzar a sus maridos dejando dos hijos menores con las abuelas, la mayor tenía 40,000 pesos de deuda del fracaso de su cosecha de hortalizas. De los hombres dos envían de 2 a 3,000 pesos por mes, cuatro todavía envían poco o nada: "a penas están empezando", "mala suerte", "enfermedad", "zonzo" y de uno "no se sabe". Seis ya regresaron, tres dentro del primer mes, todos trayendo sus deudas.
8-2005	23	57	Dice que uno de los que salieron en agosto de 2004 ya pagó los 20,000 pesos de su pasaje, más una deuda de 70,000 pesos, 23 se han ido desde invierno y 80 más quieren ir y están haciendo planes.

Nota: Casi todas las salidas han sido entre mayo y principios de julio, correspondiendo al comienzo de las cosechas estadounidenses, pero lamentablemente también al principio de la temporada más cálida de los desiertos de Arizona y Nuevo México.

Lo que tenían en común era que en menos de un año de llegar a E.U. habían prosperado, al menos respecto a las condiciones de Ch'ul Osil. El mayor y casado, estuvo enviando 1,000 pesos por mes a su padre, quién en su lugar mantuvo a su esposa e hijo. El más joven y soltero, envió lo suficiente a sus padres (según parece de 2,000 a 3,000 pesos al mes) para construir una casa de cemento y bloc, pintada de vivos colores y con un área de 9 x 7 m² durante su segundo año. Al oír sobre este éxito, para el verano del 2002 cinco hombres más estaban listos para irse, incluyendo a dos de los pocos graduados de la secundaria de Ch'ul Osil. Más tarde, ellos también tuvieron éxito y por supuesto que el número de migrantes se incrementó cada año.

Cuadro 5.2. Edad, estado civil y número de hijos de los migrantes

2001 - 2003*	HOMBRES		MUJERES		HIJOS DEPENDIENTES
	EDAD	SOLTEROS	CASADOS	SOLTERAS	
16-20	2	1			—
21-30	2	8			15
31-40	—	—			—
41-50	—	—			—
TOTAL	4	9			15

* Los años corren de agosto a agosto, coincidiendo con nuestras estancias en Chiapas.

2004						
	16-20	3	2	1	—	2
	21-30	—	7	1	—	23
	31-40	—	3	—	1	16
	41-50	—	1	—	—	6*
	51-60	3	1	—	—	10*
	TOTAL	3	14	2	1	57*

* De los niños de padres que tienen más de 35-40 años no sabemos cuántos todavía eran dependientes: Suponemos que los 25 niños de padres de menos de 30 sean dependientes, así como la mayoría de los 16 de padres entre 30-41, pero no tenemos datos seguros.

2005						
	16-20	7	—	2	—	—
	21-30	1	7	1	1	19
	31-40	—	2	—	—	6
	41-50	—	2	—	—	9
	TOTAL	8	11	3	1	34*

* 32 menores de 15 años de edad.
Fuente: Rus y Rus, entrevistas 2003-2005

Con el propósito de entender cómo la decisión de migrar a E.U. se propagó en Ch'ul Osil después del 2001 vamos a dividir nuestra muestra según los años de la primera migración: de 2001 a 2003, 2004, y 2005. Otra vez, hasta ahora no podemos detallar con autoridad las razones por las cuales los migrantes individuales emprenden su viaje. Nuestras entrevistas fueron realizadas no con los migrantes mismos, sino con sus vecinos y parientes y las descripciones a segunda mano de sus motivos y esperanzas son siempre objeto de duda.

Sin embargo, comparando las características de los migrantes en conjunto con los comentarios sobre ellos, podemos empezar a ver quiénes son, cómo su perfil ha cambiado desde los primeros años de su salida, y quizá imaginamos, al menos de manera general, cómo tomaron sus decisiones. Quizá también podemos empezar a ver cómo las redes migratorias están comenzando a echar raíces y a decir algo sobre el futuro de las migraciones de Chamula. Para propósitos de la primera parte de esta exposición, la comparación de las tres etapas de migrantes, trabajaremos con los cuadros del 5.2 al 5.9.

Cuadro 5.3. Nivel educativo de los migrantes masculinos y comparación con los no-migrantes

AÑOS CUMPLIDOS	NO-MIGRANTES 21-30 AÑOS (n=84)	MIGRANTES 2001-2003 (n=13)	MIGRANTES 2004 (n=7)	MIGRANTES 2005 (n=21)
6 ^º +	22.3%	53.9%	28.6%	61.8%
3 ^º +	26.0%	38.5%	57.1%	9.5%
menos 1 ^º	47.5%	20.7%	14.3%	19.0%

Notas: sólo tenemos datos seguros en nuestra base de datos de 1998 para el nivel educativo de personas nacidas después de 1974. Entonces el grupo de comparación a la izquierda, los no-migrantes, consiste de los hombres no-migrantes 21 a 31 años de edad en 2005, contados en la encuesta de 1998, y todavía residentes en Ch'ul Osil. Aunque los migrantes en su totalidad tengan de 16 a 56 años, la mayoría es de 21 a 31 años de edad (25 de 50 hombres; 15 tienen menos de 20 y contando el migrante de 1996, 10 tienen más).

De los siete hombres sin escuela, dos eran mayores de 35. Los otros cinco tenían de 17 a 22 y habían salido a trabajar con sus padres antes de asistir a la escuela.

No tenemos datos para 14 de los hombres, en casi todos los casos o mayores de 40 años de edad cuya educación nadie recordaba, o jóvenes que excluimos porque salieron de Ch'ul Osil a trabajar antes de terminar la primaria y nuestros ayudantes no estaban de acuerdo sobre el nivel que habían alcanzado.

De las siete mujeres, los números y porcentajes correspondientes son 6^º de primaria o más: 2 (28.6%); 3^º primaria o más: 1 (14.3%); o [no asistió a la escuela]: 4 (57%).

Fuente: Rus y Rus (2004), Rus y Rus, entrevistas 2003-2005.

Desde una rápida mirada, la primera etapa (2001-2003) se distinguió de las posteriores en diferentes maneras. En el cuadro 5.2 se puede observar que no hubo mujeres y que la mayoría de los migrantes fueron hombres de 21 a 30 años de edad. En realidad, todos excepto tres eran de 22 a 28 años, y de los tres que eran adolescentes, dos eran hermanos de migrantes mayores y el tercero era de 18 años, casado y con un hijo. Del cuadro 5.3 se puede observar que fueron significativamente mejor educados que otros de su mismo grupo de edad en Ch'ul Osil. Solamente uno de ellos tuvo educación primaria de menos del tercer grado y él fue un hombre joven que había dejado Ch'ul Osil siendo niño para acompañar a su padre, un aparcero en los Valles Centrales, donde creció entre hispanohablantes.

**Cuadro 5.4. Tenencia de la tierra en 1998:
todos los hogares en comparación a los de los migrantes⁸**

TIERRA (HECTÁREAS)	TODOS LOS HOGARES (n=462)	HOGARES DE MIGRANTES DE MÁS DE 18 1998 (n=22)	HOGARES DE PADRES DE MIGRANTES DE MENOS DE 18 1998 (n=28)
más de 2.5	8.9%	4.5%	10.7%
1.0-2.49	6.3%	—	10.7%
0.25-0.99	28.8%	22.7%	67.8%
menos de 0.12	56.2%	70.7%	10.7%

Notas: "Todos los hogares" (n=462) incluye los hogares de familias emigrantes de Ch'ul Osil, algunas de las cuales todavía poseen tierras en la comunidad.

Para los migrantes con 18 años de edad o más en 1998 (n=22), la tierra es de sus propios hogares; para los que tenían menos de 18 y por ende no aparecen en el censo (n=28), la tierra es la del hogar de sus padres. No tenemos datos sobre tierras de 1998 para siete de los migrantes.

"0.12 hectáreas" es la cantidad definida por nuestros consultantes como una casa, su patio y un pequeño huerto familiar; 2.5 hectáreas sería la mínima cantidad para autoabastecer una familia de cinco miembros con maíz y frijol (véase Rus, 2005).

Fuente: Rus y Rus: Censo económico de Ch'ul Osil, 1996-1998.

**Cuadro 5.5. Ingresos en efectivo en 1998: todos los hogares en comparación
a los de los migrantes**

INGRESO FAMILIAR EN SALARIOS MÍNIMOS	TODOS LOS HOGARES (n=342)	HOGARES DE MIGRANTES DE MÁS DE 18 1998 (n=16)	HOGARES DE PADRES DE MIGRANTES DE MENOS DE 18 1998 (n=31)
más de 15	8.8%	18.8%	19.4%
0.5-15	32.1%	31.3%	38.7%
menos de 0.05	59.1%	50.0%	45.2%

Fuente: Datos en: Rus y Rus (2004: 12 y ss).

Cuadro 5.6. Estratificación económica y migración: ingresos suficientes para subsistir

INGRESOS DE TODAS LAS FUENTES*	TODOS LOS HOGARES (n=288)	HOGARES DE MIGRANTES DE MÁS DE 18 1998 (n=17)	HOGARES DE PADRES DE MIGRANTES DE MENOS DE 18 1998 (n=27)
Suficientes (1-15 mínimo/hogar)	51.0%	64.7%	74.1%
Insuficientes (menos 1 mínimo/hogar)	49.0%	35.3%	25.9%

*Cálculo de los ingresos suficientes para sostener a una familia de cinco miembros con los mínimos de maíz y frijol por un año, tomando en cuenta ingresos en efectivo, cosechas de tierras propias y tierras rentadas menos renta. "1" corresponde más o menos a un salario mínimo. Véase capítulo 2.

Notas: Hay 462 hogares en total en el censo económico de 1998. De esos, 288 eran residentes en la comunidad. Los otros 174 o son de emigrantes o de parejas jóvenes muy recientemente casados y todavía sin ingresos propios significativos.

Fuente: Basado en datos de Rus y Rus (2004).

Como demuestran los cuadros 5.4, 5.5 y 5.6, económicamente los migrantes no son una muestra aleatoria de la comunidad tampoco. Los cuadros 5.4 y 5.5 sobre tenencia de la tierra e ingresos, dividen a los migrantes en dos grupos, aquellos que tenían la suficiente edad (de 18 años o mayores) para ser contados como adultos en nuestro estudio económico de 1998 y aquellos que eran demasiado jóvenes. En el caso de los "mayores", hemos mostrado la tenencia de la tierra en el cuadro 5.5 y los ingresos en efectivo del trabajo en el cuadro 5.6 de los migrantes en 1998. En la columna adjunta, mostramos las cifras para los hogares a los cuales los migrantes más jóvenes pertenecieron en 1998, aquellos hogares de sus padres. Como se muestra en el cuadro 5.4, a pesar de su nivel de educación más alto que el promedio, los hogares de los migrantes tuvieron una mayor tendencia a no tener tierras en 1998 que los hogares de la comunidad en conjunto. El 66.2% no tuvo tierras ese año y un 70.7% tuvo 0.12 hectáreas o menos (esto es, un lugar para la casa o menos) comparado con el 21.8% y 56.2% de todos los hogares. Esto puede conducirnos a concluir que los migrantes eran especialmente de los hogares más pobres de Ch'ul Osil. Sin embargo, en realidad esto refleja el hecho de que la mayoría de los migrantes que fueron contados como adultos en 1998 eran todavía muy jóvenes y aún no habían heredado la tierra de sus padres. Examinando más de cerca esta situación, cinco de los 12 migrantes en la categoría de los que no tenían tierra (es decir del 66.2%) eran hijos de padres que poseían de 7 a 20 hectáreas, colocándolos entre el 5% de hogares que más tierra tenían. Asumiendo que ellos eventualmente heredarán al menos una hectárea de la tierra de sus padres, el 31.7% del grupo de los "adultos en 1998" estará entre el 15% de los hogares



Migrantes chamulas acampados en una barranca cerca de San Diego, California, 1991.

con más tierras. Solamente nueve de los migrantes que eran adultos en 1998, o el 45.4%, estarían en la categoría de no poseer más que lugar para sus casas. El estatus más seguro para el clan familiar de los migrantes en general se ilustra por los hogares de padres de migrantes menores de 18 años de edad en 1998 y de los "más jóvenes" que todavía tenían 25 años de edad o menos en 2005. Solamente un 10.7% de

los hogares de padres de migrantes estuvieron sin tierras, mientras que un 21.4% tuvieron más de una hectárea.

Como grupo, a pesar de que actualmente poseen poca tierra, los hogares de migrantes perseveran para tener más tierras que la mayoría de sus vecinos. Mientras tanto, como se muestra en el cuadro 5.5, aún muy jóvenes en 1998, aquellos que llegaron a ser migrantes, tuvieron una tendencia de ganar más que los hogares en general; en otras palabras, sus ingresos de trabajo fuera de la comunidad fueron mayores. Solamente un 8.5% de los hogares de Ch'ul Osil (casi siempre con más de un trabajador) recibieron 1.5 salarios mínimos o más en 1998, pero el 18.8% de los hogares de los migrantes tenía ese nivel de ingresos⁹. De los más pobres, el 59.1% de todos los hogares en 1998 recibieron menos de la mitad de un salario mínimo, y aquellos hogares proveyeron aproximadamente la mitad de los migrantes. Como se muestra en el mismo cuadro sobre tenencia de tierra, las cifras correspondientes a los padres de los migrantes "más jóvenes" en 1998, en la tercera columna, fueron substancialmente más altas que las de la comunidad en general. Sobre todo, los migrantes tendieron a salirse de un nivel medio y por encima de la estructura de ingresos.

El cuadro 5.6 resume estos datos económicos y nuevamente compara todos los hogares de 1998 con aquellos de los migrantes mayores y con los hogares de padres de migrantes más jóvenes. En 1998 descubrimos que un salario mínimo por un año era

suficiente dinero para comprar la cantidad de maíz y frijol necesaria para la subsistencia de una familia de cinco miembros. Por lo tanto, la "clase media" en la columna de la izquierda, "suficientes", representa la combinación de ingresos en efectivo, ingresos del maíz y frijol de sus propias tierras, y del maíz y frijol de tierras rentadas que en total son iguales a la cantidad de estos granos que un hogar puede comprar con un salario mínimo anual. Si esto es la "clase media" de Ch'ul Osil es por supuesto una clase empobrecida en extremo: los ingresos a este nivel equivalen a aproximadamente cuatro pesos por día por miembro de familia, bastante por debajo de los 12 pesos por día por persona que según las Naciones Unidas representa "extrema pobreza". La categoría de abajo en la columna de la izquierda "insuficientes" representa menos que un salario mínimo anual por hogar. El número de hogares en la clase más baja es contundente: como se indica en el cuadro 5.6, casi la mitad de los hogares de Ch'ul Osil en 1998 subsistieron con menos de un salario mínimo. Entre los adultos migrantes de 18 años o más, no obstante, las cifras correspondientes, antes de migrar, fueron 35.3% por debajo de este mínimo y 64.7% arriba y en las familias de migrantes más jóvenes este porcentaje fue aún más alto. Estos migrantes, en otras palabras, tendieron a ser de hogares que eran ligeramente mejores que la mayoría en Ch'ul Osil.

En resumen, los migrantes tienden a ser jóvenes menores de 30 años y a tener una mayor educación que otros de su misma edad. En gran medida como resultado de su juventud, ellos tuvieron la tendencia en 1998 de tener menos tierras que todos los adultos, pero ganaron más en el trabajo asalariado que un adulto promedio y tendieron a ser más exitosos para satisfacer las necesidades de sus hogares.

¿Por qué migran?

En cuanto a los motivos de estos hombres que se arriesgaron a salir, en todos los casos de hombres casados o mayores de 20 años de quienes tuvimos referencias directas, las razones para migrar fueron económicas: deudas o la responsabilidad de mantener a sus esposas e hijos sin un ingreso estable en Chiapas. En el cuadro 5.2, todos los migrantes de los primeros años, del 2001 a 2003, respondían a estas presiones. La mayoría fueron hombres de más de 20 años de edad, casados y con hijos. De los cuatro que eran solteros en el momento de la migración, tres fueron hombres jóvenes (de 17, 18 y 23 años) que acompañaban a parientes mayores que tenían hijos y deudas. Solamente un hombre de 25 años no tenía hijos ni deudas y parece haberse ido solamente para ganar y ahorrar dinero.

En la segunda etapa de migración, en 2004, las razones para partir llegaron a ser más complicadas. Algunos eran más jóvenes y viajaron con sus parientes o se fueron

para encontrarse con sus hermanos y sobrinos que partieron en la primera etapa de 2001-2003; un hombre divorciado emigró principalmente para alejarse de su esposa y familia; por primera vez se fueron hombres mayores de 30 años, todos con varios hijos (el más grande de 48 años con 10 hijos), y también por primera vez se dieron casos de mujeres cruzando la frontera: una se fue a E.U. a encontrarse con su esposo, otra partió escapando de un esposo abusivo y su hermana la acompañó. En general, podría decirse que este grupo es menos "aventurero"; grupo que por su juventud, género o por su gran número de niños dependía de la seguridad que le proporcionaba el que sus parientes de Ch'ul Osil estuvieran establecidos en E.U. para hacer el viaje por sí mismos. En realidad, en el caso de los hombres más jóvenes (menores de 20) y de los mayores (mayores de 40) y de todas las mujeres, había alguien esperándolos en el lugar de destino. En cuanto a los ocho migrantes que no permanecieron en E.U., seis son de este grupo y dos del grupo de 2005. Dos fueron mujeres y los otros hombres con al menos dos hijos. Dos fueron capturados por la migra al poco tiempo de arribar y regresaron a casa, aunque otros más motivados también fueron capturados al menos una vez y sin embargo volvieron a entrar a E.U. Otro fue atropellado por un tractor y no pudo seguir trabajando. Lo más relevante de los ocho es que siete de ellos nunca habían trabajado fuera de Ch'ul Osil antes de irse y el octavo había vivido ahí toda su vida salvo unas breves estancias como aparcero en los Valles Centrales. Muchos migrantes son descritos como nostálgicos y continuamente expresan por teléfono a sus familiares, algunas veces llorando, su deseo de poder regresar a casa. Pero estos ocho parecen no haber estado acostumbrados a la soledad de la prolongada ausencia como aquellos con experiencia previa de una migración distante dentro de México.

En la tercera etapa de migración, en 2005, la relativa dependencia de los migrantes hacia sus parientes que se habían ido fue aún más clara (cuadro 5.2). Los 23 migrantes de este año incluyeron hombres y mujeres relativamente más jóvenes que se fueron a encontrar con sus parientes (siete hombres con menos de 20 años y cuatro mujeres) y también hombres mayores de 30 años con muchos hijos ($n=4$). Solamente seis de los 23 eran hombres de 20 a 29 años cuyos perfiles eran iguales al de los "pioneros" de 2001-2003. Esta transición de hombres jóvenes en plenitud a otras categorías de migrantes repite el patrón de migración de otras comunidades: al principio los migrantes son pioneros que resuelven cómo llegar a E.U. y encontrar trabajos y lugares para vivir. Una vez establecidos, son seguidos por parientes y amigos tanto más jóvenes como mayores, quienes aprovechan las redes que han establecido así como para sus esposas y ocasionalmente para sus hermanas. Hasta cierto punto la formación educativa (cuadro 5.3) de las tres etapas refleja este cambio: los migrantes tienen un mejor nivel educativo que sus semejantes que permanecieron en casa. Pero la primera etapa estuvo cargada de aquellos con al menos seis años de escuela prima-

ria y con un buen español. Entre 2004 y 2005, en cambio, hubo cinco (17.9%) que nunca habían asistido a la escuela y tres (incluyendo a dos mujeres) que se dijo no hablaban español en absoluto.

Cuadro 5.7. Lugar del último trabajo en México

2001-2003 (n=13)

Tuxtla Gutiérrez	1
Villahermosa	3
México D.F.	1
TOTAL CIUDADES	5 (45%)

Valles Centrales	6
TOTAL CAMPO	6 (55%)
(jóvenes sin experiencia 2)	

2004 (n=19)

Villahermosa	5
Oaxaca	1
Cancún	2
TOTAL CIUDADES	8 (42%)

Ch'ul Osil/Los Altos	8
Valles Centrales	3
TOTAL CAMPO	11 (58%)

2005 (n=23)

Villahermosa	3
León Gto., Tijuana	1
TOTAL CIUDADES	4 (17%)

Ch'ul Osil/Los Altos	13
Valles Centrales	6
TOTAL CAMPO	19 (83%)

Fuente: Rus y Rus, entrevistas 2003-2005

Cuadro 5.8. Lugar del último trabajo en México**2001-2003 (n=13)**

Vendedor ambulante (varias ciudades)	4
Albañil (D.F.)	1
Aparcero (Valles Centrales)	5
Ejidatario (Valles Centrales)	1
Sin experiencia laboral	2

2004 (n=23)

Vendedor ambulante (varias ciudades)	8
Aparcero, jornalero (Valles Centrales)	2
Ejidatario (Valles Centrales)	1
Hortalizas, flores (Ch'ul Osil)	2
Jornalero (Ch'ul Osil)	1
Vendedor de carbón (Ch'ul Osil)	3
Maquila de artesanías (mujer)	2

2005 (n=23)

Vendedor ambulante (varias ciudades)	4
Aparcero, jornalero (Valles Centrales)	6
Hortalizas, flores (Ch'ul Osil)	7
Vendedor de leña (Ch'ul Osil)	1
Tienda (Ch'ul Osil)	1
Velero (Ch'ul Osil)	1
Bordadora (Ch'ul Osil)	3

Fuente: Rus y Rus, entrevistas 2003-2005

Cuadro 5.9. Empleos de los migrantes en 1998* y sus últimos empleos antes de migrar, 2001-2005**De los 24 para quienes tomamos datos laborales seguros de 1998****Ch'ul Osil (n=12)**

Hortalizas, flores (Ch'ul Osil)	6
Milpa (3 hombres y 1 mujer en Ch'ul Osil)	4
Bordadora (Ch'ul Osil)	1
Policía (Los Altos)	1

Valles Centrales (n=7)

Ejidatario (Valles Centrales)	1
Aparcero (Valles Centrales)	5
Jornalero (Ch'ul Osil)	1

Ciudades (n=5)

Vendedor ambulante (varias ciudades)	4
Soldado	1

Los últimos empleos en México de esas mismas personas, 2001-2004**Ch'ul Osil (n=8)**

Hortalizas, flores (Ch'ul Osil)	2
Milpa (Ch'ul Osil)	2
Vendedor de leña (Ch'ul Osil)	1
Leñador (Ch'ul Osil)	1
Bordadora (Ch'ul Osil)	2

Valles Centrales (n=8)

Aparcero (Valles Centrales)	5
Jornalero agrícola (Valles Centrales)	3

Ciudades (n=8)

Vendedor ambulante	8
--------------------	---

*Para estar en la encuesta de 1998, las personas debían ser adultos en aquel año, es decir o tener 18 años de edad o estar casados. De los 57 migrantes en la actual encuesta, 30 llenaban esos requisitos, de los cuales tenemos datos seguros de 26. La edad mínima de esas personas en 2005 era 25.
Fuente: Rus y Rus (2004); Rus y Rus, entrevistas 2003-2005.

Los cuadros del 5.7 al 5.9 reflejan el esfuerzo de los chamulas por encontrar nuevos lugares para ganarse la vida durante los años previos a la migración hacia E.U. y la experiencia urbana que parece haber alentado esa migración. Como demuestran los cuadros 5.7 y 5.8, los últimos lugares de empleo para todos los migrantes del grupo de 2001-2003 fueron afuera de Los Altos, y casi la mitad de los trabajos no fueron agrícolas. Con su éxito posterior en E.U., este grupo relativamente emprendedor y aventurero demostró la factibilidad de migrar a aquel país, lo cual atrajo a cantidades (y porcentajes) de hombres y mujeres cuya experiencia de trabajo había sido limitada a Los Altos y Ch'ul Osil mismo. Si bien algunos de los nuevos migrantes con expe-



Negocio y automóvil de migrantes regresados, Chamula, 2010.

riencia limitada a Ch'ul Osil habían participado en actividades empresariales como cultivar flores y legumbres o ser propietarios de una tienda, otros tenían trabajos más humildes como jornaleros o productores de leña y carbón, mientras que las mujeres habían participado en la maquila de bordados. Junto con los cambios hacia un nivel educativo más bajo y hacia migrantes mucho más jóvenes, hombres mayores con hijos y mujeres, esto indica una vez más algo así como una "democratización" de la población de migrantes con el tiempo.

Un fenómeno interesante sobre los dos migrantes (en el cuadro 5.8) que fueron ejidatarios en los Valles Centrales, uno del grupo de 2001-2003 y el otro de 2004, es que mientras estuvieron ausentes cada uno rentó porciones de sus cinco hectáreas de tierra ejidal a hombres de Ch'ul Osil mucho más pobres y con menor nivel educativo a fin de sufragar los gastos de su viaje al norte y alimentar a sus familias durante su ausencia. Parece que este patrón de ejidatarios rentando sus tierras a los que no tienen mientras ellos mismos migran se encuentra bien establecido en una buena parte de Chiapas.

Con el tiempo, podría esto inducir a incrementar la desigualdad entre ejidatarios y aparceros, sin mencionar los conflictos eventuales sobre la tierra.

Una segunda observación relevante es que, de los migrantes masculinos con la edad suficiente para tener trabajos en México antes de partir hacia E.U., 16 de 49

(32.7%) trabajaron como vendedores ambulantes en ciudades grandes justo antes de partir.

Al comparar el empleo de los migrantes chamulas en 1998 con los trabajos que ellos tenían durante el año previo a su partida (cuadro 5.9) vemos un cambio justo en aquellos pocos años de una vida rural basada predominantemente en Los Altos a una vida y trabajo urbano. Debido a que sólo los adultos fueron considerados en nuestro estudio de 1998, en el cuadro 5.9 se puede localizar solamente a aquellos migrantes que tenían 18 años de edad o más en 1998. Sin embargo, los datos muestran claramente que los "productores agrícolas independientes" (horticultores, floricultores y pequeños agricultores de maíz) conformaban la categoría del estudio de 1998 que rindió más migrantes a E.U. hasta 2005 y que la mayor parte de los que lo hicieron había perdido su tierra y negocio para el año anterior a su partida. De los 12 pequeños agricultores migrantes de 1998, el número que todavía cultivaba su propia tierra en vísperas de ir al norte había disminuido a solamente cuatro. Tres de los productores desplazados habían encontrado un trabajo más dependiente en Ch'ul Osil, los dos hombres como cortadores de leña y vendedores y una mujer como bordadora en una relación de maquila. Los otros cinco habían dejado Ch'ul Osil, uno convirtiéndose en aparcero, otro en jornalero en los Valles Centrales y los otros tres en vendedores ambulantes en las ciudades. Un ejidatario y un soldado de 1998 también se habían convertido en vendedores ambulantes y uno de ellos, en 1998, se estableció en la Ciudad de México como albañil. En resumen, con el fracaso de la agricultura, muchos pequeños productores se quedaron con grandes deudas, en algunos casos de más de 20,000 pesos, lo cual los llevó a alejarlos de sus tierras y por último de la agricultura aún antes de que decidieran irse a E.U.

Observando los cuadros 5.2, 5.7, 5.8 y 5.9, los migrantes a E.U., cuyos últimos trabajos en México fueron urbanos, solían ser hombres mayores con relativamente muchos hijos. Es posible leer en sus historias el sufrimiento al que se enfrentaron los hombres de Ch'ul Osil en los 90 cuando se vieron forzados a encontrar trabajo en cualquier parte de México y mantener a sus esposas y familias con envíos de dinero. Finalmente muchas familias como éstas siguieron a sus esposos y padres a la ciudad, con lo que se formaron nuevas colonias de chamulas en ciudades por todo el sureste mexicano. Para el año 2000, aproximadamente un cuarto de la población de Ch'ul Osil había emigrado permanentemente a estas nuevas colonias. Pero, por el momento, consideremos a aquellos hombres cuyas familias no salieron de Chamula y quiénes de este modo estuvieron todavía anclados al municipio. Ya sea como vendedores ambulantes en ciudades del sureste o como jornaleros en lugares como León y Torreón (dos destinos comunes para los originarios de Ch'ul Osil) se convirtieron en miembros de una población flotante de jornaleros urbanos empobrecidos y solos. Casi sin excepción, aquellos

que regresaron a Ch'ul Osil luego de semejantes trabajos, contaron relatos de haber ganado mucho más dinero que en el campo pero también de ser discriminados en el trabajo y en la calle; de que les pagaban menos por su trabajo que a otros y, peor aún, de sufrir arrestos al ser catalogados como guatemaltecos por las autoridades y tener que pagar un soborno para quedar libres¹⁰. Describiendo la migración interna de los indígenas, otros investigadores han señalado que dada la discriminación que enfrentan por parte de otros mexicanos, para muchos es eventualmente más fácil cruzar hasta los E.U. donde si bien igualmente hay discriminación, es en contra de los "mexicanos" y ello no induce a que les paguen menos o les den peores trabajos que a otros connacionales (véase Cohen, 2004).

Cómo se organiza el viaje y cuánto cuesta

Si los migrantes de Ch'ul Osil viajaron por primera vez con polleros y migrantes de las colonias protestantes de Chamula en Chimalapas y San Cristóbal, para el tercer año estuvieron acompañados por polleros de las comunidades cercanas a Chamula y para el verano de 2004 ya contaban con la ayuda de dos polleros en el propio Ch'ul Osil. Como hemos visto, paralelamente se registró un cambio en el perfil de los migrantes de Ch'ul Osil: al principio eran "hombres jóvenes aventureros" y luego se incrementó el número de adolescentes, hombres mayores y mujeres. La comunidad había comenzado a confiar en la migración que poco a poco iba "normalizándose" como una parte integral de la economía de la comunidad¹¹.

Esto nos lleva a preguntar cuánto cuesta la migración, cómo se paga, cuánto tiempo toma el comenzar a hacer dinero en el otro lado, y hasta cierto punto, acerca de la cadena completa de explotación de migrantes indígenas que se extiende desde los empleadores en E.U. y la economía de ese país como un todo, hasta aquellos en las comunidades locales del medio rural de México que prestan el dinero para emigrar.

Cuadro 5.10. Pasaje promedio de Ch'ul Osil al destino en Estados Unidos

2001 (n=1)	20,000 pesos
2002 (n=5)	16,200 pesos
2003 (n=6)	14,650 pesos
2004 (n=11)	18,270 pesos
2005 (n=21)	18,150 pesos

Fuente: Rus y Rus, entrevistas 2003-2005.

Cuadro 5.11. Fuentes de préstamo y tipos de interés, migrantes de 2005

FUENTE	NÚMERO	CANTIDAD PROMEDIO	TOTAL	TIPO DE INTERÉS MENSUAL
Familia	1	15,000 pesos	15,000 pesos	0
Familia	4	18,000 pesos	72,000 pesos	5%
Pollero	5	19,200 pesos	96,000 pesos	10%
Prestamista	5	17,900 pesos	89,500 pesos	10%

Notas: No había certeza sobre la forma en que pagaron el viaje ocho de los migrantes, aunque las opiniones dominantes eran que habían conseguido el dinero con prestamistas.

Aunque tengamos datos de cantidades prestadas para 2001-2004, no pedimos consistentemente las fuentes y los tipos de interés y decidimos no volver a rehacer las preguntas después de cuatro años.

Todo el dinero prestado por polleros era en realidad de uno solo en Ch'ul Osil. Prestó también por lo menos 58,000 pesos a tres migrantes en 2004. No sabemos cuánto dinero de estas deudas ya se habían repagado para 2005, ni cuántos otros préstamos haya hecho. Todos dicen que son muchos.

Fuente: Rus y Rus, entrevistas 2003-2005.

Cuadro 5.10. Total de nuevos préstamos para viajes a Estados Unidos

2001 (n=1)	20,000 pesos
2002 (n=5)	81,000 pesos
2003 (n=6)	87,900 pesos
2004 (n=20)	365,400 pesos
2005 (n=23)	417,450 pesos
TOTAL 2001-2005	971,750 pesos

La cifra de cada año representa el total de nuevos préstamos de cada año multiplicado por el promedio de los préstamos cuyo valor es conocido. Por ejemplo, para 2005 tenemos detalles sobre 15 préstamos, pero se sabe que había 23 en total. Entonces se multiplicó el valor promedio de los 15 (18,150 pesos) por 23 = 417,450.

Fuente: Rus y Rus, entrevistas 2003-2005.

Como se muestra en el cuadro 5.10, entre el año 2001 y 2003, la "tarifa" promedio de Ch'ul Osil hacia el Norte disminuyó. La razón de esta caída fue que los polleros locales de Chamula comenzaron a introducirse en el mercado. En el 2001, nuestros ayudantes estuvieron seguros del precio pagado y demás detalles de solamente uno de los migrantes quien había viajado con un guía de Cintalapa (Chimalapas). Luego en 2002 y 2003 todos los migrantes (menos dos quiénes se atrevieron a hacer el viaje

solos) fueron con polleros y grupos de parajes cercanos de Chamula, y el precio bajó cada año. Pero a mediados de 2004, después de que dos hombres de Ch'ul Osil llegaron a ser polleros de repente el precio promedio se incrementó. Dos factores parecen influir en este cambio. El primero es que el precio del viaje a la frontera, ser cruzado de contrabando y llevado al lugar de destino en E.U. parece haberse incrementado de aproximadamente 15,000 pesos en el periodo 2001-2003 a 18,000 pesos en el 2004-2005¹². El segundo es que uno de los polleros de Ch'ul Osil en particular comenzó a prestar él mismo una parte considerable del dinero para pagar los viajes que guiaba. Nuestros colaboradores coinciden en que animaba a sus clientes a llevar dinero extra para vivir por algunas semanas una vez que llegaran. Esto se refleja en el cuadro 5.11 donde se muestran las diferentes cantidades solicitadas a distintos prestamistas en el 2005. Dos de los deudores del pollero-prestamista, parientes suyos, se fueron con menos de 18,000 pesos y los otros tres pidieron 20,000. Los demás que consiguieron préstamos en otros lados, sacaron 18,000 o menos.

La dimensión de estos préstamos y las altas tasas de interés, determinan quién se beneficia de las remesas, al menos al principio. Como se muestra en el cuadro 5.11, más de dos tercios de los préstamos para cruzar la frontera clandestinamente conllevan el pago de una tasa de interés del 10% mensual, mientras que solamente 25% de los préstamos (todos de parientes) tienen tasas de 5% o menos. Si la base no fue reducida para mantener el ritmo del interés, tan solo un préstamo de 20,000 al 10% obliga a los migrantes a pagar 2,000 pesos al mes. Algo menos que esa cantidad y la diferencia sería añadida a la deuda total (no hay interés compuesto: interés no pagado es simplemente añadido a la cuenta y debe ser pagado antes de que el deudor pueda iniciar el pago de capital)¹³. Lo que esto significa es que generalmente los migrantes se sacrifican hasta donde les es factible para finiquitar sus deudas tan pronto como sea posible. Y en vista de que por lo regular toma al menos algunas semanas instalarse en un trabajo y recibir el primer cheque de sueldo (si todo marcha bien), los primeros dos pagos de la deuda de 20,000 son probablemente para el interés acumulado. Suponiendo un migrante con una deuda de 20,000 pesos que acumuló solamente un mes de interés extra y luego comenzó a pagar 2,000 pesos cada mes, le tomaría 30 meses saldar su cuenta y el pago total sería de más de 56,000 pesos. Si un migrante pudiera hacer pagos de 3,000 pesos al mes, una tarea extremadamente difícil¹⁴, le llevaría entonces 11 meses cancelar totalmente la deuda, con un costo mayor a los 33,000 pesos.

De lo anterior se derivan dos nuevas observaciones: la primera es que los polleros y los prestamistas de dinero se beneficiaron tremendamente de la migración en comunidades como Ch'ul Osil. De los dos polleros de esa comunidad, tomemos como ejemplo al que solamente condujo a migrantes a la frontera haciendo un viaje al mes en 2004-2005 y llevando en cada ocasión de 10 a 12 personas¹⁵. El costo total para llegar

al destino final desde Chamula fue de 18,000 pesos y se considera que el precio para cruzar la frontera sólo estuvo entre 15,000 y 16,000 pesos durante esos años; nosotros y nuestros ayudantes suponemos que dicho pollero recibió 2,000 de cada migrante por sus servicios de llevarlos a la frontera. Esto da un total de ingresos de 20,000 a 24,000 pesos al mes. En el 2005, justo después de un año como pollero, este hombre tuvo una nueva casa de ladrillos, refrigerador, estufa, televisión y un auto Tsuru. El segundo pollero hace seis viajes al año llevando de 8 a 10 personas a la vez. Pero a diferencia de su colega, él cruza a sus clientes y los lleva hasta Florida. Por este servicio recibe más de la tarifa de 18,000 pesos que cada migrante le paga: gana de 144,000 a 180,000 pesos cada dos meses. Él también presta dinero para el viaje y se piensa que en el 2005 tuvo en préstamo una cifra superior a 100,000 pesos a la vez, lo cual significa que estuvo recibiendo aproximadamente 10,000 pesos más al mes en pagos de intereses. Conjuntando estos datos resulta que su ingreso mensual está entre 82,000 y 100,000 pesos. El también tiene una nueva casa, una nueva camioneta Dodge y recientemente pagó el costo de una segunda esposa.

La segunda observación es que una porción significativa de las remesas, que según la propaganda optimista del Banco Mundial y del gobierno ayuda supuestamente a las familias pobres a salir adelante¹⁶, en realidad no llega cabalmente a las familias de los migrantes, al menos durante el primer o segundo año, sino a los prestamistas. Regresando al cuadro 5.11, en el otoño de 2005 los nuevos migrantes de aquel año habían pedido prestado una suma total de 417,450 pesos. Tomando en cuenta que algunos de los migrantes estuvieron pagando un interés del 5% al mes y la mayoría un interés del 10%, colectivamente ellos habrían estado remitiendo 36,645 pesos al mes solamente en intereses. Suponiendo que los migrantes del 2004 estuvieran aún pagando aproximadamente la mitad de sus préstamos, ellos habrían estado enviando a casa otros 18,000 pesos de interés. El interés total pagado por los migrantes de Ch'ul Osil, suponiendo que ya fue saldado para todos los años anteriores al 2004¹⁷, entonces habría sido de aproximadamente 54,000 pesos al mes. Todo este dinero fue para menos de 10 prestamistas y la mayor parte para tres. Este costo extra por realizar contrabando humano a E.U. se puede comparar con las cantidades en los cuadros 5.15 y 5.16 que muestran las remesas mensuales recibidas, según se dice, por las familias de Ch'ul Osil en el año 2005. En la etapa del 2005, aquellos con menos de un año en el norte se las arreglaron para enviar a sus familiares un promedio de solamente 530 a 720 pesos por mes, mientras aquellos que migraron en el 2003 o antes, con dos o tres años allá, enviaron en promedio 1,420 a 2,150 pesos al mes. En parte, la diferencia puede deberse a que los nuevos migrantes experimentan mayor desempleo y encuentran trabajos con una remuneración más baja (aunque también es verdad que ahora muchos nuevos migrantes de Ch'ul Osil llegan a trabajos que les tienen preparados aque-

llos que los precedieron). Pero, por mucho, el factor más importante que determina la diferencia parece ser el costo de devolver los "préstamos de viaje" lo más pronto posible al principio de la estancia en el norte. El tiempo que tardan en devolver estos préstamos también entra en la decisión de los migrantes de permanecer en E.U. por tres años o más: los beneficios financieros para ellos mismos y sus familias no comienzan verdaderamente hasta que hayan liquidado sus créditos¹⁸.

La experiencia de los migrantes en el norte: dónde van y qué hacen

La pregunta sobre los puntos de internamiento a E.U. es sencilla de responder: hasta 2005, todos habían caminado a través de la frontera en el desierto entre Sonora y Arizona. También es fácil responder sobre el lugar de destino, sólo es observar cómo una red de contactos con trabajos y lugares para vivir se ha desarrollado: lo que comenzó como una migración a dos estados del sureste, Georgia y Florida, se ha concentrado cada vez más en solamente una ciudad, West Palm Beach en la costa sureste de Florida. Ahí se juntaron con una comunidad de un número ya considerable de mayas de Guatemala y migrantes tempranos de Chamula, encontrando trabajo en la industria de servicios o en los cultivos cercanos de cítricos y otros productos agrícolas¹⁹.

Cuadro 5.13. Lugar de trabajo en Estados Unidos

2001-2003

Durante las entrevistas en 2003, nadie en Ch'ul Osil sabía los nombres de destinos en E.U., incluso los que recibían remesas tenían dudas. Pero según las entrevistas en 2005, los que seguían de migrantes estaban en la Florida.

2004

Georgia	5 migrantes
No se sabe	17 migrantes (aunque creen que fueron a Florida)

2005

Georgia	2 migrantes
Florida	18 migrantes (todos en West Palm Beach). Se cree que la mayoría de los que partieron antes estaban también allí.
No se sabe	3 migrantes

Fuente: Rus y Rus, entrevistas 2004-2005.

Cuadro 5.14. Trabajo inicial de hombres en Estados Unidos

	AÑO DE PRIMERA MIGRACIÓN			TOTAL
	2001-2003	2004	2005	
Trabajo agrícola	9	3	9	21
Jardinero (yarda)	—	—	1	1
Construcción	1	3	—	4
Fábrica de pollo	1	—	—	1
Desconocido	2	16	8	26

Notas: Como la muestra es muy pequeña no se incluyen a las seis mujeres que se quedaron y consiguieron trabajo, pero todas hacían trabajo agrícola con sus hermanos o maridos.

Estas cifras no reflejan los cambios de empleo después del primer año. Sin embargo, en varios casos los migrantes de 2004-2005 que no fueron a trabajar al campo siguieron a parientes de 2001-2003 que empezaron con la agricultura y luego desempeñaron otro tipo de trabajos. Encontramos dificultades para conseguir datos consistentes sobre los cambios de trabajo pero vamos a volver sobre ese tema en el futuro.

Fuente: Rus y Rus, entrevistas 2003-2005.

En cuanto al trabajo, con la excepción de tres hombres con sexto grado de primaria o más que de algún modo se ubicaron en una compañía eléctrica de Georgia (instalando postes) tan pronto como llegaron en el 2004, casi todos han empezado con empleos agrícolas estacionales. En este rubro también la gente de Ch'ul Osil está siguiendo el patrón según el cual la mayoría de los indígenas recién llegados encuentran trabajo en los campos. Si siguen el patrón de aquellos que los precedieron, después de uno o dos inviernos sin trabajo agrícola regular, es de esperarse que muchos hagan la transición a trabajos urbanos más permanentes (Fox y Rivera Salgado, 2004).

Remesas

Otros estudios han demostrado que las remesas, después de un tiempo, tienden a disminuir porque los migrantes comienzan a rehacer sus vidas en sus nuevas comunidades y sus lugares nativos se desvanecen en la distancia. Claramente este no es el caso todavía de los migrantes de Ch'ul Osil, donde todavía es nuevo el movimiento y la mayoría de los migrantes parecen estar enviando a casa tanto como pueden para mantener a sus familias. De hecho, el cuadro 5.15 muestra, a fines del quinto año de migración en realidad las remesas familiares se han elevado cada año conforme los migrantes han saldado sus préstamos y encontrado empleos más seguros.



Chamula, 2009, remesas de Estados Unidos generaron una industria de construcción en los municipios indígenas de Los Altos.

Cuadro 5.15. Remesas a familiares por mes y por individuo, cifras actualizadas, 2005

	GRUPO:		
	2001-2003 (n=13)	2004 (n=14)	2005 (n=16)
No envían	1	5	10
500-999 pesos por mes	3	2	3
1,000-1,999 pesos por mes	2	—	—
2,000-2,999 pesos por mes	6	6	2
3,000 y más pesos por mes	1	1	1
Desconocido	—	2	4

Notas: a partir de 2004 dos hombres del grupo de 2001-2003 trabajaron de polleros. Pero en 2004 todavía enviaban sólo 2,000-2,999 pesos por mes y usamos esas cifras aquí.

Para agosto de 2005, de los 59 migrantes nueve habían regresado a casa. De los 50 restantes, tenemos datos sobre 43 en este cuadro.

Fuente: Rus y Rus, entrevistas 2003-2005.

Cuadro 5.16. Remesas por mes* a familiares en 2005 en el primer año de migración

AÑO DE MIGRACIÓN	TOTAL DEL GRUPO: MÍNIMO-MÁXIMO	PROMEDIO INDIVIDUAL: MÍNIMO-MÁXIMO
2001-2003 (n=13)	18,500-28,000 pesos	1,420-2,150 pesos
2004 (n=14)	16,000-23,000 pesos	1,140-1,640 pesos
2005 (n=16)	8,500-12,000 pesos	530-750 pesos
Remesas totales por mes	43,000-63,000 pesos	
Remesas totales por año	516,000-756,000 pesos	

Notas: se calcularon los mínimos y máximos con base en la variación de remesas del cuadro 5.12. Es decir, por ejemplo, si todos los migrantes de 2001-2003 daban el mínimo de la variación, el resultado de todos sería el total mínimo y el promedio mínimo sería esa cantidad dividida por el número de migrantes, en ese caso n=13. De la misma manera se puede calcular que para los migrantes que empezaron en 2001-03, la remesa por mes en 2005 variaba entre 1,423 y 2,153, etc.

Fuente: Rus y Rus, entrevistas 2003-2005.

Con algunas excepciones, los migrantes que en su segundo y subsecuentes años no enviaron dinero a sus familias fueron tema de fuertes chismes negativos. Dos de los hombres de los grupos de 2001 a 2004 que no enviaban remesas fueron descritos como alcohólicos que tuvieron problemas para mantener sus empleos, dos más fueron hombres jóvenes sin esposas e hijos que fueron condenados por no enviar dinero regularmente a sus padres y de otro se dijo que había abandonado a su familia antes de irse al norte, de haber emigrado para alejarse lo más posible. Sin embargo, el 85% de los migrantes masculinos de quienes hubo información, estuvieron convencidos de estar enviando tanto dinero como les fuera posible a sus esposas, hijos o padres.

El cuadro 5.16 muestra el impacto de las remesas enviadas a las familias tanto a nivel individual como a nivel comunitario. Nuestros asesores pudieron darnos solamente un rango de las remesas periódicas de migrantes particulares (500-1,000 pesos por mes) y también nos proporcionaron datos, relativamente seguros, sobre las cantidades que enviaban a sus familias. En cambio, desconocían las cantidades que enviaban los migrantes a aquellos que les habían prestado dinero. En el cuadro 5.16 exponemos a cuánto ascenderían las remesas a familiares si en todos los casos la cantidad fuera la mínima mencionada y contrastamos estas cifras con lo que serían si en todos los casos fuera la máxima. La media de estos mínimos y máximos nos da el rango de la remesa promedio para migrantes que partieron en años particulares. Si se observa el cuadro 5.15, los datos muestran que algunos individuos enviaron cantidades mayores o

menores que este rango, por ejemplo, en el grupo del año 2001, donde el rango promedio fue de 1,420 a 2,150 pesos, tres individuos enviaron de 500 a 900 pesos al mes y otro envió más de 3,000. Y en la parte de abajo del cuadro llama la atención el monto del ingreso total de recursos en Ch'ul Osil por mes y por año.

En una comunidad donde 80% de los hogares recibieron menos de 2,600 pesos en efectivo al año en 1998 (véase cuadro 2.20), el hecho de añadir una cantidad entre 516,000 y 756,000 pesos al año como entrada suplementaria es una contribución significativa. Si el dinero fuera distribuido equitativamente, suponiendo por un momento que el número de familias no hubiera cambiado desde 1998, cada familia recibiría entre 1,790 y 2,625 pesos al año. Estas cifras nos dicen que más o menos se duplicaría el ingreso de las familias más pobres. Este incremento en el ingreso de la comunidad no incluye, hay que recordar, los ingresos de los polleros ni de los prestamistas quienes entre ambos reciben una parte substancial de los ingresos totales de la migración a E.U.

Pero por supuesto que el ingreso de las remesas familiares no es distribuido equitativamente. Cincuenta de los migrantes de Ch'ul Osil permanecían en E.U. en agosto de 2005. Contando maridos y esposas así como grupos de hermanos jóvenes, todos ellos representan solamente 45 hogares. En todos esos hogares el promedio de remesas anuales para cada migrante fue de 11,220 a 16,430 pesos. Para los 13 hogares con migrantes que habían permanecido allá por tres años o más y habían terminado de pagar sus préstamos (esto es, para las familias de migrantes que se marcharon entre el año 2001 y 2003) el promedio fue de 17,040 a 25,800 al año. Mientras tanto, para los aproximadamente 230 hogares sin un migrante, pollero o prestamista, el ingreso directo de la migración a E.U. era por supuesto de cero.

Considerando los hechos desde otro ángulo, en el otoño de 2005, 22 de los 25 hombres casados y mujeres que permanecen allá estuvieron enviando remesas regularmente. En conjunto, entre esposas e hijos, ellos tenían 100 dependientes. Suponiendo que los 18 hombres solteros que también envían remesas tienen familias de cuatro miembros en casa, ello conlleva otros 172 dependientes. Y si a estos 172 dependientes agregamos a los 49 migrantes ubicados en el país del norte, en total hay 221 personas en Ch'ul Osil que dependen directamente de ingresos de remesas. Con los polleros y sus familias hay 11 más para aumentar la cifra a 232 sin mencionar a los prestamistas y sus familias. En total, en apenas cinco años aproximadamente, un sexto de la población de Ch'ul Osil ha llegado a depender directamente de la migración.

Discusión

Por casi un siglo, hasta la segunda mitad de los 70, Chamula -como otras comunidades indígenas en Los Altos de Chiapas- estuvo ligada a la economía de plantación de las tierras bajas. Ya sea como trabajadores a sueldo en las plantaciones o como aparceros en haciendas mixtas, ganaderas y productoras de maíz, los hombres de Chamula ganaban lo suficiente durante cuatro o seis meses de trabajo migratorio en las tierras bajas para proveer a sus familias por un año. Esta dependencia profunda los condujo a desarrollar fuertes y "cerradas" estructuras comunitarias que se encargaban de repartir los escasos recursos entre los miembros y de mantenerlos fuera del alcance de intrusos. Etnógrafos que trabajaron en Chamula y en los municipios vecinos durante los 60, describen a todas estas comunidades como fuertemente centralizadas, jerárquicas y obedientes a los ancianos que habían dedicado sus carreras a servir en cargos de la comunidad. Se confiaba en ellos para defender las comunidades de depredadores. Las comunidades fueron descritas también como igualitarias, al menos en ideología, con una fuerte tendencia a sancionar al que adquiriera un poco más y se rehusara a compartirlo, y una propensión a castigar la innovación que pudiera afectar el precario *status quo* y por último, se dijo que había una fuerte división sexual del trabajo. Los hombres, siguiendo los patrones de trabajo obligatorio establecidos durante el periodo colonial, emigraron a todo el estado de Chiapas a laborar mientras que las mujeres permanecieron en los espacios de la comunidad, administrando sus hogares y haciendo trabajo local. Estudios posteriores descubrieron que en ese entonces se dio una estratificación económica considerable -quizá hasta polarización- dentro de dichas comunidades al existir, por un lado, un pequeño número de comerciantes, maestros y otras personas que habían adquirido alguna propiedad y, por el otro, el 90% o más de los miembros de la comunidad que vivían en un nivel mínimo de subsistencia. Gran parte de esta polarización fue eventualmente relacionada a los vínculos de los líderes como corredores (*brokers*) con las sociedades regionales circunvecinas y con la nacional. Pero la imagen total de las comunidades indígenas locales como socialmente "cerradas" y culturalmente "tradicionalistas" fue claramente relacionada a sus lugares en la economía finquera.

Por más de una generación, desde el inicio de la caída de la agricultura de plantaciones tales comunidades locales han estado experimentando fuertes cambios. Los primeros estudios económicos en Ch'ul Osil han señalado el curso de estos ajustes desde mediados de los 70 hasta los 80 y 90. Pero los cambios puestos en marcha por la reorientación laboral indígena que pasó del ámbito de la economía local chiapaneca al más extenso mercado norteamericano en los últimos años prometen ser los más dramáticos. Mientras que un grupo de hogares obtienen grandes beneficios al prestar

dinero a migrantes o guiarlos hacia el norte y otro 15 a 20% de hogares con migrantes en la familia reciben remesas en dólares, hay un 80% o más de hogares que todavía no se benefician del cambio, al menos directamente. Quizá un tercio de este sector lo constituyen familias que tienen suficientes ingresos generados a partir de diversas actividades como son la agricultura, la economía informal, remesas de trabajo en otras partes de México y últimamente el programa Oportunidades. Pero eso deja al menos a la mitad de los hogares de Ch'ul Osil en condiciones diferentes. En la "nueva economía", los hombres en estos hogares parecen depender de trabajo asalariado para otros campesinos, la mayor parte remunerado con menos del salario mínimo legal y mucho más precario que el trabajo agrícola migratorio dentro de Chiapas del pasado. Las mujeres, mientras tanto, han estado forzadas por estas circunstancias a entrar en la economía monetaria como bordadoras en maquilas, la mayoría por menos de una tercera parte de un salario mínimo por ocho o diez horas de trabajo diarias (Rus y Rus, entrevistas 2003-2005). Esta creciente estratificación económica refleja diferencias en la educación y la habilidad para hablar el español; en ambas categorías los que conforman el sector más bajo, económicamente hablando, por lo general están muy por detrás de aquellos que pertenecen al sector más alto.

Desafortunadamente, parece probable que el actual cambio económico incrementará esta desigualdad y continuará minando la vida comunitaria. Durante los momentos difíciles de los 90, la estructura de clases de Ch'ul Osil llegó a estar más estratificada ya que hogares un poco más seguros prestaron dinero o compraron la tierra de sus vecinos más pobres, muchos de los cuales emigraron de su comunidad para bien. Los que se quedaron en Ch'ul Osil fueron entonces un grupo de familias más grande que hace unos años, con más de dos hectáreas de tierra, y otro grupo mucho más amplio, conformado por más de la mitad de los pobladores, que no tenían nada de tierras. Aunque la migración hacia E.U. tenía cinco años solamente en ese momento, el ingreso de dólares de migrantes ya ha iniciado otro ciclo de esta polarización. Las familias de migrantes están incrementando sus propiedades al comprar las tierras de aquellos que no emigraron y que muy probablemente no tienen las habilidades lingüísticas y culturales para hacerlo.

El cambio parece estar llegando en otros sentidos también. Aunque el dato es aún solamente anecdótico, los chamulas de otras comunidades dicen que los migrantes que regresan se rehusan a servir en los oficios religiosos del municipio (aquellos que, entre otras cosas, proveen alimentos diarios para los pobres) diciendo: "No pase todo ese sufrimiento en E.U. para derrochar mi dinero en fiestas". Los migrantes que regresaron parecen estar dispuestos a servir en cargos civiles, quizá en parte porque desde los 80 estos son puestos pagados y fomentan significativamente el acceso a otros tipos de concesiones y préstamos del gobierno. El reclamo de muchos es que los

migrantes ven a Chamula, no como una comunidad e identidad que tiene que ser mantenida y protegida sino como un simple lugar para vivir. El impacto de este cambio potencial en las creencias merece una atenta observación en los próximos años.

La migración hacia E.U. es relativamente nueva en Ch'ul Osil. A finales del 2005 hubo solamente dos parejas de casados entre los migrantes y todavía sin niños nacidos en ese país. Como se supuso que los migrantes regresarían todos a casa después de pasar una temporada de algunos años, no se ha articulado esfuerzo alguno para construir comunidades de largo plazo en E.U. Pero algunos migrantes que han regresado a casa de visita han dicho a sus amigos que después de trabajar por seis dólares o más por hora, les parece difícil de imaginar el aceptar los salarios mexicanos nuevamente (especialmente aquellos ofrecidos a chamulas).

Si la sociedad y la cultura de Chamula han estado en constante transformación estos últimos 30 años, como resultado de la caída de los precios de los cultivos chiapanecos, los más grandes cambios estar aún por venir.

NOTAS

1 Por ejemplo, "Más de 3,000 chamulas laboran en E.U.", NOTIMEX, 21-05-2001; "Una de cada tres familias en Chiapas depende de remesas", La Jornada, 24-12-05; Rus y Guzmán López, 1996.

2 En el 2005, de unos 265 hombres en Ch'ul Osil con edades entre 18 y 34 años, 43 estuvieron en E.U., o aproximadamente un 16%. 2006 fue el año cuando el número de migrantes alcanzó su máximo [hasta por lo menos 2010, cuando estas líneas se escriben], habían migrado 61 o casi la cuarta parte de los hombres jóvenes. Según testimonios, los porcentajes de parajes en el centro y a lo largo de la frontera sur de Chamula con San Cristóbal son muchos más altos.

3 El rápido y masivo incremento de las remesas a Chiapas ha conducido a algunos a cuestionar la validez de los datos. En el 2005, investigadores de el Colegio de la Frontera Norte sugirieron que una proporción grande de las remesas de Chiapas deben ser narcodólares camino a Centroamérica (La Jornada, 6-06-05; también reportado en Pickard, 2006). Daniel Villafuerte, sin embargo, precisó que mientras el total de remesas fue considerable (674.7 millones de dólares en el 2005), las cantidades de las transferencias individuales fueron muy pequeñas para ser esto cierto. En confirmación de esta conclusión, después de 2005 encuestas directas realizadas por investigadores del Colegio de la Frontera Norte con personas en proximidad de ambos lados a lo largo la frontera (por ejemplo, sobre Migración en la Frontera Norte de México, EMIF-Norte, COLEF, 2007) confirmaron que después de 2002 Chiapas fue uno de los principales estados en el número de migrantes, y que después de 2006 fue el estado que más migrantes aportó con aproximadamente 14% del total (véase también Corona Vázquez, 2008, Nájera Aguirre y López Arévalo 2009). Otro indicador trágico de la importancia de los migrantes de Chiapas y el sur fue el cambio en el origen de las personas muertas en el desierto Sonora y Arizona. De 1990-1999, 11.7% fueron del extremo sur; en 2000-05, 24%, la mitad aparentemente de Chiapas (Rubio-Goldsmith *et al.*, 2006: 41).

4 Otros también han reportado que los trabajado-

res indígenas encontraron menos discriminación como "mexicanos" en E.U. que como "indios" en México, conduciendo a muchos a concluir que podrían también ir hacia el norte (por ejemplo, Velasco, 2005: 77 y ss).

5 Históricamente, el clan familiar y por lo tanto, la comunidad indígena misma, ha provisto redes seguras para los hogares pobres. Durante sus años de oficio (cargo), los miembros de la jerarquía religiosa en Chamula, por ejemplo, son responsables de proveer una comida al día para cualquier persona que venga a su casa. Sin embargo, en conversaciones recientes, la gente expresó vergüenza de tener que depender de esta caridad, como también de depender demasiado de sus parientes en un período cuando los productos que componen la caridad tienden a ser comprados -y contabilizados- con efectivo y no productos de la agricultura de subsistencia.

6 Treinta y tres de los 50 migrantes masculinos de Ch'ul Osil en 2005 eran casados y con hijos. Aunque no reunimos números de los ingresos de sus esposas, de estas familias tenemos información sobre el trabajo de 23 mujeres no migrantes. Ellas caen en tres categorías: 12 (52%) hacen bordado de maquila, 5 (22%) venden leña o hacen trabajo agrícola asalariado y 6 (26%) hacen solamente trabajo de casa sin sueldo. Hay otras diferencias entre estos tres grupos: el primero tiene un promedio de edad de 28.4 años e incluye a 6 mujeres menores de 25 años y 2.5 hijos cada una; el segundo con un promedio de 33.4 años de edad, no incluye a mujeres menores de 25 y tiene 4.4 hijos cada una y el tercero tiene un promedio de 24.5 años de edad y 3.2 hijos cada una, incluyendo a tres mujeres menores de 24 años con tres hijos y una mujer de 27 con seis. Para caracterizarlos brevemente, el primer grupo son mujeres jóvenes con algunos hijos jóvenes, obligándolas a tomar trabajos "extras" que pueden hacer adentro de sus casas; el segundo son mujeres mayores con muchos hijos y la necesidad de ingresos extras significativos que las induce a buscar trabajos fuera de sus casas y el tercero son mujeres muy jóvenes con muchos hijos y qui-

zá sin tiempo para un trabajo extra. Mientras tanto, los fondos de Oportunidades son distribuidos en efectivo para alimentos (170 pesos/mes/familia en la primera mitad del 2005) y para apoyar a los niños en la escuela. En esta segunda categoría el dinero se le da a las madres con hijos en edad escolar menores de 18 años en el tercer año escolar de primaria o más, empezando con 115 pesos por mes para los estudiantes de tercero e incrementándose a 230 pesos por mes para el sexto año de primaria (SEDESOL, 2005: 12-18). En la actualidad, los grados más altos no son relevantes en Ch'ul Osil, donde hubo 111 estudiantes de tercero a sexto grado matriculados en septiembre de 2005. Esto es, los fondos van a los colegiales de ocho años de edad o mayores. Esto hace inverosímil que las madres más jóvenes recibieran mucho más dinero fuera del subsidio de alimentos. La cantidad máxima que una familia podría recibir a inicios del 2005 era de 1,055 pesos por mes. Todos estos pagos fueron distribuidos vía tarjeta bancaria (una importante razón para la apertura de una sucursal Banamex-Citybank en la cabecera de Chamula en marzo del 2006). A medida que continuemos haciendo encuestas reuniremos información completa sobre las edades y estatus educativo de los hijos de migrantes.

7 Rus y Guzmán (1996); entrevistas con un pollero Chamula veterano FLG 7-08-2005.

8 Algunos comentarios en torno a la precisión de nuestra información: (1) Con respecto a las variantes "n's" de una tabla a otra, no todos los datos se completan para cada individuo en cada categoría. Algunas veces nuestros colaboradores no estuvieron seguros sobre las respuestas a algunas preguntas y en otros casos nos fue claro que grabamos los datos de manera incompleta. Sin embargo, creemos que hay suficientes datos en cada tabla y que las grabaciones incompletas serían en esencia, lo suficiente parecidas para no cambiar las tablas y las comparaciones. (2) Una peculiaridad de nuestra forma de elegir la información es que las respuestas de los encuestados se ajustan a unas "discretas categorías". Por ejemplo, las propiedades de los sujetos se describieron como "casa solamente", lo cual en otro trabajo lo definimos como 0.12 hectáreas aproximadamente. Una propiedad más grande se define

como "un cuarto de hectárea", luego "media hectárea" y así sucesivamente. Éstas no fueron medidas precisas para estimar la propiedad pero sirvieron para dar una idea del orden de magnitud de las propiedades de tierra y para catalogar una con respecto otras.

9 De un total de 59 migrantes, 26 tenían 18 años o más en 1998 y fueron reconocidos, de este modo, en nuestro estudio por sus nombres propios. A otros 29, que eran menores de 18 años en 1998, los pudimos relacionar con los hogares de sus padres en aquel año. Los cuatro que no logramos identificar se habían casado en otras comunidades (dos casos), o no fueron identificados a partir de la información que tuvimos sobre sus padres (dos casos).

10 En un episodio que llegó a ser notorio en Chamula a inicios del 2000, un camión de carga que transportaba chamulas para ir a realizar trabajos agrícolas en Baja California fue detenido por la policía estatal en Durango y los pasajeros fueron tratados como "indocumentados guatemaltecos" y arrestados por varios días hasta que el gobierno de Chiapas protestó.

11 El movimiento hacia el norte de los nuevos migrantes de Ch'ul Osil es organizado mediante llamadas a celulares entre familiares y amigos. De esta forma, la mayoría de los que decidieron irse a E.U. para 2004 y 2005 ya sabían adónde iban a vivir y a trabajar antes de que dejaran Chiapas. Estas redes íntimas y atomizadas todavía no parecen, sin embargo, haberse transformado en el tipo de comunidades transnacionales u organizaciones más formales que se han descrito entre los migrantes indígenas guatemaltecos -que llegaron a E.U. en grupos más grandes, comunitarios a través del movimiento Santuario a inicios de los 80 (Burns 1993)- o entre los migrantes indígenas de Oaxaca (véanse Kearney y Nagengast, 1989; Velasco, 2002) que comenzaron a extender al norte bases comunales sólidas en Baja California en los años 80. Una ventaja de observar la migración de Ch'ul Osil desde sus principios reside en que se puede trazar cómo se desarrolla esta organización secundaria.

12 Con el aumento de la vigilancia fronteriza, a inicios del 2007, el precio solamente para cruzar la frontera se había incrementado aproximadamente

a 3,000 dólares o 33,000 pesos (New York Times, 9 de febrero de 2007).

13 La lógica es que el prestamista "rente" solamente sus 20,000 pesos originales o cualquier porción de los mismos aún en mora. Los intereses sin pagar tienen que ser incorporados como renta no pagada pero no pueden generar intereses por sí mismos. El interés se vuelve a calcular cada mes como el 10% del monto del préstamo original aún en mora, al inicio del mes.

14 Con el actual salario mínimo nacional de E.U. de 5.15 dólares por hora, un trabajador de tiempo completo gana 824 dólares por mes (9,888 dólares por año). Después de que se deducen los impuestos de ingresos estatales y federales, el seguro social, el seguro médico y el seguro federal de desempleo, les queda aproximadamente 710 dólares por mes. Controlando cuidadosamente los gastos para renta, alimentación, transporte y otras necesidades, los trabajadores con salario mínimo suelen tener a lo sumo 300 dólares libres. Si algo de esta cantidad se merma por eventualidades obviamente hay menos para remitir. Se debe considerar además que los trabajadores agrícolas a menudo no trabajan tiempo completo todo el año, y los trabajadores recién llegados encuentran a menudo solamente trabajos por horas, así que las ganancias suelen ser menores. También hay costos asociados al envío de dinero. La Protección Federal del Consumidor (PROFECO) de México y los grupos de defensa del migrante de E.U. encontraron recientemente que incluso con mejoras en el costo de órdenes de dinero a México vía el servicio postal de E.U. y Western Union, el cargo seguía siendo de aproximadamente 10% (FNS News, New Mexico State University, Las Cruces, 3-01-2006). En años recientes los migrantes han comenzado a usar los bancos en E.U. para enviar remesas vía cajeros automáticos a los bancos mexicanos (otro razón para el establecimiento de la sucursal Banamex-Citibank en el cabecera de Chamula). Pero se dice que los relativamente pocos chamulas en E.U. que tienen acceso a los bancos y a los cajeros automáticos cobran a sus compatriotas poco menos de lo que las compañías tradicionales de giro postal para usar sus cuentas.

15 Hay diferentes maneras de hacer los preparati-

vos de viaje para cruzar la frontera. La más simple es pagar a un pollero en la comunidad local que guíe por todo el camino hasta un destino final en los E.U. Otra alternativa es viajar a la frontera con o sin un guía y luego encontrar un pollero que lo lleve a uno a cruzar la frontera y, a menudo, hasta el destino en los E.U. El pago puede hacerse de diversas formas: la mitad del viaje puede pagarse por adelantado a través de las conexiones del guía, si uno viaja con guía; por un préstamo del contrabandista en la frontera que entonces vende la deuda a un contratista en los E.U., por trabajar durante un tiempo arreglado o pagar "en el momento de la entrega" a un destino en E.U., el migrante paga entonces al contrabandista y aliados que al llegar llaman a parientes o amigos para que vengan a sacarlo de la casa segura de la "banda". La mayoría de los migrantes de Ch'ul Osil parecen estar usando el primer método, haciendo el viaje entero con un pollero. Aquellos que viajaron con el guía de Ch'ul Osil hasta la frontera pagaron por adelantado el viaje en su comunidad y después fueron entregados con su pago a una "banda" contrabandista afiliada al guía en la frontera. Se conoce también el caso de un migrante de Ch'ul Osil que pidió dinero prestado a un contrabandista en la frontera y después fue "vendido" a un contratista de trabajadores.

16 Por ejemplo, Ratha (2003) y las críticas de Kapur (2003), Sicilia (2004) y Havice (2004).

17 Nuestros tres colaboradores en las primeras publicaciones (J. Rus y Guzmán, 1996) pidieron prestado un total de 3,000 dólares antes de su viaje en 1991 a E.U. Para cuando habían saldado el préstamo, cuatro años después (gracias a la caída del peso frente al dólar a finales de 1994), calcularon que habían pagado aproximadamente 17,000 dólares.

18 El alto costo de cruzar la frontera es en sí mismo un efecto indirecto del drástico incremento de la vigilancia del lado de E.U., comenzando con el levantamiento de un muro cerca de El Paso-Ciudad Juárez en 1993 y en Tijuana-San Diego en 1994 (véase Angelucci 2005.) Como el costo y el peligro de entrar a E.U. se incrementó, trabajadores que anteriormente habrían regresado a México estacionalmente, comenzaron a buscar trabajos de largo plazo y a quedarse. Otro elemento en la deci-

sión para permanecer más tiempo y aún quedarse de manera definitiva, es la crisis en la agricultura mencionada en el texto, la cual ha forzado a muchos trabajadores rurales como los de Ch'ul Osil a entrar en el mercado laboral de E.U. como una alternativa a largo plazo (sobre los impactos del rápido aumento en costos del viaje -y por ende préstamos- después de 2005, véanse Stoll, 2010 y Rus, 2010).

19 Tierra adentro de West Palm Beach, en la costa del este de Florida, está Indiantown donde un importante número de refugiados mayas guatemaltecos estuvieron establecidos en los 80 (Burns, 1993). Muchos de los primeros migrantes Chamulas viajaron a E.U. con mayas guatemaltecos, usando las redes de éstos cuando llegaron a buscar trabajo y lugares para establecerse (Rus y Guzmán, 1996). Se dice que existe una comunidad aún más grande de Chamulas en Tampa, en la costa del oeste de Florida, donde tiene fama de estar en un área

de varias cuadras conocida como "Bik'it Chamu" (pequeño Chamula).

20 Cifras exactas de las remesas posiblemente harán más fácil calcular el número total de migrantes. De acuerdo a las cifras de 2005 las remesas totales para Chiapas llegaron a 674.65 millones de dólares, más que el triple del total de cuatro años anteriores (Banco Nacional de México, reportado en La Jornada, 5-06-2006). Si la información de otras partes de México y Centroamérica sugiere que cada migrante remite aproximadamente 200 dólares por mes o 2,400 al año, el número de migrantes en el 2005 habría sido cercano a los 280 mil. Pero si los migrantes están enviando menos dinero, como la información de Ch'ul Osil sugiere (y esto porque la gran mayoría son migrantes nuevos que aún no ha encontrado un trabajo estable o sólo ha conseguido empleos mal pagados) el número de migrantes que acumulan el mismo total de remesas sería considerablemente mayor.

6

La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas

¡Pandillas!

*¡Pandillas de chamacos pintando paredes, fumando mota, tomando trago,
ejerciendo la prostitución, asaltando, etc., etc.,
pueden verse a la vuelta de cualquier esquina y no hay poder humano
que los detenga! (...) ya estuvo bueno de que la administración municipal
esté preocupada por otros asuntos y no tenga ni siquiera un plan
para hacer rondines preventivos por la ciudad... pero ahora,
asaltos a mano armada, asesinatos, venta de falluca, prostitución,
venta de drogas, cristalazos y todo tipo de delitos, son el pan de cada día...*

¡Señores regidores... seguimos esperando escuchar su voz..!

La Foja Coleta, San Cristóbal, 27 de junio, 2002

Desde los años 70, San Cristóbal de Las Casas, que todavía era entonces un adormecido centro comercial y administrativo regional en la zona central de Los Altos de Chiapas, comenzó a ser el receptor de una migración urbano-rural masiva. Las razones de este movimiento no son muy distintas de las que han empujado a los habitantes del campo hacia las ciudades en toda Latinoamérica durante los últimos 50 años: demasiada gente y muy poco trabajo en el campo, y la oportunidad de por lo menos ganar el salario mínimo y quizás encontrar una vida mejor en la ciudad. Lo que hace de San Cristóbal un caso aparte, empero, es que si bien históricamente la ciudad ha sido contra viento y marea un lugar ladino, orgulloso de sus tradiciones "españolas" y hostil a la población indígena, todos los migrantes recientes son mayas provenientes de los poblados vecinos¹. Al cabo de unos 40 años -casi dos generaciones- de este movimiento, se ha convertido así en dos ciudades: una donde se habla español y es cultural, social y políticamente conservadora, y otra maya, con domicilio urbano pero todavía atada a los modos rurales, comunales de organización, cada vez más consciente de su identidad "indígena" colectiva, y en gran medida opuesta a la sociedad ladina que todavía la discrimina².

Incluso durante breves conversaciones con ladinos de San Cristóbal, pronto se da uno cuenta de que muchos, quizá la mayoría, sienten que han estado sitiados durante la mayor parte de esta transición, que la presión de los mayas recién llegados, que buscan un lugar, para ellos ha generado un resentimiento profundo y duradero. Cuando la violencia de las pandillas callejeras comenzó a ser una cuestión importante a escala nacional en México a principios de este milenio, muchos de los ladinos de San Cristóbal, como sugiere el epígrafe del presente texto, no tardaron en llegar a la conclusión de que su ciudad estaba quedando fuera de control, se parecía mucho al miedo generado por la juventud desempleada y desenfrenada y la acuciante delincuencia callejera de gran parte de las grandes ciudades del centro y norte del país. Cabe aclarar que la mayor parte de las faltas atribuidas a las supuestas "pandillas de jóvenes indígenas" de San Cristóbal -que se reúnen en las esquinas de las calles en las tardes, con música a todo volumen, bebida en mano- no eran delitos graves. Estos jóvenes indígenas daban la impresión de ser peligrosos, y no costaba ningún trabajo fundir esta sensación de incomodidad con el verdadero aumento de la delincuencia que traían consigo el crecimiento y la nueva importancia de la ciudad como destino turístico de miles de fuereños que llegan de visita cada semana.

Esto no quiere decir que no haya jóvenes mayas marginados o descontentos con la sociedad en San Cristóbal. Los hay. Pese a la relativamente tersa transición a la vida urbana de la mayor parte de las decenas de miles de migrantes a lo largo de los últimos 30 años, muchos todavía batallan económica, social y culturalmente. Incluso entre quienes parecen haberse adaptado satisfactoriamente, el añejo ambiente de exclusividad



Invasión en el humedal al pie de la colonia "La Hormiga", San Cristóbal, 1995.

de San Cristóbal y las persistentes barreras impuestas a los indígenas en general en México han orillado a los migrantes a defenderse mediante organizaciones basadas sólidamente en lo étnico, con lo que se refuerza una sociedad urbana dual. Quizás la histeria intermitente por las "pandillas de jóvenes indígenas" de los últimos años no tenga razón de ser. Pero la integración de los indígenas -y sus hijos- en la ciudad sigue siendo un proceso vivo, incompleto y difícil de predecir.

El propósito de las siguientes páginas es rastrear a grandes pinceladas el curso de este proceso hasta la actualidad, iniciado cuando los primeros hablantes de tsotsil y tseltal dejaron el campo para establecerse en San Cristóbal a mediados de los años 70, y a continuación evaluar el impacto de este proceso en la juventud migrante. Primero se hace un bosquejo de las causas y trayectoria de la migración, prestando particular atención a cómo los recién llegados han intentado hacerse un lugar para sí mismos en su nuevo ambiente.

De ahí pasaremos a delinear las maneras en que la ciudad, a su vez, se las ha arreglado para acomodarse a la vida de estos migrantes. En particular, nos concentraremos en las similitudes y diferencias entre varios grupos de familias migrantes y de qué formas estas características se relacionan con su facilidad o dificultad para adaptarse a la nueva localidad. Por último, regresaremos a ocuparnos de hasta qué punto los distintos tipos de marginación que los indígenas -y los jóvenes indígenas- han enfrentado en la ciudad así como los distintos tipos de grupos y organizaciones

que han formado como respuesta, son congruentes -o no- con las condiciones y reacción que supuestamente han desembocado en el aumento de pandillas y delincuencia en esta y otras ciudades.

Migrantes indígenas en San Cristóbal

A lo largo de los últimos 20 años, el impacto de crecer como un migrante pobre en una ciudad del tercer mundo ha atraído cada vez más la atención de los investigadores. En México, donde los pobres del campo se han ido a vivir a la capital y a otras ciudades en el centro y norte del país durante más de medio siglo, estos estudios tienen una trayectoria aún más larga (Lewis, 1952, 2002; Arizpe, 1975; Lomnitz, 1977). Todo indica que procesos paralelos se fueron dando en otras partes de América Latina durante igual número de años³. Aunque de muchas maneras las ciudades del sur de México parecen estar siguiendo un camino similar, en esta región, donde las poblaciones rurales son predominantemente indígenas, los procesos y dinámicas culturales de la urbanización parecen diferir en formas importantes⁴.

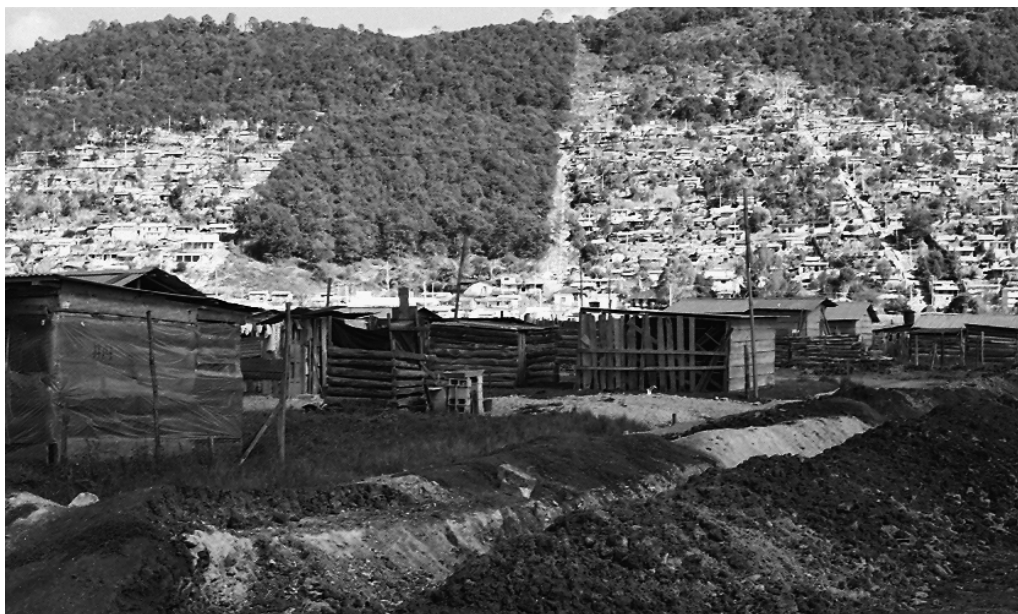
San Cristóbal es un caso ejemplar. Pese a sus ricas tradiciones -fue la capital de Chiapas desde los años 20 del siglo XVI hasta 1892- la ciudad cayó en el atraso durante el siglo XX. En los años 50 solamente un camino pavimentado la unía al resto del país, y de 1900 a 1970 su población aumentó sólo de 14,000 a 28,000 habitantes⁵. Mientras tanto, la población indígena en la región de Los Altos que rodea a la ciudad se triplicó y más en el mismo periodo, al pasar de apenas 40,000 personas en 1900 a aproximadamente 140,000 en 1970 (Aubry, 1991). Más que vecinos de los cristobalenses, estos mayas provenientes de los pueblos circundantes, eran el principal recurso de la ciudad. Demasiado alejada de los principales caminos para ser un centro de actividad comercial, demasiado alta y fría con sus 2,195 metros sobre el nivel del mar para ser un centro agrícola, la principal actividad de San Cristóbal desde las últimas décadas del siglo XIX fue la contratación de jornaleros indígenas para las plantaciones de las tierras bajas del estado, que incluía darles lo necesario para el viaje (a veces de cientos de kilómetros), y luego, cuando iban de regreso hacia las tierras altas, venderles "productos de la ciudad" a cambio de los salarios que habían obtenido. Los ladinos de San Cristóbal, con la intención de proteger su precaria posición como explotadores de la población indígena (misma que al mismo tiempo que los rodeaba, los superaba en número) durante la mayor parte de esos años aplicaron barreras excluyentes y racistas dentro de la ciudad. Dichas barreras hicieron de la ciudad un espacio privilegiado para los ladinos, y extremadamente hostil para los indígenas. Todavía en 1952, por ejemplo, a los indígenas no les estaba permitido andar por las calles de San Cristóbal al caer la noche. Los

que eran sorprendidos por el ocaso en la ciudad tenían que llegar a como diera lugar a las casas de sus patrones ladinos o a alguno de los refugios del sindicato de cafetaleros de lo contrario corrían el riesgo de ser recogidos por la policía, pasar la noche en la cárcel y ser obligados a realizar servicios gratuitos como barrer las calles y limpiar el mercado al día siguiente. En cuanto a los niños indígenas, los pocos que se pudieran encontrar en la ciudad por casualidad en aquellos años, o bien eran hijos de los sirvientes o empleados de los ladinos, y por lo tanto estaban bajo su protección o se trataba de jovencitos que habían acompañado a sus padres al mercado de la ciudad o a alguna oficina de gobierno, y lo más probable era que regresaran a sus comunidades antes del anochecer. Si había niños en la calle, eran vendedores de golosinas y cigarros, boleros o mandaderos -todos, por lo menos en apariencia, ladinos- (Villa Rojas, 1976; Sulca Báez, 1997; Sánchez, 1995).

Sin embargo, a mediados de los años 70, a medida que la agricultura comenzó a declinar y las fricciones aumentaron entre las comunidades indígenas circundantes, San Cristóbal se convirtió de repente en un refugio de migrantes indígenas a quienes no les quedaba otra que irse a la ciudad, a pesar de todos los obstáculos (se debe destacar que la mayor parte de la discriminación legal y administrativa "oficial" contra la población indígena se suspendió a raíz de la llegada del Instituto Nacional Indigenista (INI), en 1952. Lo que quedaba de esa discriminación a principios de los años 70 era lo que los habitantes de la ciudad llamaban "la costumbre", en ambos bandos: de lado de los ladinos, los que seguían practicando la discriminación, a menudo con actitud desafiante, pensaban por ejemplo que los indígenas tenían que bajarse de las banquetas cuando ellos pasaban o se negaban a compartir las bancas de las iglesias con ellos; y de lado de los indígenas, muchos todavía preferían no permanecer en la ciudad durante la noche. El primer contingente importante de inmigrantes permanentes a la ciudad fue un grupo de 600 protestantes chamulas expulsados en 1976. Éstos, que se distinguieron de sus rivales tradicionalistas chamulas haciéndose presbiterianos, trajeron consigo a la ciudad una identidad triple: mayas, protestantes y refugiados. Las circunstancias violentas de su exilio, su coherencia como congregación presbiteriana y el hecho de que, con el apoyo financiero de la Iglesia Presbiteriana de México y la Iglesia Reformada en América, pronto pudieron comprar una porción de tierra en los linderos al norte de la ciudad para establecerse, no dejaron a los ladinos de San Cristóbal otra opción más que aceptar su inmigración a la ciudad. Durante los siguientes cuatro años, surgieron otras tres pequeñas colonias mayas protestantes, todas de gente expulsada de sus comunidades de origen, y que se hacían notar por su capacidad de valerse por sí mismas. Para 1980, había unos 3,000 indígenas viviendo en la ciudad de manera más o menos permanente (véase Rus y Wasserstrom, 1979; Gossen, 1989; Sterk, 1991; Aramoni y Morquecho, 1997; Rus, 2005b).

Casi sin que nadie se diera cuenta, la barrera que impedía que los indígenas vivieran en San Cristóbal había sido derribada. Como las condiciones económicas y políticas que los estaban expulsando de sus lugares tradicionales seguían vivas, el crecimiento de la población indígena de la ciudad no se detuvo y después se aceleró durante toda la década de los 80. Para 1990 San Cristóbal ya contaba con 90,000 habitantes y quizá unos 20,000 eran indígenas. Para el año 2000 el conteo oficial de toda la población alcanzaba 120,000 mientras otros cálculos estadísticos daban la cifra de 160,000 -un aumento de entre 460 y 570% en sólo 30 años⁶. De esta cifra, aproximadamente 60,000 son indígenas. Lo que más nos inclina a nuestro propósito, es que de esa cantidad más de la mitad son menores de edad (Aubry, 1991:77; INEGI, 1991: 92; 2001).

Si bien la ciudad donde estos jóvenes indígenas se hallaron de repente tenía fama de ser inhóspita para ellos, para los años 90 ellos -los niños mayas- probablemente se habían vuelto su categoría de población más numerosa. Sin embargo, pese a su cantidad y clara importancia para el futuro de San Cristóbal, la ciudad a la que habían llegado y en la que estaban creciendo, seguía ostentando las marcas de las divisiones en castas del pasado. Y la razón era que los indígenas seguían viviendo confinados en colonias apartadas y fácilmente identificables establecidas en los alrededores de la ciudad. En parte, esto se debía a que la tierra era cara para los indígenas recién llegados y era más fácil asentarse como grupos, colectivamente (más adelante se profundiza en la variedad de estas colonias). Sin embargo, también estaba claro que los "viejos" habitantes



Casas improvisadas en la invasión al pie de "La Hormiga", 1995.

ladinos de San Cristóbal seguían viendo a los migrantes indígenas como ciudadanos de segunda clase y los disuadían de avocindarse en sus cercanías⁷. De muchísimas pequeñas maneras, dejaban claro todos los días que los indígenas que se presentaran como tales por usar su lengua y su indumentaria no eran bienvenidos en las tiendas, iglesias o espacios públicos del centro de la ciudad "de los ladinos".

Para responder a este rechazo de los ladinos, durante los últimos 20 años los mayas de la ciudad a su vez desarrollaron sus propias instituciones paralelas así como distintivos de afirmación de su propia identidad indígena urbana. Mientras que, unas cuantas décadas antes los mayas tenían que abandonar su "indianidad" para poder permanecer en San Cristóbal sin ser molestados, en la "nueva ciudad" de los migrantes indígenas las señales de la identidad maya adquirieron valor como fuente de solidaridad y resistencia, y por lo mismo se acentuaron. Por ejemplo, en las nuevas comunidades urbanas, los indígenas -provenientes no sólo de diferentes municipios sino incluso de distintos grupos lingüísticos- prefieren usar como lengua franca el tsotsil-maya, es decir la lengua de los chamulas, de los migrantes originales y todavía hoy en día los más numerosos, en lugar del español.

Para participar en las actividades políticas y religiosas de la comunidad así como para manifestar su solidaridad con sus vecinos en su confrontación con los ladinos hispanohablantes, los hablantes de tseltal, tojolabal y ch'ol -lenguas mayances- aprenden tsotsil, incluso antes que español. De manera similar, nuevos estilos "urbanos" de indumentaria, en particular para las mujeres jóvenes, han incorporado el maquillaje, nuevos peinados y calzado fino (las mujeres rurales indígenas consideraban antes vergonzoso no usar huaraches) pero al mismo tiempo conservan los huipiles tradicionales (blusas largas con bordados) y las faldas envolventes adornadas con cintas. Además, tales señales de una identidad urbana indígena estable (al menos por ahora) parecen haberse fortalecido desde el levantamiento zapatista de 1994, cuando percibieron un nuevo sentido de orgullo pan-indígena al ver que una fuerza indígena era capaz de enfrentarse al gobierno, al ejército... y a los ladinos (Kovic, 2005; Rus, 1997; Peres Tzu, 2000, 2001).

Las etapas de la urbanización

Pese a su apariencia como un asentamiento continuo e indiferenciado alrededor de la periferia de San Cristóbal y las muchas características comunes, las colonias indígenas de la ciudad varían mucho en cuanto a origen, organización interna, cohesión social y cultural. Estos factores, a su vez, tienen profundos efectos en las vidas de sus habitantes y quizá, más que todo, en sus hijos. Antes de pasar a examinar las colonias como

ambientes donde la población cría a sus hijos repasemos por lo tanto las raíces históricas de las diferencias entre ellas.

Desde los años 70, tres olas migratorias han llegado a San Cristóbal. Dada la velocidad de los cambios estructurales económicos, demográficos y sociales, el ámbito rural que cada ola dejó atrás -y la ciudad a la que llegó- se han diferenciado de manera significativa de un periodo a otro. Los migrantes de la primera ola, en la segunda mitad de la década de los 70, eran, como hemos visto, típicamente conversos protestantes a quienes se les permitió asentarse en las afueras de San Cristóbal, en gran medida porque se les veía como refugiados de la persecución religiosa y que emigraron de manera involuntaria (Gossen, 1989; Estrada, 1995). Los ladinos de San Cristóbal parecían haberse conmovido ante su predicamento como expulsados y al mismo tiempo haberse convencido de que su estadía en la ciudad sería breve -que acabarían por regresar a sus municipios de origen. En consecuencia, la visión de muchos ladinos es que les permitieron comprar fincas en los linderos de la ciudad para establecer campamentos provisionales; que se trataba de una solución caritativa, temporal -y por lo tanto revocable- al predicamento de los refugiados.

Sin embargo, en contra de las expectativas, estos campamentos pronto se convirtieron en asentamientos permanentes. Las colonias funcionaron como virtuales comunas religiosas, construidas alrededor de una iglesia, caracterizadas por fronteras y membresías claramente definidas y gobernadas mediante estructuras civiles y religiosas tradicionales mayas (es decir, jerarquías cívico-religiosas) modificadas pero todavía reconocibles como tales, en las que los integrantes de la comunidad prestaban sus servicios de manera voluntaria por periodos de un año. A los nuevos habitantes les proporcionaron tierra y materiales de construcción para levantar sus casas. Los miembros de la comunidad más antiguos buscaban trabajo para los que iban llegando y, en general -aunque nunca dejaron de protestar por haber sido expulsados de sus hogares ancestrales- los indígenas de estas primeras colonias eran reservados. Sus vidas ordenadas, orientadas a la religión y discretas, a la vez, los hacían vecinos casi tolerables para los ladinos. De hecho, a principios de los años 80 era común que la élite de San Cristóbal opinara, complaciéndose en su actitud abierta, que los expulsados eran sirvientes ideales porque trabajaban mucho, eran corteses e impecablemente honestos.

Aunque para fines de la década de 1970 sólo había cuatro colonias indígenas con una población total de aproximadamente 3,000 personas, su importancia histórica, digámoslo una vez más, era que por primera vez desde el siglo XVI los mayas habían logrado mudarse al valle de San Cristóbal como indios, sin renunciar a sus lenguas, su indumentaria tradicional y formas consuetudinarias de organización familiar y comunitaria. Mirando hacia atrás, muchos ladinos ahora ven a esas primeras colonias como si hubieran sido una especie de caballo de Troya que abrió la puerta a la inmigración ma-

siva subsiguiente. Para los migrantes que vinieron después, estas primeras olas de pioneros les proporcionaron un modelo para reorganizarse en la ciudad y también un amortiguador para aminorar el choque cultural, pues demostraban que era posible ser maya y urbano al mismo tiempo.

La segunda ola migratoria comenzó con la crisis económica de 1982. No sólo se contrajo drásticamente la demanda de jornaleros agrícolas a raíz del desplome financiero, sino que a medida que escasearon los fondos gubernamentales para obras de infraestructura, miles de varones indígenas, que habían podido sortear la primera crisis agrícola y mantener a sus familias en sus comunidades de origen yendo a trabajar a construcciones en lugares alejados, también se quedaron sin trabajo. La lucha intra-comunitaria que se describe más arriba se volvió especialmente aguda en este periodo (Collier, 1998: caps. 5-6). Ante una depresión cada vez más grave y una mayor inestabilidad, las colonias de refugiados protestantes de San Cristóbal de repente le pareció a la gente indígena del campo islas de prosperidad. Habiendo comenzado desde cero seis o siete años antes, para 1982 o 1983 muchos de los habitantes protestantes originales ya no trabajaban más en los empleos peor remunerados de los mercados o como peones de carga en las construcciones locales: ya eran dueños de sus propios puestos de mercado u ofrecían sus servicios de manera independiente dentro de las colonias para levantar nuevas construcciones.

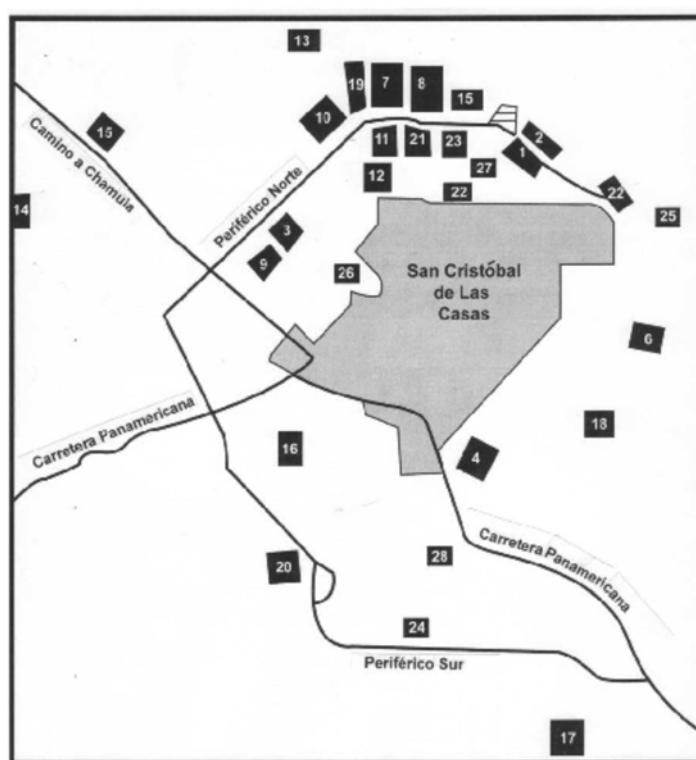
Además, entre las pocas industrias que prosperaron después de la crisis de 1982, estaba el turismo que creaba una demanda en San Cristóbal de empleados para



Panorama del cuadrante noroeste del valle de San cristóbal, 2007, foto tomada dese "La Hormiga".

hoteles y restaurantes o de vendedores de artesanías -por no hablar de artesanos. Todo esto volvió a incrementar de nuevo la demanda de trabajadores en los mercados y en las construcciones (D. Rus, 1990; O'Brien, 1994; Eber y Rosenbaum, 1993). Por esta doble influencia -la privación rural y la relativa prosperidad en la ciudad- la población indígena de San Cristóbal aumentó durante los años 80 de 3,000 a más de 20,000 y la cantidad de colonias indígenas en los linderos de la ciudad pasó de cuatro a 16 (Calvo Sánchez, 1990:56 y ss.).

Mapa 6.1. Los límites de San Cristóbal, 1980, versus las colonias indígenas



Mapa de San Cristóbal de Las Casas y sus primeras colonias indígenas

Fuentes: Calvo Sánchez (1990:56-57), Gutiérrez Gutiérrez (1996:40-41), Rus (2003b)

CLAVE

Colonias de la primera ola

1. Nueva Esperanza (1976)
2. Benito Juárez (1977)
3. Palestina (1977)
4. Cascajal (1979)

Colonias de la segunda ola

5. La Frontera (1980)
6. Fracción La Garita (1983)
7. La Hormiga (1984)
8. Getsemani (1985)
9. Erasto Urbina (1986)
10. Prudencio Moscoso (1987)

11. Paraíso (1987)

12. Ampliación Tlaxcala (1988)
13. San Antonio del Monte (1988)
14. La Selva (1988)
15. Mazariegos (1980s)
16. Explanada del Carmen (1980a)
17. Aserradero (1984)
18. Santa Cruz (1980s)

- ##### *Colonias de la tercera ola*
19. San Juan del Bosque (1990)

20. Caridad (1993)

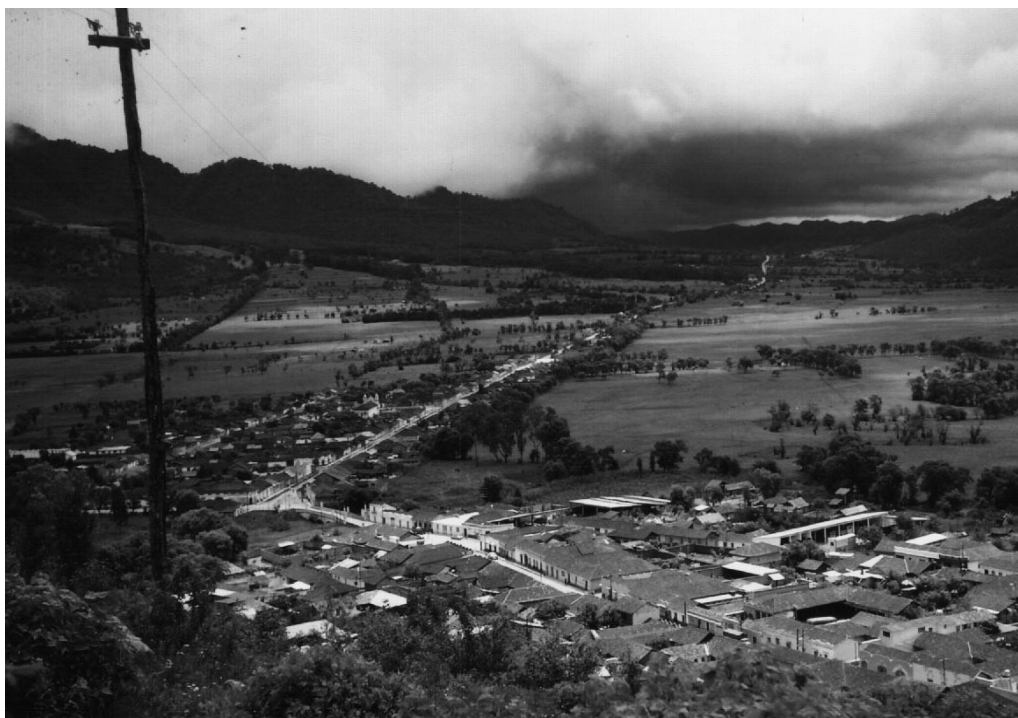
21. Fraccionamiento la Hormiga (1994)
22. 4 de Marzo (1995)
23. Patria Nueva (1996)
24. Molino de la Albarrada (1994)
25. Molino de Utrilla (1995)
26. Molino La Isla (1995)
27. Molino de Los Arcos (1996)
28. Salsipuedes (1994)

Además de las difíciles circunstancias que la hicieron dejar el campo, cabe destacar, que la segunda ola de migrantes se mudó por lo general a colonias fundadas por la primera ola cuyos habitantes provenían de otros lugares. A diferencia de las virtuales comunas de 1976-1981, casi todas las colonias surgidas después de 1982 se formaron en terrenos comprados por empresarios indígenas que ya vivían en la ciudad -la mayoría de los cuales pertenecía a la primera ola de migración-. A menudo asociados con ladinos acomodados que vieron en esto la oportunidad de deshacerse de terrenos improductivos, relativamente de poco valor (pastizales, pantanos, laderas rocosas) y por los cuales pedían un precio relativamente alto de manera que pudiera ser repartido entre los migrantes indígenas, estos promotores indígenas hacían contratos para parcelas de 4 a 8 hectáreas, las subdividían y las vendían a los recién llegados. Con frecuencia eran pastores que buscaban formar sus propias congregaciones con los indígenas que se mudaban a la ciudad (este es el caso por ejemplo de las colonias de Getsemaní y Paraíso⁸); aunque otro patrón común consistía en que las colonias nuevas, "hijas" de otras más antiguas, se empezaran a independizar de las colonias e iglesias ya establecidas (Ruiz, 1996, Kovic, 2005: 21-43). Hay que hacer notar que los nuevos migrantes de la ciudad que no eran protestantes cuando vivían en sus municipios de origen -y que por lo tanto no habían sido "expulsados"- se hicieron cuando llegaron a vivir a estas colonias. El modelo de urbanización incluía la conversión religiosa, en parte porque les daba a los recién llegados acceso al trabajo acumulado y redes territoriales de los primeros protestantes, pero también en parte porque a mediados de la década de los 80 el supuesto carácter involuntario del establecimiento de los mayas protestantes en la ciudad era la razón que los hacía tolerables para los ladinos (Sullivan, 1995, Gutiérrez G., 1996)⁹.

Finalmente, la tercera y última ola parece haber comenzado con el desplome del mercado internacional del café en 1989 y se aceleró a raíz del levantamiento zapatista de 1994. Si la primera ola fue conducida por jóvenes bilingües que querían cambiar de religión y correr los riesgos de establecerse fuera de sus comunidades de origen y la segunda se conformó principalmente de refugiados económicos atraídos por las nuevas oportunidades de vivienda y empleo abiertas por la primera ola, la tercera consistió cada vez más en refugiados a secas, presionados tanto por condiciones económicas adversas como, después de 1994, por la violencia. La caída vertiginosa del café empobreció profundamente a decenas de miles de familias rurales que hasta entonces habían dependido ya fuera de su propia pequeña producción o de su trabajo en fincas cafetaleras de otras personas. Mientras tanto el apoyo del gobierno para otros productos agrícolas también se redujo radicalmente. En estas circunstancias, la violencia, invasiones de tierras, represión de pistoleros contratados por los terratenientes, por el ejército y la policía estatal así como luchas intestinas dentro de las propias

comunidades nativas, alcanzó un grado elevado hacia finales de los 80 en adelante. Después del levantamiento de 1994, no obstante, todavía llegó a nuevas alturas. En los primeros cuatro años tras el levantamiento, unos 5,000 refugiados directos llegaron a San Cristóbal y quizá otros 15,000 se mudaron a la ciudad a medida que sus condiciones económicas y sociales empeoraban¹⁰.

Los que abandonaron el campo para ir a vivir a la ciudad durante este periodo en general parecen haber estado menos preparados para la vida urbana que sus predecesores. Pobres, monolingües, a menudo con traumas por la violencia, se mudaron a una ciudad que además ya estaba saturada de gente indígena con la que tenían que competir por los trabajos y era habitada también por ladinos cada vez más resentidos. Sin embargo, dicho eso, también llegaban a un espacio en el que los indígenas habían organizado iglesias, grupos de apoyo político y sindicatos económicos durante 20 años. A partir del primero de enero de 1994, los líderes de todas estas organizaciones no tardaron en reconocer que el estado estaba ansioso de hacerse de aliados indígenas, y ciertamente no quería hacerse de más enemigos indígenas. Si hubo una época para impulsar las demandas de los indígenas urbanos, era ésta. Ese mismo mes de enero, los vendedores indígenas que antes habían encontrado dificultades para conquistar espacios en el mercado municipal de San Cristóbal se expandieron a los



San Cristóbal de las Casas, antes.

estacionamientos y banquetas de sus alrededores y establecieron su propio 'libre mercado'. Cuando las autoridades no lograron quitarlos, tomaron más iniciativas: se negaron a pagar cuotas por sus espacios, levantaron puestos de improviso, y formaron entre ellos alianzas con los taxistas indígenas y las asociaciones e iglesias de las colonias (Peres Tzu, 2000, 2001). Al mismo tiempo, se hacían esfuerzos febriles para alistar tantos refugiados como fuera posible (de los que inundaban la ciudad) a fin de fortalecer los contingentes de sus propias organizaciones.

Éstas fueron las circunstancias en las que, en abril de 1994, ocurrió la primera invasión indígena de tierras baldías en la parte noreste de la ciudad. El estado, tras un intento inicial y fallido de la policía por recuperar la tierra ocupada, aparentemente temía que una respuesta más violenta arrojaría a los invasores en los brazos de los zapatistas. Quizá también con la esperanza de que un trato benigno ganara las voluntades de los indígenas urbanos en beneficio del partido gobernante, decidió permanecer al margen. Cuando hubo indicios de que los invasores habían ganado, se dieron más invasiones. Y así es cómo, entre 1994 y 2003, no se formó colonia nueva que no se hubiera originado en una invasión (Betancourt, 1997; Angulo, 2003: 69-77). Al final, en cada caso -típicamente durante los meses previos a las elecciones- el gobierno municipal o el estatal organizaban la "regularización" de las invasiones, mediante el pago a los propietarios ladi-



San Cristóbal de las Casas, después.

nos originales y entregando a los invasores títulos de propiedad a cambio de una pequeña cantidad mensual durante algunos años... y de sus votos¹¹. De las 28 colonias más importantes que había al principio del nuevo milenio, ocho se formaron de esta manera (ver mapa). Pero aparte de aquellas que fueron regularizadas hasta el año 2000, varias decenas más esperarían de dos a cuatro años para ser reconocidas¹². Más recientemente, desde 2003, la formación de nuevas colonias sigue otra vez el modelo anterior a 1994, según el cual los empresarios indígenas compran la tierra y la subdividen para construir casas nuevas. Pero muchos en San Cristóbal insisten en que la amenaza latente de invasiones sigue influyendo sobre los que acceden a vender sus terrenos para nuevas colonias.

Si bien el grueso de la tercera ola de inmigrantes eran refugiados del desplome económico o de la guerra, y en ese sentido más marginales que sus predecesores, pronto se volvieron parte de una ciudad mucho más "indígena" que la que había recibido a las primeras olas. En el desorden y franca extra-legalidad que prevalecía después de 1994, los líderes indígenas desafiaban cada vez más a la añeja sociedad ladina. No sólo surgieron nuevas y más poderosas organizaciones indígenas de estas confrontaciones sino que comenzaron a florecer también actividades informales e ilícitas.

Adaptación a la ciudad

Varias de las diferencias físicas entre las distintas colonias de migrantes son consecuencia de la historia presentada en la sección anterior. Actualmente, las más antiguas, fundadas en los años 70, son virtualmente indistinguibles en apariencia de los barrios ladinos de clase trabajadora. Las más recientes, por otra parte -que pueden haber surgido la semana pasada- a menudo consisten en poco más de unas hileras de techumbres forradas de plástico adosadas a algo o cubiertas de trozos de corteza de árbol desechados de los aserraderos.

Sin embargo, más allá de las diferencias en la apariencia física, incluso más allá de los contrastes en los niveles de refinamiento y prosperidad de sus residentes, hay mucho que une a las colonias social, económica y políticamente. En especial en las dos primeras olas, los migrantes no tendían a mudarse a la ciudad como personas solas, ni siquiera como familias nucleares formadas por padres e hijos, sino como miembros de una misma familia que abarca tres o cuatro generaciones que siguen viviendo juntos y tienen responsabilidades mutuas unos con otros¹³. Encuestas de población sugieren que, en la primera y segunda olas, hasta un 90% de los migrantes provenientes del municipio de Chamula, por ejemplo, se mudaron a la ciudad con sus cónyuges, mientras que los parientes de generaciones anteriores, especialmente padres y abuelos, se unieron a ellos al cabo de tres o cuatro años. Así familias enteras, incluyendo hermanos

y primos, además de suministrar una "comunidad" lista para usar en el nuevo ambiente, hacen posible la organización de actividades económicas (puestos en los mercados, cuadrillas para trabajar en las construcciones, grupos de artesanos, etc.) entre individuos emparentados que se tienen confianza mutua. También hacen posible cuidar a los niños de manera colectiva. Esto, a su vez, da una pista de la relativamente rápida transición de muchos niños a la ciudad: la mayor parte de ellos, al menos en las primeras olas, todavía estaban arrojados por familias extensas, como en el campo.

Además de las estructuras familiares, los migrantes también trajeron consigo una cultura cívica y política común y la organización social al interior de las colonias, de muchas maneras, reproduce la de las comunidades indígenas del campo chiapaneco. La religión está en el centro de la vida local y aunque las colonias se han vuelto más plurales desde los años 80, para la mayor parte de los habitantes el templo, capilla o mezquita, con el apoyo mutuo que ofrece, es la institución más importante aparte de la familia¹⁴. Al igual que en las comunidades indígenas rurales, los gobiernos civil y religioso están estrechamente relacionados. Una vez que una colonia logra el reconocimiento del estado, ya sea individualmente o con otras colonias vecinas, queda incorporada a la organización municipal de la ciudad como una agencia municipal, y cuenta con un funcionario local de medio tiempo nombrado de entre los residentes para fungir como juez de paz y presidente del consejo local. Conocidos como agentes municipales, muchos de estos hombres también son pastores protestantes o catequistas católicos con lo que las autoridades civil y religiosa quedan unidas, igual que en el campo.

Por último, la tercera institución oficial más importante en las colonias son las escuelas primarias oficiales (públicas). De hecho, el reconocimiento oficial suele comenzar precisamente por el establecimiento de una escuela, y los padres ansían tener una, tanto por la seguridad que este reconocimiento implica para la colonia, como por la muy sentida necesidad de que sus hijos reciban educación. 50% de todos los niños indígenas urbanos menores de 16 años iban a la escuela en el 2000, mientras en las comunidades rurales el porcentaje era de 25% (Melel Xojobal, 2000). Los censos de población y las encuestas demográficas todavía no establecen las tasas de asistencia escolar para la primera y segunda olas de migrantes de manera separada, mientras que sí se cuenta para los que han llegado a la ciudad en fecha más reciente. Sin embargo, a partir de testimonios, se puede sugerir que en las colonias más antiguas, en particular las protestantes fundadas en los años 70, la asistencia era superior al 75% mientras que para la mayor parte de los recién llegados es menor a 50% cifra que puede ser similar a la del ámbito rural.

No sorprende que, dada la existencia de familias extensas con lazos estrechos, instituciones religiosas poderosas y controles sociales consuetudinarios, la vida al interior de las colonias indígenas, en particular las más antiguas, sea relativamente segura, no

sólo para sus residentes sino para quienes transitan por ellas. Los delitos en contra de las personas, como el robo o el asalto son mucho más raros de lo que podría suponerse para las áreas más marginadas de una ciudad con escasos recursos. De hecho, para un valle tan densamente poblado, con gente extremadamente pobre viviendo a menos de kilómetro y medio de hoteles para turistas y de las casas de los más acomodados, prácticamente no hay denuncias de delitos cometidos por indígenas en contra de no indígenas. Dicho esto, sin embargo, el comportamiento extra-legal, es decir, el saltarse las leyes y reglamentos administrativos, económicos y de la propiedad... la falta de respeto a la ley que ofende a los ladinos, no sólo está muy extendida, sino que es generalmente aceptada. Los ejemplos son las propias invasiones de tierras mediante las cuales se forman las colonias, los plantones para conquistar espacios en los mercados, "colgarse" de los cables de energía eléctrica, instalar tomas clandestinas de agua para satisfacer las necesidades de la colonia y el bloqueo de calles y edificios públicos para obligar al gobierno a cobrar a las colonias indígenas sólo cuotas fijas de luz y agua, entre otros rubros, o para suspender impuestos y tarifas con los cuales están inconformes. Todo este comportamiento ha llevado a los ladinos a sentir que viven en un ambiente sin ley y fuera de control, creencia que cada candidato ladino a la presidencia municipal refuerza desde 1994, cuando piden el restablecimiento del "estado de derecho" mediante la fuerza militar si fuera necesario -al mismo tiempo que negocian arreglos en su beneficio con los invasores de tierras y los organizadores indígenas a cambio de sus votos.

Lo que todas estas actividades extra-legales tienen en común es que quedan posibilitadas por el hecho de que los miembros de la colonia han sido representados desde los años 80 por un puñado de poderosos y amplios sindicatos. El más antiguo se originó a partir de grupos de defensa de los expulsados protestantes. Otros son filiales locales de sindicatos oficiales y gubernamentales que comenzaron a representar a los migrantes indígenas en los años 80 con la (ilusa) esperanza de que podrían cooptarlos y moderar su activismo. Otros más, que surgieron de las luchas por las tierras de los años 70 y 80, atrajeron grandes cantidades de miembros urbanos a partir de 1994 cuando se convirtieron en expresiones del movimiento indígena de empoderamiento¹⁵. Entre las muchas funciones de los sindicatos están las de dirigir las luchas por el reconocimiento de nuevas colonias, de buscar espacio en los mercados y exigir menores impuestos como se mencionó más arriba. Al mismo tiempo también compiten entre sí para ganar miembros y poder. Cada grupo tiende a representar a los residentes de un conjunto particular de colonias y en distintos grados se especializan en distintas actividades económicas. Sin embargo, en ocasiones han recurrido a la violencia callejera o incluso armada para ajustar cuentas entre ellos - como, por ejemplo, cuando uno de los sindicatos siente que otro está invadiendo su espacio en el mercado (Morquecho, 1992, 2002; Aramoni y Morquecho, 1997).

Para los migrantes indígenas, los sindicatos se han vuelto puntas de lanza con las cuales han asegurado lugares donde establecerse, empleos y servicios en una ciudad que nunca ha sido hospitalaria con ellos. Para los ladinos de San Cristóbal, en cambio, son "mafias" o empresas criminales. Nada ilustra mejor estas visiones opuestas que las actitudes hacia el sector más poderoso de cada sindicato: los propietarios y choferes de taxis y microbuses.

A principios de los años 90, había en San Cristóbal unos 100 taxis, la gran mayoría de ellos, si no es que todos, propiedad de ladinos. La operación autorizada de un taxi o microbús requería de una placa de circulación, las cuales tenían un tope muy estricto impuesto por el estado. Una de las demandas de las organizaciones indígenas a partir de 1994 fue que sus miembros tuvieran más oportunidades de participar en el transporte, siendo que los indígenas, quienes tenían que usar taxis para ir y venir entre sus colonias y el centro de la ciudad, eran desde hacía bastante los principales clientes de este servicio. Aunque a regañadientes, el estado aumentó el número de placas a 140, pero lo hizo con mucha lentitud, y después de que los empresarios indígenas se ocuparan ellos mismos del asunto.

Tres años después del levantamiento de 1994 había 600 taxis, y para el año 2000 eran más de 1,100¹⁶. La gran mayoría de estos eran conducidos, al menos al principio, sin placas, y por lo tanto eran "piratas", y casi todos los propietarios eran indígenas. Reiterados intentos por la policía del estado para retomar el control de los permisos de circulación de taxis durante la segunda mitad de los años 90, mediante retenes y la detención de taxis pirata obligaron a los sindicatos indígenas a levantar sus propios retenes, con lo que efectivamente cerraron las carreteras a San Cristóbal hasta que la detención de vehículos fue suspendida y los vehículos devueltos. Mientras tanto, desde 1997 hasta la actualidad, nuevas placas se han distribuido en distintas emisiones como concesiones políticas a los sindicatos de migrantes urbanos a cambio de su voto corporativo en las elecciones. Actualmente, en 2008, hay más de 1,300 taxis autorizados en San Cristóbal, y casi dos terceras partes de ellos son propiedad de indígenas. Se asegura que todavía hay decenas de taxis piratas pero, como dice eufemísticamente un policía de tránsito, no son "ilegales" sino "tolerados" ya que su retiro forzado traería un costo social y político demasiado alto (como en el D.F.).

Más allá de organizarse por medio de sindicatos indígenas para defenderse económicamente, los propietarios y choferes también se organizaron para defenderse físicamente en respuesta a algunos robos y asesinatos muy sonados de taxistas en 1997-1998¹⁷. En unos cuantos meses, cada unidad ya tenía radiocomunicación vía banda civil, y se afirmaba -y creía- generalmente que casi todos los conductores estaban armados. Una llamada de auxilio de un chofer de taxi -hasta por un pasajero que se había negado a pagar- hacía que en cuestión de minutos una docena o más de sus colegas

taxistas, incluso ladinos, llegaran al lugar, lo rodearan y cercaran las calles aledañas hasta que se resolviera el asunto. Esta respuesta era más confiable y eficaz, a su vez, que cualquiera por parte de las fuerzas policiacas de la región de Los Altos -un hecho que no tardaron en señalar todos los sindicatos indígenas. Para 1996, estaba claro que todos los sindicatos usaban las secciones de taxistas como fuerzas policiacas de facto, para defender sus intereses en las trifulcas en los mercados, por ejemplo, o para mandar tres o cuatro coches y recoger a sindicalistas que se estaban peleando entre sí. Más allá de esto, sin embargo, cuando los indígenas eran víctimas del crimen en sus propios espacios, aunque también con el tiempo en cualquier parte de la ciudad, se volvió costumbre entre ellos parar un taxi indígena para pedir ayuda en lugar de tomarse la molestia de llamar a la policía. Esencialmente, para 1996-1997, los sindicatos, con su fuerza policiaca de taxis, se convirtieron en el gobierno cotidiano de las colonias indígenas¹⁸.

Desde el punto de vista de los ladinos es obvio que no podían tolerar esta situación, en especial porque esta policía-taxi (llamémosla así) cuando se veía obligada a escoger entre un bando ladino y otro indígena, casi sin excepción alguna, se inclinaba por el segundo¹⁹. A principios de 2001, se logró confiscar armas de fuego a la policía-taxi mediante retenes puestos conjuntamente por el ejército y varios cuerpos policiacos del estado. Sin embargo, aunque sus armas sean sólo cachiporras y tubos de fierro, siguen siendo una fuerza poderosa para mantener la paz y resolver disputas en lugares de la ciudad donde la policía municipal regular no se digna -o no osa- llegar.

Mientras tanto, además de las actividades "extra-legales" de los sindicatos y los taxistas que todo mundo conoce, los ladinos de San Cristóbal también insisten en que se involucran, a su parecer sin que les remuerda la conciencia, en actividades francamente ilegales. Se afirma, por ejemplo, que miembros de algunos de los sindicatos de la ciudad están coludidos con las bandas de robacoches, las cuales pintan los vehículos robados de otro color y los revenden en los municipios indígenas o los llevan a otros estados; que participan en el tráfico de armas y drogas y que ayudan a indocumentados centroamericanos a cruzar Chiapas. Durante nuestras entrevistas, testigos indígenas confiables confirmaron que todas estas actividades se realizan en la ciudad, en algunos casos incluso con la participación de miembros de los sindicatos. Pero ninguno de ellos las relacionó con los sindicatos en sí mismos propiamente²⁰.

Las diferencias en las actitudes de los entrevistados acerca de la legalidad o ilegalidad forman una diáfana línea que marca la división entre las dos sociedades de San Cristóbal. Desde la perspectiva de los ladinos y su mirada externa hacia las organizaciones, al parecer se asume que cualquiera capaz de colgarse de la luz, por ejemplo, no tendría empacho en robarse un coche. Los habitantes de las colonias hacen distinciones más finas. Como se mencionó más arriba, la mayor parte ha participado en las

invasiones de tierras, la ocupación de espacios en los mercados, las tomas clandestinas de energía eléctrica, etc., y ciertamente se han beneficiado de ello.

Todas estas actividades son ilegales estrictamente hablando pero todas son aceptadas y aprobadas virtualmente por los migrantes indígenas. La "ley ladina" se considera parcial e injusta y los miembros de las colonias que se indignan profundamente cuando se cometen delitos dentro de sus comunidades -y que tampoco condonarían delitos en contra de los ladinos- no ven nada de malo en corregir años y años de explotación y represión mediante la inversión de papeles y pasando a ser ahora ellos los que se aprovechan de los ladinos cada vez que pueden.

Las actitudes acerca del contrabando de personas, armas y drogas o ante el robo y reventa de automóviles, también tienden a ser tolerantes, aunque más complicadas. Muchos de los habitantes de las colonias se han convertido en migrantes indocumentados en E.U. en los últimos años por lo cual se identifican más con los migrantes centroamericanos y quienes los ayudan a llegar a ese país, que con el mismo Estado. Algunos también han adquirido armas de contrabando, y muchos que nunca robarían un coche no obstante quizás estarían dispuestos a comprar uno sin hacer demasiadas preguntas acerca de su procedencia²¹.

En cuanto a las drogas, son pocos los casos de indígenas que las consumen, pero no parece haber un rechazo automático ante la idea de transportarlas, si resulta de ello una ganancia. En otras palabras su visión moral de estas actividades no coincide con su visión legal. A diferencia de las medidas extra-legales, antes descritas, que los sindicatos realizan públicamente, se reconoce ampliamente que involucrarse en el contrabando de extranjeros, armas, coches robados o drogas puede llevarlo a uno a la cárcel. Si bien no hay un rechazo automático de estas actividades ni hacia quienes las practican -cuya evidencia está, entre otras cosas, en la cantidad de gente que las conoce y no las denuncia- tampoco parece que sean muchos los que participan en ellas²².

El entorno urbano y la juventud indígena

En general, como hemos visto, la juventud indígena de San Cristóbal crece actualmente en el seno de estrechos lazos en familias extensas, en colonias urbanas que de muchas maneras todavía muestran la solidaridad y fuerte control social de las comunidades rurales así como en un entorno social, económico y político que abarca a toda la ciudad en donde las organizaciones indígenas -los sindicatos- proporcionan un gobierno municipal casi alterno. En consecuencia, muchas señales de exclusión, que en otras circunstancias podrían ser indicios de marginación y quizá precursores de patologías sociales, (segregación residencial, indumentaria indígena, preferencia de la lengua indí-

gena sobre el español de uso nacional, integración a religiones nuevas y minoritarias y, tal vez lo más serio, participación en varias actividades ilícitas) en realidad son vistas como fuentes de fortaleza por la mayor parte de los residentes indígenas de San Cristóbal. De hecho, desde el levantamiento de 1994, algunos de los distintivos de la etnicidad indígena se han acentuado.

No obstante, hay cosas que están sucediendo entre algunos de los jóvenes indígenas de la ciudad que preocupan a sus mayores. Hay información de que los niños que socializan en la calle, alejados de su comunidad indígena citadina y excluidos de la ladina, siguen aislados pero ya no son invisibles. Dos de estos grupos nos interesan aquí. El primero está formado por los más jóvenes y más pobres. Tras el levantamiento de 1994, empezaron a circular rumores sobre grupos de niños menores de 10 u 11 años que deambulaban ociosos y solos por los mercados todo el día. Sin duda no se trataba de un nuevo fenómeno pero por vez primera la cantidad -varias decenas- empezó a llamar la atención de los observadores indígenas. Estos niños no tenían nada que comer y los vendedores del mercado les daban tortillas, verduras y fruta; decían que por lo general sus madres eran solteras y habían sido abandonadas por lo que se veían orilladas a trabajar en las calles como vendedoras ambulantes o pidiendo limosna. En parte, esta caridad de los vendedores del mercado, era en de-



Interior de la Iglesia de San Juan Diego, colonia "La Hormiga", San Cristóbal, 2010.

fensa propia porque algunos de los niños habían empezado a robar²³. Cinco años después, una organización no gubernamental contabilizó a 638 niños que trabajaban en la calle todo el día y que en su mayoría habían llegado a la ciudad por primera vez a partir de 1994. Eran niños en la calle y no de la calle, en el sentido de que casi todos ellos vivían por lo menos con uno de los padres y tenían algún albergue fijo para pasar las noches. Pero la mitad estaban solos durante el día, e incluso los que estaban cerca de alguno de sus padres no iban a la escuela, por supuesto (Melel Xojobal, 2000)²⁴.

Con el paso del tiempo, es posible que algunos de los niños pertenecientes a esta última ola de migración sigan teniendo dificultades para adaptarse a la ciudad. Si bien todos los indígenas migrantes (desde los años 70) fueron pobres, los datos arrojados por estudios de población sugieren que son peores las condiciones económicas de quienes se mudaron después de 1994 (constituyen actualmente casi la mitad de toda la población indígena de la ciudad). El 65% de ellos obtiene ingresos menores a 260 dólares al año para una familia de cuatro miembros (dato en el cual se incluye el valor del cultivo de maíz para la subsistencia)²⁵. Como muchos de estos migrantes más recientes viven en campamentos de refugiados, tierras invadidas todavía no "regularizadas" o a veces en terrenos regularizados donde se les permite asentarse definitivamente cuando se afilian a un sindicato, se trata de uno de los grupos de residentes más vulnerables de la ciudad. Los niños más pequeños estarían, en particular, en una situación de mayor riesgo. Al habitar en asentamientos que en muchos casos todavía no tienen escuelas u otros servicios, con padres pobres y a menudo traumatizados por haber sido desplazados súbitamente del campo, representan un nuevo desafío para San Cristóbal. Una ciudad que, durante los primeros 20 años de estas migraciones indígenas, dejó gran parte de los aspectos organizativos y de ajuste de la urbanización en manos de las propias organizaciones indígenas urbanas, con el apoyo solamente de las Iglesias protestante y católica²⁶. En cuanto a los adolescentes de esta última ola de migrantes, desde los años 2000-2001 muchos parecen estar incorporando a la corriente de migración indocumentada hacia E.U. tras haber permanecido breve tiempo en la ciudad (volveremos sobre este punto más adelante).

Paradójicamente, el otro grupo que parece estar desarraigando incluye a jóvenes de colonias más viejas, incluso de la primera ola. A principios de este siglo, empezaron a circular rumores acerca de grupos de 20 o más adolescentes que se reunían por las tardes en los cruces de la carretera periférica que atraviesa las colonias más antiguas al norte de la ciudad. Para el año 2001, por lo menos a dos de estas congregaciones se les llamaba pandillas en la prensa (¿alarmista?) local²⁷. Se decía de ambos grupos que bebían y que quizá fumaban mariguana y a los dos se les acusaba en los

periódicos de haber participado en robos en colonias ladinas cercanas -aunque nunca se proporcionaban detalles-. Los columnistas locales también mostraban una insistente preocupación porque en varios lugares de la ciudad habían aparecido pintas o graffitis, y que por ahí comenzaba a oírse música de rap en las rocolas: eran signos -decían alarmados- de que las pandillas violentas presentes en Tapachula, en la costa sur de Chiapas, podrían llegar a Los Altos. Pese a tanta alharaca, sin embargo, no se informó de detenciones ni de delitos que se les pudiera atribuir fehacientemente como tampoco, por cierto, sobre algún indicio que conectara las pintas a estos conspicuos grupos de jóvenes indígenas. La ubicación de los lugares de reunión de estas "pandillas" (todos situados en las afueras de tres colonias originales de la primera ola migratoria) sugiere que algunos jóvenes indígenas, que crecieron en la ciudad o quizá incluso nacieron en ella, pudieron sentirse alienados de las comunidades religiosas de sus padres así como de la sociedad ladina que seguía despreciándolos²⁸. Otro hecho que también preocupaba a las autoridades era que las actividades ilícitas de algunos miembros de los sindicatos se realizaban, por supuesto, también en algunas de las colonias más antiguas (aunque más en las establecidas por la segunda ola que por la primera). Pero ¿Acaso hay alguna conexión entre los grupos de jóvenes que beben frenéticamente y las muy organizadas actividades clandestinas de algunos de sus mayores? Nadie lo ha demostrado hasta ahora.

Ciertamente todavía está por verse si alguno de estos grupos -los niños pobres que deambulan por el mercado o los adolescentes que se reúnen en la carretera- llegará o no a convertirse en una cultura callejera juvenil o en "una pandilla de jóvenes" en el sentido que se le da a la expresión en las zonas metropolitanas de México o de E.U. Por un lado, siguen existiendo fuertes presiones que sirven de contrapeso para que esto no suceda, unas provienen de las costumbres tradicionales y de solidaridad que mantienen las familias y comunidades indígenas, otras son ejercidas, más recientemente, por las organizaciones sociales y políticas de corte étnico. Además, en su conjunto los indígenas se integran cada vez más a la ciudad. Pero, por el otro, el racismo y la discriminación dirigidos en su contra todavía siguen siendo fuertes en la ciudad y la gran pobreza de las colonias urbanas persiste.

La situación sigue evolucionando rápidamente, y el camino que tome en los próximos años depende de algunas de las influencias que constantemente se agregan a la mezcla. Algunas de éstas, en los años recientes, son:

1. Trabajo indocumentado en E.U. Hasta 1997, Chiapas era el estado 27 de los 31 de México en orden de remesas enviadas por migrantes (y probablemente también en número de migrantes) indocumentados. Sin embargo, desde 2001, la migración hacia el norte se ha disparado y ocupa ac-

tualmente el lugar número 11, con más de 400,000 personas, la mayoría indígenas y también por lo general jóvenes, en E.U. (de una población de cuatro millones). Los Altos son una fuente importante de este movimiento (véanse los capítulos 2 y 5; Banamex 2004: 151; Villafuerte 2004). La migración y sus remesas son una fuente de progreso para los indígenas de la ciudad y una razón importante de ello es el orgullo generado por jugársela y ganar. Al mismo tiempo este fenómeno pone en contacto a los indígenas chiapanecos con las modas urbanas de allá (la mitad de estos migrantes trabaja en las ciudades o zonas suburbanas y vive en barrios hispanohablantes) así como con las actividades de contrabando relacionadas con su migración.

2. Contacto con organizaciones en Chiapas que participan en varias actividades ilegales y de contrabando. El tráfico de drogas y de trabajadores indocumentados a través de Chiapas son actividades que parecen contar ya con participación organizada de indígenas urbanos, si bien es numéricamente baja. No obstante, tal actividad necesariamente pone en contacto a los indígenas de San Cristóbal con los cárteles nacionales y las bandas de contrabando. A partir de las entrevistas se infiere que hasta ahora el lado indígena de estas interacciones está a cargo de adultos "inversionistas" que son propietarios de vehículos o siembran mariguana, por ejemplo, y que dependen de la solidaridad étnica o de modelos de organización de corte étnico para manejar a sus colaboradores -factores que sugieren que tanto los organizadores como los trabajadores posiblemente sigan evitando ser absorbidos por las pandillas o bandas no indígenas. Hasta donde podemos ver en esta investigación, en la medida en que los jóvenes participan en el lado indígena de estas actividades, lo hacen como integrantes que son traídos por sus parientes mayores y no como miembros de pandillas de jóvenes. Dicho esto, a lo largo de las entrevistas con trabajadores migrantes indocumentados que habían sido regresados, un joven describió cómo trabajaba para una mafia de contrabandistas en California, transportando por todo el estado formatos documentales en blanco para elaborar *green cards* (permisos de trabajo legales), licencias de manejo y credenciales de seguridad social. Los patrones de organización, contactos y "modos" de estos grupos actualmente ya son bien conocidos, antaño aislados de Los Altos de Chiapas²⁹.
3. La presencia de pandillas nacionales y transnacionales. Desde fines de los años 90, la Mara Salvatrucha, una pandilla salvadoreña espectacularmente

violenta enraizada en Los Ángeles, ha operado en la costa chiapaneca. Por sí misma es poco atractiva para los jóvenes indígenas urbanos de Los Altos. Sin embargo, la fama de la Mara de hecho sí atrajo a algunos seguidores -los "maramaniáticos"- de entre los jóvenes ladinos urbanos de dos de las ciudades más grandes del estado, Tapachula y Tuxtla Gutiérrez, donde ya hay pandillas locales que imitan la organización, la indumentaria, señales de mano y tatuajes de la Mara (La Jornada, ciudad de México, 7 de marzo de 2004). Estas manifestaciones más locales de la Mara podrían servir como puente para los jóvenes indígenas aunque es poco probable actualmente, dado que los maramaniáticos son ladinos³⁰.

4. Por último, la moda y la cultura juvenil internacional. Modas "gangsta" están al alcance de los jóvenes a nivel mundial, incluso los jóvenes indígenas de Chiapas. El "rap gangsta" y los videos de rap están en el radio y la televisión, la ropa suelta característica de estas modas se vende en tiendas de descuento locales, de repente se ven tatuajes en brazos y hombros de jóvenes varones indígenas (y de algunas jóvenes mujeres), y costumbres tales como el *tagging* San Cristóbal de las Casas, antes se empiezan a ver en San Cristóbal. En las colonias de San Cristóbal, como en las escuelas preparatorias de E.U., casi todo esto es más una actitud y un *look* que un indicio de la presencia de verdaderas pandillas, y he aquí una distinción que los habitantes de las ciudades inclinados a sacar deducciones apresuradas deberían tomar en cuenta. De todas formas, por decir lo menos, las modas de la pandilla juvenil como una cultura, que se distingue tanto de los padres de los jóvenes indígenas como de los ladinos de la ciudad que los rodean, están presentes y comienzan, tentativamente, a ejercer su poder de atracción.

Es imposible saber qué es lo que le espera al amplio (y creciente) número de niños indígenas en las calles de San Cristóbal; a los jóvenes que viven en asentamientos que si no fuera por esto tendrían la apariencia de colonias prósperas y estables, o también a los que ayudan a sus parientes a contrabandear, invadir tierras, etc. Pero lo que parece ser verdad es que los jóvenes mayas de San Cristóbal no muestren esta anomia como consecuencia del conflicto cultural que cabría esperar si sus familias hubieran emigrado a título individual a los centros urbanos (compárese con Moore 1978; Vigil 1988). El haber llegado en olas amplias y coherentes, trayendo consigo su cultura, organización y orgullo pueblerinos en apariencia los convierte en un ejemplo de lo que Oscar Lewis (1952) llamó "urbanización sin desmoronamiento". En este sentido, parecen contrastar con los campesinos urbanizados de muchos otros lugares

de México donde los investigadores han encontrado que a menudo los migrantes tienen grandes dificultades para encontrar un lugar donde vivir y trabajar en un escenario hostil y poco atractivo (Mangin, 1970; Arizpe 1975; Lomnitz, 1977).

Dime con quién andas y... ¿quién y cómo dirá quién eres?

Algunas reflexiones finales

¿Qué es una pandilla? ¿Acaso los sindicatos de perfil étnico -sindicatos que consiguen tierras, empleo y servicios para los migrantes indígenas de San Cristóbal- son pandillas? ¿Lo son los grupos de taxistas que se afilian a los sindicatos? ¿Y qué decir de los oscuros y multigeneracionales grupos de varones indígenas que se dedican a traficar con autos robados, drogas, armas y migrantes indocumentados? Decir que estos grupos (organizados por los indígenas según pautas étnicas en su proceso de adaptación a la ciudad, y que en el caso del último sólo incluye a unas cuantas personas mientras que en el del primero a miles) son todos "pandillas" ¿acaso no es forzar demasiado el sentido del término? ¿Qué hay de los grupos informales de jóvenes varones, marginales de varias maneras, pero todos "alienados" precisamente por su mayanidad en la ciudad donde viven, y que beben, se drogan y cometen delitos menores? ¿Acaso son pandillas en ciernes, incipientes o consumadas?

La migración y la adaptación a las localidades urbanas es un proceso difícil. Para los indígenas de Chiapas, que antes era gente del campo, las dificultades son una amalgama de varios obstáculos históricos específicos. Si bien hemos identificado recursos culturales y estrategias de adaptación que parecen conducir en su mayor parte a una integración relativamente sostenida y estable a la ciudad, también hemos detectado problemas de transición en el lado indígena así como patrones de desconfianza mutua y exclusión entre los indígenas y los ladinos que fácilmente podrían seguir dividiéndolos persistentemente. Como hemos tratado de mostrar, incluso en una sociedad como la de San Cristóbal, históricamente dividida en dos grupos étnicos, indígenas y ladinos, ninguno es uniforme. La dinámica de la comunidad dentro del lado indígena de la ecuación tiene mucho que ver con cuán rápido y con cuánto éxito familias e individuos se adaptan (las diferencias en el municipio de origen, en la fecha y las circunstancias en que los migrantes llegaron a la ciudad, en los tipos de vínculos familiares y comunitarios que traían consigo así como en los tipos de organizaciones a las que se unieron cuando llegaron).

¿Qué camino seguirá la convivencia relativamente pacífica que en general ha caracterizado la "nueva ciudad del Valle de Jovel"? Seguramente habrá algún observa-

dor neutral que dirá que las actividades en las que se involucran algunos jóvenes indígenas de San Cristóbal son "extra-legales" o incluso "ilícitas". Pero ese mismo observador tampoco podría seguir justificando muchas de las antiguas actitudes de los ladinos hacia sus ahora cercanos y visibles vecinos, cualquiera que sea el color del cristal con que mire. A la larga, la armonía social y hasta la seguridad de la ciudad probablemente dependan de la adaptación de los jóvenes inmigrantes, en particular los "marginales", más que de cualquier otro grupo. Y eso, a su vez, depende en gran medida de la manera en que la ciudad los recibe y el grado de disposición que muestra para darles un lugar y abrirles cauces positivos para canalizar sus energías.

NOTAS

1 "Ladino" no es una categoría racial sino cultural, que denota a los que hablan español, usan el tipo de ropa que se estila en el resto del país y no es indígena. Esencialmente, significa "no indígena". Véase Sulca Báez, 1997, D. Rus, 1998; para la historia de la urbanización, o la falta de, en Chiapas, véase Viqueira, 2009.

2 Hay razón para decir que, compartiendo la ciudad con estas dos sociedades, existe una tercera, que se segrega a sí misma de las otras y que está compuesta de burócratas, trabajadores de organizaciones de ayuda, hombres y mujeres de negocios y trabajadores que vienen de otras partes de México y del exterior por el auge de San Cristóbal como un centro turístico de importancia durante los últimos 20 años. Incluso, se puede decir que hay una cuarta sociedad, la de los miles de turistas que invaden la ciudad durante las temporadas altas de verano y navidad. Aparte de una breve discusión en Van Den Berghe (1994), no existe una descripción sistemática de estos grupos.

3 Los mayas de Chiapas quizá sea la población indígena más grande de latinoamérica que apenas haya empezado a urbanizarse -proceso que ya estaba muy avanzado en el centro de México en los años 30 y 40, en Perú en los 50 y en Guatemala en los 60 y 70 (Morse y Hardoy, 1992; Roberts y Lowder, 1970; Roberts, 1995; véase también Viqueira, 2009).

4 Hay que notar que la crisis rural y la subsecuente urbanización que han afectado la región de San Cristóbal durante los últimos 20 años han tenido un impacto en todo el sureste mexicano (los estados de Oaxaca, Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo) región del país que ha albergado el grueso de la población indígena y que por mucho había sido la más rural hasta hace 20 años. De 1980 a 1990, tres de las diez ciudades mexicanas con mayor crecimiento estaban en el sureste; de 1990 a 2000, eran cinco de las diez. En 1998, de las ciudades de México con más de 100,000 habitantes, ocho de las diez más pobres en términos del ingreso por persona estaban también en el sureste (Banamex, 1998a).

5 Para versiones completas de estos anteceden-

tes históricos, políticos y económicos, véanse Wasserstrom, 1989 y Hernández, Mattiace y Rus, 2002.

6 A ocho años del censo de 2000, algunas autoridades del gobierno municipal de San Cristóbal afirman que la población actual es de 200,000 habitantes y que tal vez llegue a más de 220,000 (Rus entrevistas, julio de 2005).

7 Para una defensa implacable de la idea de que San Cristóbal debe seguir siendo, ahora y siempre, una ciudad ladina, véase Gutiérrez, 1996; para una idea de la reacción popular, véase Morquecho, 2001.

8 Ulrich Köhler (comunicación personal a Rus en 2004) describe una versión secular de este proceso; M. Peres Tzu, una versión católica (Rus, entrevistas, 1991).

9 Entre los migrantes indígenas de la ciudad, los investigadores han notado que una gran parte de ellos después de 1982, fueron mujeres con niños, que o bien huyeron de maridos que no tenían trabajo y las maltrataban, o bien se iban a vivir a las colonias de la ciudad tras verse abandonadas por hombres que se fueron a trabajar a otros lugares y no regresaron. De manera anecdótica, se dice que el protestantismo ayuda en aquellos casos a "domar" a los hombres bebedores y violentos y a volver a unir a las familias. De cualquier forma, muchas de las organizaciones sociales, políticas y económicas más activas y exitosas de las colonias las conformaron grupos de mujeres (Garza, 1993; Cantón Delgado, 1997; Sanchiz, 2004, Y. Castro Apreza, 2003; I. Castro Apreza, 2003).

10 Por ejemplo, después de la masacre de Acteal, en Chenalhó, en 1998, hasta 2,000 refugiados llegaron a la ciudad sólo de ese municipio. Moksnes da la cifra de 10,000 personas de 30,000 como el total de desplazados de Chenalhó a todos los refugios (Moksnes, 2004).

11 Entrevistas con M. Peres Tzu (Rus entrevistas, 2000; véase también Peres Tzu 2000, 2001). Un estudio afirma que tales colonias eran más de 70 a fines de los años 90 (Melel Xojobal, 2000).

12 En los últimos años, el número de colonias sigue aumentando rápidamente. En 2005, repre-

sentantes del gobierno municipal de San Cristóbal identificaron a 46 "colonias establecidas" indígenas que tenían todos los servicios urbanos. Para el verano de 2007, algunos de los mismos funcionarios, alarmados por el crecimiento de la ciudad, ya estaban dejando de hacer la diferencia entre las "colonias establecidas" y los "asentamientos" claramente indígenas que se estilaban tales a sí mismos, con la intención de convertirse en colonias plenamente urbanizadas. En el valle de San Cristóbal y sus alrededores, se dice que hay actualmente 317 asentamientos (Rus entrevistas 2005-2007).

13 Esto parece ser verdad también para los que llegaron durante los años 90. La situación de la tercera y última ola de llegadas todavía no es clara, quizás porque no han tenido tiempo de establecerse y reunir a sus familias, quizás porque huyeron de sus hogares en parejas o como miembros de un sólo hogar. No obstante, creemos que este patrón se sostendrá al final de cuentas. Esta descripción deja de lado a las familias de madres solteras, viudas o mujeres abandonadas que, según se dice, son más numerosas en la ciudad que en el campo. Es necesario hacer más estudios de población (véase Sanchiz Ochoa, 2004).

14 Actualmente hay más de 20 distintas denominaciones religiosas entre los habitantes de las colonias, que van de la religión católica y presbiteriana, que siguen siendo las más grandes, hasta varios tipos de fes pentecostales. En los últimos cuatro años, también el islam ha atraído a conversos indígenas urbanos y las 300 familias predominantemente tostsiles que profesan la fe musulmana en San Cristóbal forman la comunidad de esta religión más grande de México (Morquecho, 2004).

15 Las organizaciones originalmente protestantes son: CRIACH: Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas y OPEACH: Organización de Pueblos Evangélicos de los Altos de Chiapas. Entre las filiales sindicales "oficiales" están: CROC: Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos, CROM: Confederación Regional Obrera Mexicana y CTM: Confederación de Trabajadores Mexicanos. Grupos del "movimiento indígena" son: SCOPNUR: Sociedad Cooperativa Pro-Mejoramiento de Nuestra Raza y

UNAL: Unión Nacional Lombardista. Esta lista no es exhaustiva.

16 Una de las explicaciones de este elevado número de taxis es que la compra de un vehículo es una adquisición al alcance de muchos inversionistas de bajos recursos (D. y J. Rus, entrevistas con taxistas, 9 de agosto de 1997, septiembre de 1997; Foja Coleta, San Cristóbal, 23 de enero de 2001). En comparación, la cantidad de camiones y automóviles registrados en San Cristóbal aumentó de 3,500 en 1994 a 15,900 en 1999 y luego a 17,000 en 2001 (Foja Coleta, 6 de enero de 2001).

17 Rus, entrevistas con M. Peres Tzu, 27 de agosto de 1997 y 15 y 18 de diciembre de 1998.

18 Hay que señalar que, según las entrevistas de D. y J. Rus, para 2001 los más de 1,100 taxis estaban representados por más de 50 sindicatos y asociaciones. La más grande agrupaba a más de 100 unidades mientras que algunas de las más pequeñas, cuyo vínculo de unión era la colonia o una iglesia, llegaban a tener sólo cinco.

19 Por ejemplo, cuando en un accidente de tránsito se tiende un cerco alrededor para obligar a los conductores ladinos a pagar los daños *in situ*, antes de dejarlos partir. Muchos ladinos cuentan que cuando la policía municipal llega al lugar de un accidente y se encuentra con que la "policía-taxi" ya está ahí, entonces se retira sin intervenir (entrevistas, JPL, julio de 1999; PRS, 22 de agosto de 2004).

20 El contrabando de armas, drogas y personas procedente de centroamérica se describe en muchas notas periodísticas acerca de detenciones, por ejemplo, Cuarto Poder, Tuxtla Gutiérrez, 7 de abril de 1998, o Foja Coleta, San Cristóbal, 11 de noviembre de 2001. Véase también Morquecho 2002, y Rus, entrevistas con SGB, 26 de agosto de 2003, y XJ, agosto de 2002.

21 Cabe mencionar que desde 1994-1995 hasta el año 2000 había una cantidad considerable de autos robados circulando en las calles de San Cristóbal. Sin embargo, a partir de 2001, se hizo una revisión cada vez mayor de las matrículas de los vehículos de la ciudad y aquellos que no estuvieran en regla fueron retirados por las autoridades. Para 2003, nadie en la ciudad ni en las comunidades vecinas que manejara un automóvil estaba dispuesto a comprar

un "coche irregular".

22 Rus, entrevistas con MP, 26 de abril de 2003; Foja Coleta, San Cristóbal, 9 de enero de 2003.

23 Rus, entrevista con SB, colonia "Patria Nueva", 4 y 11 de agosto de 1998; JPL, 30 de julio de 1998.

24 Esta distinción entre niños "en" la calle y "de" la calle también se hace en un estudio de niños callejeros en la ciudad de México, el cual halló que 90% de los niños indígenas que están en la calle sólo están trabajando; únicamente 10% vive en la calle. La proporción de niños callejeros con respecto a los niños que trabajan en la calle entre los niños no indígenas es el doble (Banamex 1998b).

25 Rus y Rus 2004; Melel Xojobal (2000: 43-46) indica que 37% de las familias de las colonias estaba muy por debajo de la línea de "pobreza extrema" definida por el Banco Mundial como un ingreso de un dólar por persona por día. Melel no desagrega sus datos para mostrar las diferencias por colonia o por fecha de llegada a la ciudad. Sin embargo, una comparación de estos datos con nuestras cifras sugiere que los últimos migrantes son mucho más pobres que la población indígena urbana tomada en conjunto.

26 Han surgido varios proyectos para mejorar las condiciones de estos últimos inmigrantes. Hasta 2003, algunos de los más sobresalientes eran: Manos Amigas de Jovel, un proyecto residencial iniciado por un sacerdote católico con unos 40 residentes, algunos de los cuales son niños que han huido de sus casas, pero la mayoría proviene de familias pobres que no podían mandarlos a la escuela; Don Bosco, un proyecto residencial a cargo de padres salesianos, con casi 100 niños callejeros o que huyeron de sus casas; y El Mono Pintado, un proyecto echado a andar por un antropólogo estadounidense para proporcionar actividades diurnas para varias veintenas de hijos de vendedores ambulantes.

27 Foja Coleta, San Cristóbal, 27 de junio de 2002 y 7 de agosto de 2002; Rus, entrevista con M. P. 26 de abril de 2003.

28 Carta a Rus de M. Peres Tzu, 10 de mayo de 2003.

29 D. y J. Rus, entrevistas, verano de 1998. Hay que señalar que varios tsotsiles dicen de algunos de sus paisanos tsotsiles indocumentados que pasaron algún tiempo en cárceles de Estados Unidos. Ésta es otra senda de la vida callejera que debe ser explorada.

30 Al mismo tiempo, si bien la prensa local, como se dijo antes, mostraba su lado alarmista con respecto a las "pandillas" en Chiapas, desde 2003 los medios de comunicación nacionales e internacionales han sido francamente alarmistas en cuanto a la amenaza de las pandillas sobre la región en su conjunto, publicando reiterados relatos sobre los "potenciales" vínculos de las pandillas callejeras mexicanas y centroamericanas con el "terrorismo internacional", y otros relatos semejantes que sugieren que los movimientos indígenas de Latinoamérica quizá deberían ser tratados como "organizaciones terroristas". El elevado riesgo del apoyo policiaco, militar y financiero de Estados Unidos para una represión erróneamente dirigida al interior de los países latinoamericanos que está latente en tales expresiones debe ser una llamada de atención para todos. (Véase por ejemplo "Four Presidents Seek Help in Gang Battle: Central American Leaders say the groups pose a hemispheric threat...", Los Angeles Times, 2 de abril de 2005; "FBI Teams with Mexico to Probe International Gang: Effort to counter Mara Salvatrucha focuses on Chiapas State...", Los Angeles Times, 15 de abril de 2005; "War on Terror' Has Latin American Indigenous People in Its Sights", Inter Press Service, 6 de junio de 2005.)

Bibliografía

- Aguilar Camín, Héctor
2007, "Regreso a Acteal," Nexos, números 358 (octubre), 359 (noviembre), 360 (diciembre).
- Aguirre Botello, Manuel
2005, "Evolución del salario mínimo en México, 1970 a 2010," www.mexicomaxico.org/Voto/SalMinInf.htm, consultado 20-3-2010.
- Ahmed, A.U., Ruth Vargas Hill, Lisa C. Smith, Doris M. Weisman, Tim Frankenberger
2007, *The World's Most Deprived, Characteristics and Causes of Extreme Hunger and Poverty*, Washington, D.C.: International Food Policy Research Institute.
- Alonso González, Esdras
1995, *San Juan Chamula, Persecución de indígenas y evangélicos*, San Cristóbal, Chiapas: Red Agape.
- 1997, *Intolerancia religiosa: retornados chamulas*, San Cristóbal, Chiapas: Red Agape.
- 1999, *Chiapas, Barro en las manos de Diós*, San Cristóbal, Chiapas: Red Agape.
- Amnestía Internacional

1986, Mexico, Human Rights in Rural Areas: Exchange of Documents with the Mexican Government on HR Violations in Oaxaca and Chiapas, Londres: Amnesty International Publications.

Angelucci, Manuela

2005 , "U.S. Border Enforcement and the Net Flow of Mexican Illegal Migration," IZA Discussion Paper No. 1642 (June): 1-39; Bonn, Alemania: Institute for the Study of Labor.

Angulo Barredo, Jorge I.

2003, "Migraciones y asentamientos de población indígenas en San Cristóbal, Un recuento y caracterización", Anuario de Estudios Indígenas, v. IX, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal, Chiapas, pp.63-82.

Appendini, Kirsten

2008, "Tracing the Maize-Tortilla Chain," United Nations Chronicle, 45(2/3): 66-72.

Aramoni Calderón, Dolores y Gaspar Morquecho E.

1997, "La otra mejilla...pero armada: El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", Anuario 1996, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 552-611.

Arizpe, Lourdes

1975, Indígenas en la ciudad de México, El caso de las "Marías", México, D.F.: SepSetentas, Secretaría de Educación Pública.

Astorga Lira, Enrique

1985 , Mercado de trabajo rural en México: La mercancía humana, México, D.F.: Ediciones ERA.

Aubry, Andrés

1982, Indígenas urbanos: Nuevos cinturones de miseria en San Cristóbal, San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.

1991, San Cristóbal de Las Casas: Su historia urbana, demográfica y monumental, 1528

1990, San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.

1994, "La 'lenta acumulación de fuerzas' del movimiento Zapatista," San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.

Banamex (Banco Nacional de México)

1984, Examen de la situación económica de México, Departamento de Estudios Económicos, Banco Nacional de México, México, D.F.

1989, "Consideraciones sobre el sector agropecuario," Examen de la Situación Económica de México, # 767 (octubre), México, D.F.

1998a, Examen de la situación económica de México, #872 (julio), México, D.F.

1998b, Examen de la situación económica de México, #874 (septiembre), México, D.F.

1999, Examen de la situación económica de México, #873 (mayo), México, D.F.

2004, Examen de la situación económica de México, #940 (abril), México, D.F.

Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo and Richard Stahler-Sholk, coordinadores 2011, "Luchas muy otras": zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas, México, D.F.: UAM-Xochimilco, CIESAS, UNACH.

Barrios, Edin

1985, "Explotan en Chiapas a trabajadores indocumentados de Centroamérica," *Uno más Uno*, México, D.F., 6 de mayo, p.3.

Barry, Tom

1995, *Zapata's Revenge: Free Trade and the Farm Crisis in Mexico*, Boston: South End Press.

Bataillon, Claude e Yvon Bataillon

1974, "Migration interieure et emploi agricole temporaire au Guatemala," *Cahiers des Ameriques Latines*, n. 11.

Beekman, John, y J.C. Heffley

1968, *Peril by Choice: The Story of John and Elaine Beekman*, Wycliffe Bible Translators in Mexico, Grand Rapids, Michigan, EEUU: Zondervan Books.

Betancourt Aduén, Darío

1997, *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal LC*, Chiapas, San Cristóbal, Chiapas: Facultad de Ciencias Sociales, UNACH.

Bobrow, Aaron

2007, *Intimate Enemies: Landowners, Power, and Violence in Chiapas*, Durham: Duke University Press.

Bonner, Arthur

1999, *We Will Not Be Stopped: Evangelical Persecution, Catholicism and Zapatismo in Chiapas*, Mexico, Nueva York: Universal Publishers.

Burguete Cal y Mayor, Araceli

1987, *Chiapas, Cronología de un etnocidio reciente (Represión política a los indios, 1974-1987)*, México, D.F.: Academia Mexicana de Derechos Humanos.

2002, "Procesos de autonomía de facto: Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía," en S.L. Mattiace, R.A. Hernández y Jan Rus, coords., *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, D.F. y Copenhague: CIESAS e IWGIA, pp 269-318.

Burns, Allan F.

1993, *Maya in Exile: Guatemalans in Florida*, Philadelphia: Temple University Press.

Calvo Sánchez, Angelino

1990, "Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Casas", *Anuario III*, CEI-UNACH, San Cristóbal, pp. 55 ss.

Calvo Sánchez, Angelino, Anna Garza Caligaris, María F. Paz Salinas, Juana María Ruiz Ortiz

1989, Voces de la historia: Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán, Nuevo Matzam, San Cristóbal, Chiapas: DESMI/Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

Camacho Solís, Manuel

1974, "El poder: Estado y "feudos" políticos," en *La vida política en México (1970-1973)*, México, D.F.: El Colegio de México.

Cancian, Frank

1972, *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Cornfarmers of Zinacantán*, Stanford, CA: Stanford University Press.

1976, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, México, D.F.: SEP-INI (inglés 1965.)

1987, "Proletarianization in Zinacantán, 1960 to 1983," pp.131-142, in Morgan D. Machlaclan, ed., *Household Economies and their Transformations*, Lanham, MD: University Press of America.

1992, *The Decline of Community in Zinacantán: Economy, Public Life and Social Stratification, 1960-1987*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Cantón Delgado, Manuela

1997, "Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas: Algo más que un problema de cambio religioso", *Mesoamérica* 33, junio, pp.147-169.

Castillo Burguete, María T.

1988, *Producción y comercialización de granos básicos: El movimiento de la Unión Estatal de Productores de Maíz de Chiapas*, tesis de maestría, UAM-Xochimilco, México, D.F.

Castro Apreza, Inés

2003, "Contemporary Women's Movements in Chiapas", en Christine Eber y Christine Kovic, coords., *Women of Chiapas, Making History in Times of Struggle and Hope*, Nueva York y Londres: Routledge, pp. 197-206.

Castro Apreza, Yolanda

2003, "J'pas Joloviletik-Jolom Mayaetik-K'inál Antzetik, An Organizational Experience of Indigenous and Mestiza Women", en Ch. Eber y Ch. Kovic, coords., *Women of Chiapas, Making History in Times of Struggle and Hope*, Nueva York y Londres: Routledge, pp. 207-218.

Centro de Derechos Humanos Fray Batolomé de Las Casas, A.C. (CDHFBC)

1998, *Camino a la masacre*, informe especial sobre Chenalhó, San Cristóbal: CDHFBC.

2001, *Donde muere el agua: Expulsiones y derechos humanos en San Juan Chamula*, San Cristóbal, Chiapas: CDHFBC.

2008, *Intercambio de cartas sobre las aseveraciones de Héctor Aguilar Camín*, Nexos, #362.

Cohen, Jeffrey H.

2004 *The Culture of Migration in Southern Mexico*, Austin: University of Texas Press
COLEF

2007, *Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México, 2005*, México, D.F. y Tijuana: Colegio de la Frontera Norte, Instituto Nacional de Migración, Consejo Nacional de Población, Secretaría del Trabajo y Previsión Social y Secretaría de Relaciones Exteriores.

Collier, George

1989, "Estratificación indígena y cambio cultural en Zinacantán, 1950-1987," *Mesoamérica*, 18 (diciembre), pp. 427-440.

1992, "Busqueda de alimentos o busqueda de dinero: Cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas," en Cynthia Hewitt de Alcántara, coord., *Reestructuración económica y subsistencia rural: El maíz y la crisis de los ochenta*, México, D.F.: El Colegio de México, pp 183-221.

1995, "La nueva política de exclusión," *Estudios Sociológicos del Colegio de México*, 13:37, 55-89.

1998, *¡Basta! Tierra y la rebelión zapatista en Chiapas*, San Cristóbal, Chapas: Facultad de Ciencias Sociales, Maestría en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas/Institute for Food and Development, México (inglés 1994).

Collier, George and Daniel Mountjoy

1988, "Adaptándose a la crisis de los ochenta: Cambios socio-económicos en Apás, Zinacantán," *INAREMAC: Documentos de Trabajo*, San Cristóbal, Chiapas.

Comisión Electoral del Estado

1991, "Datos de los resultados de las elecciones de diputados estatales. . .", Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.

Corona Vázquez, Rodolfo

2008, "Dimensión de las principales modalidades de migrantes en la frontera sur," Tijuana: Colegio de la Frontera Norte.

de la Fuente, Julio

2009, *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas: Un estudio "incómodo" (1954-55)*, México D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

de Vos, Jan

2002, *Una tierra para sembrar sueños, Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Dresser, Denise

1992, *Neopopulist Solutions to Neoliberal Problems*, La Jolla: US-Mexico Studies Center, University of California, San Diego.

Earle, Duncan

1988, "Mayas Aiding Mayas: Guatemalan Refugees in Chiapas, Mexico," en Robert S. Carmack (coord.), *Harvest of Violence: The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Norman: University of Oklahoma Press, pp.256-273. (En español, en Robert Carmack, coord., *Guatemala, cosecha de violencias*, San José, CR: FLACSO, 1991).

Eber, Christine

2002, "Buscando una nueva vida: La liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998", en S.L. Mattiace, R.A. Hernández y Jan Rus, coords., *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México D.F. y Copenhague: CIESAS e IWGIA, pp.319-364.

2008, *Agua de esperanza, agua de pesar: Mujeres y alcohol en un pueblo Maya de los Altos de Chiapas*, Ciudad de Guatemala: Centro de Investigaciones de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies (inglés 1995).

2011, *The Journey of a Tzotzil-Maya Woman of Chiapas, Mexico*, Austin: University of Texas Press.

Eber, Christine y Christine Kovic, coordinadores

2003, *Women of Chiapas, Making History in Times of Struggle and Hope*, New York and London: Routledge.

Eber, Christine y Brenda Rosenbaum

1993, "Women Weavers in Highland Chiapas, Mexico", en June Nash, coord., *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*, Albany, NY: SUNY-Albany, pp. 154-180.

Ejea Méndoz, María Teresa

1985, "El trabajo del barro en Amatenango del Valle, Chiapas," en *Antropología social de las artesanías en el Sureste de México*, México, D.F.: CIESAS/Cuadernos de La Casa Chata #128.

Esponda, Hugo

1986, *Historia de la Iglesia Presbiteriana en Chiapas: Inicio y desarrollo*, México D.F.: Publicaciones del Faro.

Estrada Martínez, Rosa Isabel

1995, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas y los derechos humanos*, México, D.F.: Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Favre, Henri

1973, *Cambio y continuidad entre los Mayas de México: contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*, México D.F.: Siglo XIX (francés 1971).

Fenner, Justus

s/f, "Tenejapa S.A. de C.V.: Historia parcial de la guerra del enganche entre San Cristóbal y Tenejapa, 1919-1930," ms, PROIMMSE-UNAM, San Cristóbal, Chiapas.

- Fischer, Edward F., coordinador
2009, *Indigenous Peoples, Civil Society, and the Neo-Liberal State in Latin America*, Nueva York: Bergham Books.
- Foweraker, Joe, y Ann Craig, coordinadores
1990, *Popular Movements and Social Change in Mexico*, Boulder: Lynne Rienner.
- Fox, Jonathan
1996, "How Does Civil Society Thicken? The Political Construction of Social Capital in Rural Mexico," *World Development* 24(6): 1089-1104.
- Fox, Jonathan, y Gaspar Rivera Salgado, coordinadores
2004, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, D.F.: Editorial Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas.
- García G., Jorge y G. Montes Llamas
1988, *Coffee Boom, Government Expenditure and Agricultural Prices [the Colombian case]*, Washington, D.C.: International Food Policy Research Institute.
- García de León, Antonio
1979, "Lucha de clases y poder político en Chiapas," *Historia y Sociedad*, 22: 57-88.
- Garza, Anna María
1993, "Madres frente a la muerte infantil en el periférico indígena de San Cristóbal", *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp.58-69.
2002, *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, México D.F.: PROIMMSE-UNAM/ Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Gathmann, Christina
2004, "The Effects of Enforcement on Illegal Markets: Evidence from Migrant Smuggling Along the Southwestern (U.S.) Border," *IZA Discussion Paper No. 1004* (January), Bonn, Alemania: Institute for the Study of Labor, pp. 1-65.
- Gobierno del Estado de Chiapas
1982, *Plan de Gobierno*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
1986, *Plan y Programa de Gobierno*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Gómez Monte, María, con Diana Rus y Salvador Guzmán López
1990, *Tajlok'ta chobtik ta ku'il/Bordando milpas: Testimonio de una tejedora chamula de los Altos de Chiapas* (libro bilingüe, tsotsil-español), San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.
- González Garrido, Patrocinio
1988, *Chiapas: Plan de Gobierno 1988-1994*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.
1992, *Cuarto Informe de Gobierno*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.
- Gossen, Gary H.
1988, *Los chamulas en el mundo del sol*, México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (inglés, 1974).
1989, "Life, Death, and Apotheosis of a Chamula Protestant Leader," en V.R. Bricker y

G.H. Gossen (coords.), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica*, Albany, N.Y.: SUNY-Albany, pp.217-229.

Guiteras-Holmes, Calixta

1965, *Los peligros del alma: Visión del mundo de un tzotzil*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica (inglés 1961).

Gutiérrez Gutiérrez, José Antonio

1996, *Infundios contra San Cristóbal de las Casas*, México, D.F.: Fundación Chiapaneca Colosio.

Guzmán López, Salvador y Jan Rus

1990, *Kipaltik: K'u cha'al lajmankutik jpinkakutik/La historia de cómo compramos nuestra finca*, San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.

Harvey, Neil

2000, *La rebelión de Chiapas: Lucha por la tierra y la democracia*, México, D.F.: ERA (inglés 1998).

Havice, Elizabeth

2004, "Free trade of labor? The relationship among migration, development, and free trade in rural Mexico," *Human Rights Research Report*, University of California, Berkeley.

Haviland, John B.

1993, "Flowers for a Price," pp. 77-100, in D.E. Breedlove and R.M. Laughlin, *The Flowering of Man, A Tzotzil Botany of Zinacantán*, v.1, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Hermitte, M. Esther

1970, *Poder sobrenatural y control social*, México D.F.: SEP-INI.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

2002, "Entre la resistencia civil y el rechazo silencioso: Distintas respuestas de campesinos mamesa la rebelión zapatista," en S.L. Mattiace, R.A. Hernández y Jan Rus, coords., *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México D.F. y Copenhague: CIESAS e IWGIA, pp. 125-156.

2004, "La Migración hacia el Norte en Zona Mam: Nuevas identidades y nuevos cruces de fronteras," presentación al Coloquio Internacional Chiapas 10 Años Después, San Cristóbal, 23-27 de agosto, 2004.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, coordinadora

1998, *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, México D.F.: CIESAS, Grupo de Mujeres de San Cristóbal, Centro de Investigación y Acción para la Mujer.

Hernández, R. A., S. L. Mattiace y Jan Rus

2002, "Introducción. Múltiples encuentros", en S. L. Mattiace, R. A. Hernández y J. Rus,

coords., *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatsismo en Chiapas*, México, D.F. y Copenhague: CIESAS e IWGIA, pp. 15-53.

Hewitt de Alcántara, Cynthia

1988, *Imágenes del campo : la interpretación antropológica del México rural*, México, D. F.: Colegio de México.

INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática)

1973, IX Censo general de población y vivienda, 1970, INEGI, México, D.F.

1983, X Censo general de población y vivienda, 1980, INEGI, México, D.F.

1986, *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas*, 1985, Tomo II, INEGI, México, D.F.

1991, *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas*, Gob. del Estado, Tuxtla/INEGI, Aguascalientes.

1992, XI Censo general de población y vivienda, 1990, INEGI, Aguascalientes

2001, *Resultados preliminares del XII Censo General de Población*, INEGI, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, y Aguascalientes.

2011, *Resultados preliminares del XIII Censo General de Población*, INEGI, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, y Aguascalientes.

Instituto Federal para el Federalismo y el Desarrollo Municipal

2003, "Estado de Chiapas," *Enciclopedia de los municipios de México*, México, D.F.: Instituto Federal para el Federalismo/Gobierno de Chiapas.

Iribarren, Pablo

1980, *Misión Chamula*, Diócesis de San Cristóbal, Chiapas (re-editado 2002, San Cristóbal, Chiapas: Ediciones Pirata).

Jolom Mayetik

2007, *Voces que tejen y bordan historias*, Testimonios de las mujeres de Jolom Mayaetik, San Cristóbal, Chiapas: K'inál Antzetik/Jolom Mayaetik/Confédération Suisse.

Kapur, Devesh

2003, "Remittances: The New Development Mantra?", Harvard University, preparado para la reunión del Grupo Técnico G-24, 24 de agosto, 2003.

Kearney, Michael

1980, "Agribusiness and the Demise or Rise of the Peasantry," *Latin American Perspectives*, 7:4: 115-124.

1996, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Boulder, Colorado: Westview Press.

Kearney, Michael, y Carole Nagengast

1989, *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*, Davis, CA: Institute for Rural Studies.

Köhler, Ulrich

1987, "Brevísimo informe sobre la economía de San Pablo Chalchihuitán (1970-1987),"

San Cristóbal, ms.

Kovic, Christine Marie

2005, *Mayan Voices for Human Rights: Displaced Catholics in Highland Chiapas*, Austin: University of Texas Press.

Leal Flores, Héctor et al.

1978, *Desarrollo de la economía campesina, San Cristóbal, Chiapas: Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste*.

Legorreta Díaz, María del Carmen

1998, *Religión, Política y Guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, México D.F.: Cal y Arena.

Lewis, Jessa M.

2005, "Strategies for Survival: Migration and Fair Trade Organic Coffee Production in Oaxaca, Mexico," Working Paper #118, La Jolla: The Center for Comparative Immigration Studies, University of California, San Diego.

Lewis, Oscar

1952, "Urbanization without Breakdown", *The Scientific Monthly*, 75:1, pp. 31-41.

2002, *Antropología de la pobreza: Cinco familias*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica (inglés 1959).

Lewis, Stephen E.

2004, "La guerra del posh, 1951-1955: El Instituto Nacional Indigenista, el monopolio de alcohol, y el gobierno del estado de Chiapas," *Mesoamérica*, #46 (junio), pp. 111-134.

2005, "Dead-end Caudillismo and Entrepreneurial Caciquismo in Chiapas, 1910-1955," en Alan Knight y Wil Pansters (coords.), *Cacique and Caudillo in 20th Century Mexico*, Londres y Washington, D.C.: Insitute for Latin American Studies/Brookings Institution Press, pp. 151-168.

2009, "Introducción," en Julio de la Fuente, *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas: Un estudio "incómodo" (1954-55)*, México D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 20-55.

Leyva Solano, Xóchitl

2002, "Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona," en S.L. Mattiace, R.A. Hernández y Jan Rus, coords., *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México D.F. y Copenhague: CIESAS e IWGIA, pp.57-82.

Leyva Solano, Xóchitl and Gabriel Ascencio Franco

1996, *Lacandonia al filo del agua*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.

Lomelí Radillo, Raul O.

- 1986, "Los protestantes en Chiapas, México," Documento de Trabajo, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y Chiapas, UNAM, San Cristóbal y México, D.F.
Lomnitz, Larissa A. de
- 1977, *Cómo sobreviven los marginados*, México, D.F.: Siglo XXI Editores.
López, Fernando
- 1993, *Los flujos de mano de obra migratoria de los Altos de Chiapas: Antecedentes y situación actual*, Tesis de Licenciatura en Economía, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal.
López Pérez, Antonio
- 1985, *Cómo escapamos del control de los ladinos*, INAREMAC, San Cristóbal, Chiapas (re-editado con una nueva traducción del tsotsil por Jan Rus, 2008, San Cristóbal: Ediciones Pirata).
Mangin, W.
- 1970, *Peasants in Cities: The Anthropology of urbanization*, Boston: Houghton & Mifflin.
Martínez Velasco, Germán
- 1994, *Plantaciones, trabajo guatemalteco y política migratoria en la Frontera Sur de México*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
Mattiace, Shannan L.
- 2002, "Renegociaciones regionales del espacio: Identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas," en S.L. Mattiace, R.A. Hernández y Jan Rus, coords., *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, D.F. y Copenhague: CIESAS e IWGIA, pp.83-123.
Mattiace, Shannan L., R. Aída Hernández C., y Jan Rus, coords.
- 2002, *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo*, México, D.F. y Copenhague: CIESAS e IWGIA.
McMahon, Timothy
- 2008, "Inflation Adjusted Corn Prices, 1973-2008," www.inflationdata.com, consultado 9-2-2010.
- McQuown, Norman y Julian Pitt-Rivers (coordinadores)
- 1970, *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, México, D.F.: SEP-INI.
Melel Xojobal
- 2000, *Rumbo a la Calle: El trabajo infantil, una estrategia de sobrevivencia*, San Cristóbal, Chiapas: Melel Xojobal.
Minnesota Advocates for Human Rights
- 1992, *Conquest Continued: Disregard for Human and Indigenous Rights in the Mexican State of Chiapas*, Minneapolis: MAHR.
Modiano, Nancy y Antonio Pérez Hernández
- 1976, "Educación," en Aguirre Beltrán, Gonzalo, et al, *El Indigenismo en Acción*, México,

D.F.: SEP-INI, pp.55-73.

Moksnes, Heidi

2004, "Factionalism and Counterinsurgency in Chiapas: Contextualizing the Acteal Massacre", *The European Review of Latin American and Caribbean Studies*, #76 (abril), pp.109-118.

Moore, Joan W.

1978, *Homeboys*, Philadelphia: Temple University Press.

1991, *Going Down to the Barrio*, Philadelphia: Temple University Press.

Morales Bermúdez, Jesús

1992, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio," *Anuario 1991, Instituto Chiapaneco de la Cultura*, Tuxtla Gutiérrez, pp. 242-370.

Morales Coello, Eduardo *et al.*

1978, *Los Altos de Chiapas: Una zona de reserva de mano de obra*, México, D.F.: Centro Nacional de Productividad de México, A.C.

Morquecho, Gaspar

1992, *Los indios en un proceso de organización*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal, Chiapas.

1994, "Veinte años de expulsión en los Altos de Chiapas," *Cuadernos Agrarios*, 8-9, pp. 49-57.

2000, *La Convención de Morelos*, San Cristóbal, Chiapas: Ediciones Pirata.

2001, *San Cristóbal "huele a indio": de racismos*, San Cristóbal, Chiapas: Ediciones Pirata.

2002, *Violencia en el mercado municipal de San Cristóbal de Las Casas: De las cuentas pendientes a las gotas que derraman los vasos*, San Cristóbal, Chiapas: Ediciones Pirata.

2004, *Bajo la bandera de Islam*, San Cristóbal, Chiapas: Ediciones Pirata.

Morris, Walter F., Jr.

1991, "The Marketing of Maya Textiles in Highland Chiapas, Mexico," pp.430-433, en MB Schevill, J.C. Berlo, y E.B. Dwyer, coords, *Textile Traditions in Mesoamerica and the Andes*, Nueva York: Garland.

Morse, Richard M. y Jorge E. Hardoy, eds.

1992, *Rethinking the Latin American City*, Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press.

Mosquera Aguilar, Antonio

1990, *Los trabajadores guatemaltecos en México*, Ciudad de Guatemala: Editorial Tiempos Modernos.

Nájera Aguirre, Jéssica and Jorge A López Arévalo

2009, "Migración de chiapanecos a los Estados Unidos de América, una visión desde la Encuesta sobre Migración en la Frontera Norte de México," presentación al Primer Congreso Internacional sobre Pobreza, Migración y Desarrollo, San Cristóbal, 22-04-2009.

- Nash, June
1993, *Bajo la mirada de los antepasados, creencias y comportamiento en una comunidad Maya*, México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista (inglés 1970).
- O'Brien, Robin
1994, *The Peso and the Loom: The Political Economy of Women's Work in Highland Chiapas*, Tesis Doctoral en Antropología, UCLA, Los Angeles, CA.
- O'Connor, Kate
1970, "The Closed Society of the Chamulas," *Catholic World*, May, pp. 58-62.
- OIC (Organización Internacional del Café)
2009, "ICO Composite Indicator Price, Annual and Monthly Averages 1965 to 2010," Londres: OIC.
- Olivera, Mercedes
1980, "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas," en G. Münch, coord., *El sur de México: Datos sobre la problemática indígena*, México, D.F.: UNAM (También en *Cuadernos Agrarios*, 1979, 4:9:43-55).
- O'Mara, Gerald T. and Merlinda Ingco
1990, "MEXAGMKTS: Model of Crop and Livestock Markets in Mexico," Working Paper, Agriculture and Rural Development Department, Banco Mundial, Washington D.C.
- OMS (Organización Mundial de Salud de las Naciones Unidas)
2005, *Informe mundial de salud*, OMS, Nueva York: Naciones Unidas.
- Ortiz Arana, José
1985, "Se repatriará a los refugiados guatemaltecos que lo pidan," *Uno más Uno*, México, D.F., 13 de septiembre, p. 20.
- Palerm, Angel, coordinador.
1993, *Planificación regional y reforma agraria*, México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Peres Tzu, Marián
2000, "Conversaciones ininterrumpidas. Las voces indígenas del mercado de San Cristóbal", traducción del tsotsil por Jan Rus, en Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner, coords., *Democracia en tierras indígenas: Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, D.F.: CIESAS/Colegio de México/Instituto Electoral Federal, pp. 259-267.
- 2001, "El conflicto en Chiapas: una crónica tzotzil, 1994-1998", traducción de tsotsil por Jan Rus, en Olivia Gall, coord., *Chiapas, sociedad, economía, interculturalidad y política*, México, D.F.: UNAM, pp. 217-234.
- Pickard, Miguel
2006, "La migración vista desde Chiapas," *Boletín* 519 (16-09-2006), San Cristóbal, Chiapas: Centro de Investigaciones Económicas de Acción Comunitaria (CIEPAC).
- Pineda, Luz Olivia

- 1995, "Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz, coords., *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, D.F.: UNAM-CIESAS-CEMCA-UAG, pp.279-300
- Pohlenz, Juan y María Teresa Castillo Burguete
- 1979, "Fuerza de trabajo y producción agrícola en Soconusco, Chiapas" (mimeo), San Cristóbal: Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste (CIES).
- Pozas, Ricardo
- 1952a, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio socio-cultural del indio," *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 12: 31-48.
- 1952b, Juan Pérez Jolote, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 1977, *Chamula, un pueblo indio en los Altos de Chiapas*, tomo II, México, D.F.: SEP-INI (primera edición, 1959).
- Ratha, Dilip
- 2003, "Workers' Remittances: An important and stable source of external development finance," en *Global Development Finance*, Washington D.C.: Banco Mundial.
- Renard, Marie-Christine
- 2010, "The Mexican Coffee Crisis," *Latin American Perspectives*, 37(2): 21-33.
- Reyes Ramos, María Eugenia
- 1992, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, México, D.F.: UNAM
- Roberts, Bryan
- 1995, *The Making of Citizens: Cities of Peasants Revisited*, Londres: Arnold Publishers.
- Roberts, Bryan y Stella Lowder
- 1970, *Urban Population Growth and Migration in Latin America: Two Case Studies*, Liverpool, RU: Centre for Latin American Studies, University of Liverpool.
- Robledo Hernández, Gabriela
- 1997, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, San Cristóbal: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Robles Ramírez, Angel
- 1987, "Chiapas en el contexto de la frontera sur: Población Indígena, migraciones internas y refugiados," en ICACH, 3a. época #1, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- Rolland, Michael
- 1996, *Bishop Samuel Ruiz García as Jt'atik, A Social Symbol of Resistance*, Tesis de Maestría en Antropología, Universidad de Arizona, Tucson.
- Rosenbaum, Brenda
- 1993, *With Our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Maya Community*, Albany: SUNY Press.

Rubio-Goldsmith, Raquel, M. Melissa McCormick, Daniel Martínez, e Inez Magdalena Duarte

2006, *The "Funnel Effect" and Recovered Bodies of Unauthorized Migrants Processed by the Pima County Office of the Medical Examiner, 1990-2005*, Tucson: Binational Migration Institute.

Ruiz Ortiz, Juana María

1996, "Los primeros pobladores de Nich'ix, la Colonia de la Hormiga", en *Anuario de Estudios Indígenas VI*, CEI-UNACH, San Cristóbal, Chiapas, pp. 11-24.

Rus, Diane L.

1990, *La crisis y la mujer indígena: El caso de Chamula, Chiapas*, documento de trabajo en la serie "Cambio en el Campo Chiapaneco", INAREMAC, San Cristóbal, Chiapas.

1998, *Mujeres de tierra fría: Conversaciones con las coletas*, Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Rus, Diane L. y Jan Rus

2004, "Los últimos diez años en las comunidades de Los Altos en el contexto de los últimos treinta. Encuestas económicas y demográficas de Ch'ul Osil, Chamula, 1974, 1987 y 1998", presentación al Coloquio Internacional "Chiapas diez años después", CIESAS-UNAM-UNACH-Colegio de México, San Cristóbal, Chiapas, 23-27 de agosto.

2008, "La migración de trabajadores indígenas de los Altos de Chiapas a Estados Unidos, 2001-2005: El caso de San Juan Chamula", en Daniel Villafuerte S. y María del Carmen García, coords, *Migraciones en el Sur de México y Centroamérica*, México, D.F.: UNICACH-Chiapas, FLACSO-Costa Rica, OIM-NCCR, Miguel Ángel Porrúa Editores, pp. 343-382.

Rus, Jan

1975, "La situación en Chamula," en *Problemas para la iglesia autóctona*, San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.

1995, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968," en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, coords., *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México, D.F.: UNAM-CIESAS-CEMCA-UAG, pp. 251-277 (inglés 1994.)

1997, "Shared Destinies: Lineage and the Redefinition of Identity among the Urban Tzotzils of Chiapas, Mexico", presentación en la American Anthropological Association, Washington, D.C., 24 de noviembre.

2004, "Revoluciones contenidas: Los indígenas y la lucha por los Altos de Chiapas, 1910-1925," *Mesoamérica*, #46 (junio), pp. 57-85.

2005a, "Adaptación local al cambio global: La reorganización de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas entre 1974 y 1994", *Contrahistorias*, no. 5 (sept.), pp.7-28 (inglés 1995).

2005b, "El café y la recolonización de los Altos de Chiapas, 1892-1910," en Mercedes Olivera y M. Dolores Palomo, coords., *Chiapas de la Independencia a la Revolución*, México D.F.: CIESAS/La Casa Chata, pp. 253-287.

2010a, "Una relectura de la etnografía Tzotzil: La antropología y la política en los Altos de Chiapas, 1955-2000" *Anuario de Investigación*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Centro de Estudios de México y Centroamérica, Universidad de Artes y Ciencias de Chiapas, pp.337-369.

2010b, "Financing Undocumented Migration and the Limits of Solidarity: Unsettling Findings from Guatemala," *Latin American Perspectives*, 37:1 (January), pp.145-147.

Rus, Jan y George A. Collier

2002, "Una generación en crisis en los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", en S. L. Mattiace, R. A. Hernández y J. Rus, coords., *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, D.F. y Copenhague: CIESAS e IWGIA, pp. 157-199.

Rus, Jan y Salvador Guzmán López, coordinadores

1996, *Jch'iltak ta Slumal Kalifornia/Chamulas en California: Testimonio de tzotziles indocumentados en los EE.UU.*, San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.

Rus, Jan, R.A. Hernández Castillo, and S.L. Mattiace, coordinadores

2003, *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous People of Chiapas and the Zapatista Movement*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Rus, Jan y Diane Rus

2011, "The Taller Tzotzil, A Maya Publishing Project in Highland Chiapas, Mexico, 1985-2002," en Florencia Mallon, coord, *Decolonizing Native Histories*, Durham: Duke University Press.

Rus, Jan y James Diego Vigil

2007, "Rapid Urbanization and Migrant Indigenous Youth in San Cristóbal, Chiapas, Mexico" en John Hagedorn, ed., *Gangs in the Global City*, Champaign, IL: University of Illinois Press.

Rus, Jan y R. W. Wasserstrom

1976, "Chamula: Los caciques y misioneros contra los indígenas," *Punto Crítico*, v. 5, num. 64, p.16.

1979, "Misioneros y control político", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, v. XXV, julio-septiembre, pp. 141-160.

1980, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective," *American Ethnologist*, 7(3):466-478. (En español: "Jerarquías civiles-religiosas en Chiapas central: una perspectiva crítica," San Cristóbal: Ediciones Pirata, 2008).

1981, "Evangelization and Political Control in Mexico," pp.163-172, in Søren Hvalkof and Peter Aaby, eds., *Is God an American?*, Copenhagen: International Work Group on

Indigenous Affairs.

Sabines, Jaime

2008, 2º Informe de Gobierno, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.

Sánchez Flores, Magdalena Patricia

1995, "De la ciudad real a la ciudad escaparate", en Diana Guillén, coord., Chiapas, Una modernidad inconclusa, México, D.F.: Instituto Mora, pp. 72-113.

Sanchiz Ochoa, Pilar

2004, "Matrifocalidad en la periferia de San Cristóbal: Una vía para el desarrollo e igualdad entre las mujeres indígenas chiapanecas", *Mesoamérica*, #46 (junio), pp.173-190.

Saxe-Fernández, John

1994, "The Chiapas Insurrection, Consequences for Mexico and the United States," *International Journal of Politics, Culture and Society*, 8(2): 325-342.

Secretaría de Programación y Presupuesto

1992, Agenda Estadística: Chiapas 1992, México, D.F.: SPP.

SEDESOL (Secretaría de Desarrollo Social)

2005a, Programa de Desarrollo Humano Oportunidades, Reglas de Operación, Ejercicio Fiscal 2005, http://sesic3.sep.gob.mx/pronabes/reglas/fr_roo506.htm, consultado 6/9/2005.

2005b, "Oportunidades en Chiapas por localidad," Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Segovia, Rafael

1974, "La reforma política: el ejecutivo federal, el PRI y las elecciones de 1973," en *La vida política en México (1970-1973)*, México, D.F.: El Colegio de México.

Serrano Covarrubias, Luis Manuel

2004, *Análisis del Caso Frijol*, Chapingo: Universidad Autónoma de Chapingo.

Sicilia, Javier

2004, "Lección de las remesas," *Proceso* #1466 (5 de diciembre, 2004), pp.71-72.

Stavenhagen, Rodolfo

1969, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Mexico City: Siglo XXI.

Sterk, Vern

1991, *The Dynamics of Persecution*, Tesis Doctoral en Misiología, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California.

Steven. Hugh

1976, *They Dared to be Different*, Irvine, CA: Harvest House Publishers.

Stoll, David

2010, "From Wage Migration to Debt Migration? Easy Credit, Failure in El Norte, and Foreclosure in a Bubble Economy of the Western Guatemalan Highlands," *Latin American Perspectives*, 37:1 (January), pp. 123-142.

Stuart, James W.

- 1990, "Maize Use by Rural Mesoamerican Households," *Human Organization*, 49(2): 135-139.
- Sulca Báez, Edgar
- 1997, *Nosotros los coletos: Identidad y cambio en San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH.
- Sullivan, Kathleen
- 1995, "Reestructuración rural-urbana entre los indígenas Chamula de los Altos de Chiapas, México", en June Nash, coord., *La explosión de las comunidades en Chiapas*, Copenhague: IWGIA, pp. 69-95.
- Tangeman, Michael
- 1995, *Mexico at the Crossroads: Politics, the Church, and the Poor*, Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Thompson González, R; Ma. del C. García Aguilar, y M.M. Castillo Huerta
- 1988, *Crecimiento y desarrollo económico en Chiapas, 1982-1988: Cambio Estructural en Chiapas*, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- Toledo Tello, Sonia
- 1996, *Historia del movimiento indígena en Simojovel, 1970-1989*, México, D.F.: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- 2002, *Fincas, poder y cultura en Simojovel*, México, D.F.: PROIMMSE-UNAM/IEI-UNACH.
- USDA
- 2003, "Tropical Products: World Markets and Trade: Coffee," *Foreign Agriculture Service*, United States Department of Agriculture, Washington, D.C.
- van den Berghe, Pierre L.
- 1994, *The Quest for the Other*, Seattle: University of Washington Press.
- Velasco Ortiz, Laura
- 2002, *El regreso de la comunidad: Migración indígena y agentes étnicos: Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, México, D.F.: El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte.
- Velasco S., Agustín, y Javier Matus Pacheco
- 1976, *Chiapas en cifras, 1970-76*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Vigil, James Diego
- 1988, "Group Processes and Street Identity: Adolescent Chicano Gang Members", *Ethos* 16(4):421-445.
- Villa Rojas, Alfonso
- 1976, "Introducción", en Gonzalo Aguirre Beltrán, Villa Rojas, et al., *El indigenismo en acción: XXV aniversario del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil*, Chiapas, México, D.F.: SEP-INI.
- 1990, *Etnografía tzeltal de Chiapas, Modalidades de una cosmovisión prehispánica*,

Tuxtla Gutiérrez y México D.F.: Gobierno del Estado de Chiapas, Miguel Ángel Porrúa Editores.

Villafuerte Solís, Daniel

1991, "La economía chiapaneca en los ochenta," Anuario 1990, Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultural, pp. 176-187.

2004, "El campo chiapaneco a diez años del levantamiento armado", presentación en el Coloquio Internacional "Chiapas diez años después", San Cristóbal, Chiapas, 23-27 de agosto.

2006, "Crisis rural y migraciones en Chiapas," Migración y Desarrollo, Primer Semestre 2006, pp. 102-130.

Villafuerte Solís, Daniel y García Aguilar María del Carmen

2004, "Pobreza y migración en la Sierra de Chiapas," Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos, II:1 (junio), pp.81-94.

Villafuerte Solís, Daniel, Salvador Meza Díaz, Gabriel Ascencio Franco, María del Carmen García Aguilar, Carolina Rivera Farfán, Miguel Lisbona Guillén, y Jesús Morales Bermúdez.

2002, La Tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Viqueira, Juan Pedro

1999, "Culturas e identidades en la historia de Chiapas," en J. Nieto Montesinos, coord., Sociedades multiculturales y democracias en América Latina, México, D.F.: UNESCO, El Colegio de México, LVI Legislatura de Oaxaca, pp. 71-96.

2002, Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades, México, D.F.: Tusquets Editores, El Colegio de México.

2008, "Indios y ladinos, arraigados y migrantes en Chiapas: Un esbozo de la historia demográfica de larga duración," en Daniel Villafuerte S. y María del Carmen García, coords, Migraciones en el Sur de México y Centroamérica, México, D.F.: UNICACH-Chiapas, FLACSO-Costa Rica, OIM-NCCR, Miguel Ángel Porrúa Editores, pp.275-322.

2009, "Cuando no florecen las ciudades: La urbanización tardía e insuficiente de Chiapas", en A. Rodríguez Kuri y C.Lira, Ciudades mexicanas del siglo XX, México, D.F.: UAM-Azcapotzalco, El Colegio de México.

Viqueira, Juan Pedro, and Mario H. Ruz, coordinadores,

1995, Chiapas, Los rumbos de otra historia, México, D.F.: Centro de Estudios Mayas, UNAM; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/CEMCA/Universidad Autónoma de Guadalajara.

Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner, coordinadores

2000 Democracia en tierras indígenas: Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998), México D.F.: CIESAS/El Colegio de México/Instituto Federal Electoral.

Vogt, Evon Z.

1966, *Los zinacantecos* (coordinador), México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.

1969, *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Washbrook, Sarah

2004, "Indígenas, bienes de exportación y enganche en el Norte de Chiapas, 1876-1911, *Mesoamérica*, #46 (junio), pp. 1-26.

2006, "Una Esclavitud Simulada: Debt Peonage in the State of Chiapas, Mexico, 1876-1911," *Journal of Peasant Studies*, 33(4): 395-401.

2007, "Enganche and Exports in Chiapas, Mexico: A Comparison of Plantation Labour in the Districts of Soconusco and Palenque, 1876-1911," *Journal of Latin American Studies*, 39(4): 397-425.

s/f, "Slavery Disguised: Labor Recruitment and Control During the Porfiriato," en Jan Rus y Stephen E. Lewis, coords., *Dangerous Liaisons: A Century of Plantations, Coerced Labor, and Ethnic Relations in Modern Chiapas* (por aparecer).

Wasserstrom, Robert W.

1976, "La distribución del ingreso y la estructura del empleo en Chamula," San Cristóbal, Chiapas: INAREMAC.

1980, *Ingreso y trabajo rural en los Altos de Chiapas: El caso de San Juan Chamula*, San Cristóbal, Chiapas: Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste.

1989, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, (inglés 1983).

Williams, Robert G.

1986, *Export Agriculture and the Crisis in Central America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Wolf, Eric R.

1955, "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion," *American Anthropologist*, 58(6): 452-471.

Womack, John Jr.

2009, *Rebelión en Chiapas, Una antología histórica*, México, D.F.: Debate (inglés 1999).