

## MOVILIDAD SOCIAL EN EL PUEBLO BICULTURAL DE PINOLA, CHIAPAS<sup>1</sup>

María Esther Álvarez-de Hermitte\*

### Introducción

El uso del traje tradicional indígena, idéntico para todos los miembros de cada sexo, constituye, en opinión de muchos antropólogos que han realizado estudios en Mesoamérica, uno de los indicadores de cohesión grupal e identificación con “lo indígena”. En consecuencia, llegan a la conclusión de que el abandono de ese traje y la consiguiente adopción de indumentaria de tipo occidental reflejan un proceso de cambio social en las comunidades donde ello ocurre y que los individuos “revestidos”<sup>2</sup> están orientados hacia la movilidad social. Presentaré aquí el caso de una comunidad bicultural (indomestiza) del sur de México,<sup>3</sup> adecuada para este tipo de análisis ya que el número de revestidos es grande y continúa en aumento.

Es mi propósito demostrar que, a menos de que existan otros tipos de cambio —más sutiles y profundos— que acompañan al inmediatamente discernible de la indumentaria habitual, no podemos hablar de indígenas<sup>4</sup> socialmente móviles ni suponer que estamos frente a un proceso de cambio social. Sólo cabe hacer

---

\* Antropóloga social. Nació en Buenos Aires en 1921 y falleció en esa misma ciudad, en 1990.

<sup>1</sup> Publicado en la *Revista Latinoamericana de Sociología*, No. 1, 1968, pp. 6-37. Centro de Investigaciones Sociales. Instituto Torcuato Di Tella. Traducción de Noemí Roseblatt. Este trabajo es la tesis que la autora defendió en 1962 bajo el título *Social Mobility in a Chiapas Bicultural Town*. M. A. Dissertation. Department of Anthropology, University of Chicago. El título de la presente edición fue ligeramente modificado.

<sup>2</sup> Nombre con que se designa en México a los indígenas que han adoptado la indumentaria occidental.

<sup>3</sup> Efectué el trabajo de campo para este estudio en Pinola, una aldea indo-mestiza en el estado de Chiapas, en el sudeste de México, desde julio de 1960 hasta diciembre de 1961, como miembro de la University of Chicago Chiapas Project, con subsidios del National Institute of Mental Health.

<sup>4</sup> Al hablar de los indígenas de Pinola, los términos “indígena” y “tseltal” se usan en forma indistinta.

esa afirmación cuando los indígenas realizan un intento consciente de lograr que las clases altas locales los reconozcan como miembros de la comunidad ladina<sup>5</sup> —proceso al que me referiré como ladinización—. Los otros tipos de cambio que afectan a la comunidad indígena pertenecen a la esfera del cambio cultural y son intrínsecamente diferentes de lo que constituye el tema de este trabajo.<sup>6</sup>

El estudio de campo se efectuó inicialmente con diez informantes revestidos, grupo que más tarde se amplió a fin de incluir la familia nuclear y los grupos más amplios de parentesco de esos diez individuos. Puesto que Pinola es una comunidad bicultural, se incluyeron representantes de los grupos indígenas y ladinos, a fin de obtener un cuadro completo de la forma en que los revestidos interactúan con los indígenas más tradicionales y con los ladinos, y de la actitud de ambos grupos hacia los revestidos.

Decidí prestar particular atención a los diez informantes revestidos, porque me interesaba obtener una muestra diagnóstica y no estadística. Consideré que una intensa observación participante de las actividades de un número limitado de revestidos, junto con la obtención de historias de vidas, genealógicas, tipos de actividades, relatos de sus experiencias fuera de la comunidad, sus imágenes de otros grupos, etcétera, me proporcionarían un conocimiento más acabado de la cualidad y la profundidad de los posibles cambios culturales o sociales inherentes al hecho de convertirse en un revestido.

En la muestra se incluyeron algunas variaciones tales como: (1) una persona que había cambiado hacia poco tiempo *versus* otra que había adoptado la indumentaria

---

<sup>5</sup> Término con que se designa en el sur de México al portador de la cultura nacional mexicana, cuya lengua materna es el castellano.

<sup>6</sup> Un estudio que tiene muchos puntos de contacto con el tema tratado aquí es *Caste in a Peasant Society* de Melvin Tumin. La comunidad a la que se refiere, San Luis Jilotepeque, en Guatemala, es indo-ladina, como Pinola. Además, Tumin examina las formas de interacción y los patrones de evitación. La estructura social de San Luis parece tener un alto grado de coincidencia con la de este pueblo de Chiapas. Con todo, la tesis del autor es que “la estratificación en San Luis es de tipo casta, con dos castas que constituyen un único sistema social cuyo equilibrio requiere su participación común en muchos aspectos de la vida social (1952: 59), [...]pero donde las vías para la movilidad entre clases no están abiertas a los individuos definidos como indígenas” (1952: 215). En las páginas subsiguientes incluiré algunos comentarios sobre aspectos del estudio de Tumin con el cual difiero. En notas a pie el lector hallará en especial críticas más a 1) la información incompleta sobre una de las “castas”, lo cual obliga a establecer supuestos en relación con los valores, las creencias y las actitudes, que no corresponden a la realidad; 2) una compleja pero feliz descripción de los encuentros entre las dos castas; y 3) una curiosa falta de elaboración en ciertas partes de la descripción de los posibles cambios de San Luis.

ladina más de diez años antes; (2) un único revestido en toda una familia que seguía llevando la vestimenta indígena *versus* otro que formaba parte de toda una familia de revestidos; (3) informantes revestidos que tenían una prolongada experiencia fuera de Pinola *versus* otros que jamás habían salido de la aldea; (4) los que tenían estatus especial, tales como chamanes, en comparación con otros que no lo tenían, y (5) revestidos jóvenes *versus* revestidos de mayor edad.

El estudio tenía también como finalidad determinar si el cambio era profundo y abarcaba el sistema de creencias y los valores; o bien superficial, es decir, si implicaba tan sólo la adopción del idioma castellano y algunos elementos de la cultura material ladina.

Tal objetivo suponía un profundo conocimiento de la cultura y la estructura social indígena. Sin él, me sería evidentemente imposible establecer una gama de variaciones, ya que carecería de los medios para determinar el punto de partida de tales modificaciones.

A medida que reunía datos sobre creencias indígenas y formas de control social, se me hizo evidente que algunos de mis informantes revestidos sabían más o menos que los otros habitantes de la aldea sobre el mundo exterior; hablaban castellano peor o mejor que aquéllos, y en algunos casos se dedicaban a actividades distintas de las tareas agrícolas tradicionales; no obstante, todos eran miembros de la comunidad indígena, participaban de sus creencias, estaban sometidos a sus controles, y regían su conducta por las estrictas reglas emanadas del plano sobrenatural. En esencia, eran tan indígenas como los miembros tradicionalmente vestidos de la comunidad, sólo que adoptaban los cambios que tenían lugar en la comunidad como un todo, a pesar de lo cual su autoimagen seguía siendo india. No tenían intención de modificar su afiliación étnica y tomar a los ladinos como grupo de referencia.

Al mismo tiempo, una gama de variación se puso de manifiesto: la de los revestidos que se describen más adelante, cuya conducta era diferente de la de los primeros. Los individuos de este segundo grupo estaban orientados hacia la movilidad, conocían muy bien las costumbres ladinas y rechazaban cada vez más las normas indias; de hecho, estaban ladinizados. Antes de describir el proceso de movilidad social que tiene lugar en Pinola, se hace necesario señalar las características generales de la comunidad, las actividades económicas de indígenas y ladinos, la interacción entre ambos grupos, las imágenes mutuas y la estructura de clases. Ello proporcionará al lector la información necesaria para comprender mejor los cursos de acción adoptados por los individuos socialmente móviles a fin de alcanzar su meta.

## La comunidad

Pinola, cabecera del municipio de Villa Las Rosas, tiene 7764 habitantes, de acuerdo con el censo de 1960. De la población total, aproximadamente el 75% son indígenas mayas, que hablan un dialecto\* tselal,<sup>7</sup> y el resto son ladinos.

La aldea se encuentra situada en tierra templada. Las principales variaciones climáticas se producen entre la estación seca —de diciembre a abril— y la estación lluviosa —de mayo a noviembre—; la temperatura es muy estable, con una medida de 20 grados centígrados durante todo el año.

Pinola comparte con varias comunidades del área de Chiapas —ubicadas en una zona ecológica cuya altura sobre el nivel del mar oscila entre los 3000 y los 6000 pies— características comunes basadas en rasgos de la topografía y la vegetación que son importantes para algunos aspectos de la actividad humana. En esta zona encontraremos: 1) población indo-ladina nucleada; 2) casas indígenas construidas con paredes de adobe y techo de palma; 3) un plan tipo de construcción abierta, debido al calor imperante, con la cocina independiente de la estructura principal; 4) tres tipos de tierra cultivada: de riego, de roza y huertas, y 5) gran abundancia de frutas tropicales como zapote, mango y papaya, y cultivos como bananas, cítricos, caña de azúcar y café.

No obstante, Pinola tiene una situación más ventajosa que muchas otras comunidades de esa área, porque su ubicación “...cerca del límite superior de altitud para algunos cultivos como café, caña de azúcar y frutas tropicales hace de esta población un lugar óptimo para la producción comercial de los indígenas” (Wagner, 1959: parte II, p. II). El mercado local es un centro activo en el que adquieren esos productos los indígenas de aldeas vecinas donde las condiciones climáticas limitan los cultivos. Las actividades comerciales y la producción en gran escala de caña de azúcar y café explican, en parte, el crecimiento demográfico de la aldea que, según el censo de 1778, tenía 479 indígenas y cuatro negros y hoy cuenta con 7761 habitantes.

Desde 1954 la población ha quedado unida a la Carretera Panamericana y a ciudades más importantes de la zona por medio de un camino mejorado, lo cual facilita la venta de los productos locales en estos lugares.

Pinola está construida con calles trazadas en damero, forma típica de las poblaciones coloniales españolas. Alrededor de la plaza central se levanta el edificio del Ayuntamiento, sede del gobierno municipal, el mercado y la iglesia principal.

<sup>7</sup> Aunque casi todos los indígenas son bilingües, en las relaciones intragrupalas se utiliza el tselal.

\* N. del E.

Los ladinos viven casi exclusivamente en las manzanas que rodean el parque central. Hacia las afueras hay algunas casas de ladinos pobres ubicadas en barrios considerados estrictamente indígenas. El alto valor de la tierra y la propiedad, junto con las barreras de clase, haría imposible que un tseltal viviera en el área céntrica. De hecho, los que en alguna época poseyeron lotes en esa ubicación los han vendido a los ladinos y se han mudado hacia las orillas.

Una primera impresión de que Pinola es una comunidad bicultural surge de la observación de tres aspectos: el lenguaje, el tipo de vivienda y la indumentaria. Éstos constituyen criterios válidos pero no absolutos porque, como se verá, los procesos de aculturación han traído aparejadas algunas diferencias.

Los hombres tseltales usan un traje distintivo de algodón blanco, compuesto por pantalones que llegan hasta media pantorrilla, camisa del mismo material y color, y fajas rojas o multicolores. Los sombreros blancos, hechos de paja, tienen alas anchas. El clima cálido hace innecesaria toda otra protección. Algunos ancianos llevan *cotonos*, abrigados ponchos de lana. La tradicional capa de lluvia hecha con hojas de palmera está siendo rápidamente reemplazada por una amplia capa de hule.

La indumentaria tseltal femenina consiste en una falda larga de algodón, blusa estampada y un chal blanco y negro jaspeado con blanco. La tejeduría ha desaparecido completamente, de modo que los materiales necesarios para el vestido de ambos sexos se obtienen en los comercios de la localidad.

Entre los indígenas existe un consenso general en el sentido de que los ladinos han vivido en Pinola durante un tiempo relativamente breve, quizás los últimos 40 ó 50 años. Algunos viejos todavía “recuerdan” que, en su juventud, todo el centro de la ciudad estaba habitado por indígenas. Esto no es históricamente exacto, ya que los registros de los bautismos efectuados en la iglesia parroquial muestran que ya existía un núcleo de población ladina en la aldea a mediados del siglo pasado. La iglesia lleva registros separados para los bautismos y los casamientos ladinos, lo cual permitió verificar esta información. Los primeros casamientos indígenas celebrados en la iglesia datan de 1884, pero ya en 1840, según esos registros, se bautizaba a los hijos de los ladinos instalados en el pueblo.

En la actualidad, el gobierno, la educación y el ritual católico están en manos de los ladinos, quienes también son los comerciantes en gran escala. Los indígenas tienen un representante en el gobierno municipal, pero siempre en un nivel de subordinación, sometido al liderazgo ladino.

El presidente municipal es la autoridad máxima. Colaboran con él un juez, un secretario, un tesorero y otros funcionarios de menor categoría. La

jurisdicción del gobierno local sigue el patrón jerárquico de los cabildos coloniales hispanoamericanos, es decir, las cuestiones judiciales y económicas de importancia son sometidas al arbitrio de autoridades de mayor rango fuera del pueblo.

Hay un sacerdote residente que celebra misa en el templo de San Miguel, santo patrono de Pinola. Ha creado una serie de cofradías católicas encargadas del cuidado del templo y de la organización de ceremonias, absorbiendo así las funciones que antes desempeñaba la jerarquía religiosa indígena.

La aldea cuenta con dos establecimientos de instrucción primaria: una escuela pública, ubicada cerca de la plaza principal, a la que asisten sobre todo los niños ladinos, y una escuela rural situada en las afueras, cuyo alumnado está compuesto en su mayor parte por niños ladinos pobres y unos pocos indígenas.

La única institución formal indígena es la jerarquía política tseltal, sobre cuyas funciones se hablará más adelante. Los hombres prestan servicio durante un año y luego se reintegran a sus tareas habituales durante dos o tres años, para volver luego a ocupar el cargo inmediato superior. Varias categorías de mayordomo y de regidor constituyen las etapas sucesivas para llegar al cargo de alcalde, cúspide de la jerarquía.

## Actividades económicas

Las actividades típicas de indígenas y ladinos, así como las numerosas formas de su interdependencia, muestran que los contactos, frecuentes y múltiples, son restringidos y sumamente estructurados.

Los tseltales de Pinola son agricultores en pequeña escala y se dedican al cultivo de maíz, frijol y calabazas, elementos básicos de su dieta; algunos cultivan caña de azúcar en las tierras bajas situadas al oeste de la aldea, pero, aunque el beneficio económico es provechoso, no todos los indígenas poseen tierras en esa área y son pocos los que pueden afrontar el costo de la molienda de la caña.

Una pequeña proporción de la población indígena tiene otras actividades económicas —tocan en conjuntos de marimba, hacen trabajos de carpintería, cerámica, etcétera— pero casi siempre como una actividad secundaria que no implica abandonar las tareas agrícolas tradicionales.

Si exceptuamos a los ladinos de clase baja —localmente conocidos como medio-ladinos o medio-comitecos—, el resto del grupo superordinado es estrictamente no-agrícola. Como propietarios de estancias sólo se dedican a la administración de las mismas, pero las tareas agrícolas están a cargo de aparceros o peones indígenas o ladinos pobres.

Los ladinos se dedican también a otras actividades comerciales, tales como el transporte en camión de los productos locales hasta los mercados vecinos y el abastecimiento de las necesidades locales en cuanto a artículos provenientes de otras ciudades; el hecho de poseer tales vehículos constituye, en sí mismo, un símbolo de prestigio.

A continuación se describen seis aspectos de la dependencia interétnica. Aunque tal descripción está hecha en general desde el punto de vista de los indígenas, el rol de los ladinos en todas las transacciones, sea como compradores, vendedores, terratenientes o propietarios de medios de transporte, no podría continuar sin la producción en pequeña escala del indígena y son las ganancias obtenidas las que satisfacen las necesidades de aquéllos en lo que respecta a bienes y servicios.

1. Los indígenas compran en los comercios locales de los ladinos: (a) prendas de vestir; (b) herramientas para las labores agrícolas; (c) elementos para sus prácticas curativas e ingredientes culinarios, y (d) artículos para el hogar.

2. Los indígenas dependen de los ladinos para la venta del excedente de la cosecha. Hay un pequeño grupo de agricultores indígenas locales cuya producción es suficientemente grande como para que les resulte conveniente pagar a los ladinos por el transporte de sus productos hasta los mercados vecinos, donde los precios son más ventajosos. Con todo, ello presupone la capacidad necesaria para tratar con los comerciantes de las ciudades cercanas, así como una reserva de dinero suficiente como para obtener beneficios una vez deducidos los costos de transporte.

3. Las mujeres indígenas venden en el mercado local verduras, frutas, huevos y, sólo ocasionalmente, algún pollo.

4. Los ladinos de clase alta prestan dinero a los indígenas. La economía de la mayor parte de la población tseltal, de un nivel rayano en la mera subsistencia, los obliga a pedir dinero prestado cuando se produce una situación de emergencia. Un acontecimiento familiar, tal como una boda o un bautismo, la necesidad de adquirir ropa, la enfermedad o la muerte de un miembro de la familia, bastan para perturbar el delicado equilibrio de los recursos domésticos. Las tasas de interés son elevadas, hasta el 20% mensual, y quienes solicitan los préstamos suelen ofrecer en garantía sus futuras cosechas. En este caso, los ladinos prestan tan sólo un tercio del monto real que los productos obtendrán en la época de su recolección.

5. Los hombres trabajan ocasionalmente en el ingenio azucarero cercano de Pujiltik o en la plantación de arroz en El Arrozal. Por lo general lo hacen sólo durante una o dos semanas, ya sea cuando el trabajo en general escasea en las *milpas* (maizales) o cuando surge un problema económico.

6. Una última forma de dependencia corresponde a los indígenas más pobres, que disponen de muy poca tierra para el cultivo y que, a fin de aumentar sus escasos ingresos, arriendan parcelas en las grandes fincas o trabajan allí como aparceros.

## La estructura de clases en Pinola

### *El uso del concepto de casta*

Antes de considerar los procesos particulares que intervienen en la transición de un individuo de un estrato social a otro, se hace necesario precisar la definición de los diferentes estratos en la sociedad pinolteca. Ello me apartará algo de mi tema, debido a que los antropólogos que han realizado estudios en comunidades de Mesoamérica han descrito las relaciones interétnicas como “sistema de casta”; de ahí la necesidad de rastrear el uso de este término, a fin de comprender cómo se lo define para ésta y otras áreas, así como mis razones para rechazar esa definición.

Se dice que las sociedades donde existe un estrato inferior —sea un grupo de color, como en Estados Unidos, o un grupo étnico, como los indígenas de América Central y del Sur— para cuyos miembros la movilidad social ascendente es difícil o imposible, tienen “sistemas de castas”. Tanto los sociólogos como los antropólogos parecen inclinarse cada vez más a utilizar el término en este sentido. Warner adoptó el término casta de color para describir el estatus de los negros en los Estados Unidos. Aplicó dicho término al sector de la población

[...] que las reglas formales e informales de nuestra sociedad castigan severamente cuando contraen matrimonio mixto; si se viola esta regla de endogamia de ‘casta’, los hijos sufren la pena que impone nuestro sistema de castas, pues se los ubica en la casta inferior de color. Al revés de lo que ocurre con las clases, las reglas del sistema prohíben a los miembros de la casta inferior salir de ella. Su status y el de sus hijos están fijos para siempre. No puede haber movilidad social desde la casta inferior hacia las superiores (Warner, 1960: 20).

Dollard, en su estudio sobre las castas en una población sureña de los Estados Unidos, analiza “las barreras erigidas al contacto social, o por lo menos a algunas formas del contacto social[...] a las relaciones sexuales entre mujeres de la casta



superior y hombres de la casta inferior y a la legitimidad del niño nacido de una unión mixta”. Luego agrega:

La casta americana no depende de rasgos culturales sino biológicos, de color, el tipo de cabello, etc. La casta inferior trae aparejado un cierto grado de aislamiento social para los individuos en ella. Ninguna otra cosa parece absoluta en cuanto a la barrera de casta que no excluye totalmente el contacto social y cuya característica más distintiva parecen ser las prohibiciones relativas al matrimonio y al contacto sexual (Dollard, 1957: 62).

La aceptación del término “casta” en las publicaciones teóricas (Weber, 1957: 71; Parsons, 1958: 78; y Barber, 1957: 335-36) está muy generalizada. Como señala Barber, las barreras relativas a la movilidad constituyen los principales criterios para definir los distintos sistemas sociales como “sistemas de casta”

[...] sobre la base de actitudes valorativas institucionalizadas con respecto a la movilidad social, podemos definir dos modelos básicos; el sistema de clases abiertas que decididamente aprueba la movilidad ascendente... y alienta a todos a mejorar su posición actual en cuanto a la clase social, y el de tipo de ‘casta’, que claramente desaprueba la movilidad social... y considera pecaminoso el deseo de mejorar la actual posición de clase (Barber, 1957: 335).

No interesan aquí ni las citas exhaustivas del uso de la palabra “casta” para describir el sistema de *status* en Estados Unidos ni la crítica de fondo a tal uso; si lo menciono, es sólo por la influencia que ha ejercido en estudios efectuados recientemente en América Central y del Sur donde se ha extendido un uso impreciso del concepto de casta, lo cual a menudo contribuye a disimular la falta de rigor científico en la descripción de sistemas sociales diferentes.

De la Fuente (1952: 76-96), en un análisis de las relaciones interétnicas en México y Guatemala, compara las diferencias en cuanto a la movilidad social —de indígena a ladino— existente entre distintas áreas de los países mencionados, y divide las comunidades en tres tipos:

1. *Comunidades en las que hay una ausencia total de pase*, dentro de las que se consideran dos subtipos: (a) ningún indígena es reconocido como ladino, cualquiera sea su grado de ladinización o su ocupación, y ningún hijo de un matrimonio mixto,

educado como ladino, es socialmente aceptado como tal. El estatus ladino se busca y se logra fuera de la comunidad de origen; (b) un individuo ladinizado sería considerado como ladino si fuera criado o educado como tal; o bien se lo clasificará como racialmente indígena y culturalmente ladino.

2. *Comunidades en las que hay un cierto grado de pase:* (a) los individuos ladinizados, con una prolongada residencia en comunidades ladinas o de ocupación artesanal, se casan a veces con mujeres ladinas y tratan de pasar por ladinos, pero éstos no los reconocen como tales o bien los aceptan como ladinos de clase baja; (b) los individuos algo ladinizados, las mujeres criadas como ladinas y los hijos de uniones mixtas, formales e informales, se reconocen como ladinos.

3. *Comunidades en las que se produce un pase total o más completo:* (a) se consideran ladinos los individuos ladinizados en cuanto al lenguaje y las costumbres, los de estatus elevado o los hijos de matrimonios mixtos criados como ladinos; (b) una indígena casada con un ladino adquiere el estatus de este último.

Las comunidades de tipo 1 y 2 tienen sistemas de castas, mientras que el tipo 3 tiene un sistema de clases. Pero, puesto que la movilidad varía dentro de los tipos 1 y 2, De la Fuente (1952: 61) afirma que “la estructura social en comunidades particulares puede describirse como una estructura de castas o algo que se parece”.

Beals se muestra más cauteloso al emplear el término “casta”. Cuando se refiere a la estratificación en México, dice que

[...] no hay una sola casta, sino varias docenas. En tales casos, los grupos indígenas están ubicados en el nivel jerárquico más bajo o en el que corresponde al nivel inferior en la cultura mestiza. Los grupos tienen auto-identificación, están organizados en aldeas o tribus y poseen atributos sociales culturales, lingüísticos y de otro tipo claramente distintivos (1952: 327).

Luego de esta descripción, Beals deja de lado el término, diciendo que “esos grupos serán llamados aquí culturas plurales, en lugar de castas”. Reichel-Dolmatoff describe la comunidad bicultural de Aritama donde la movilidad está restringida a los tres estratos superiores y donde los indígenas no pueden aspirar a incorporarse a ellos. También él adopta las barreras a la movilidad como criterio para afirmar que el Aritama es un sistema “de dos castas, por así decirlo” (Reichel-Dolmatoff, 1961: 132).

Las citas precedentes demuestran que (1) se utiliza sin excepción la ausencia de movilidad ascendente como principal criterio para la definición del sistema “castas”; (2) el concepto de casta se aplica a un amplio espectro de variación en

los sistemas descritos con imprecisión notable, y (3) cuando la estructura de las comunidades en estudio parece no encuadrar en la definición se evita simplemente el problema recurriendo a expresiones como “de tipo casta”, “casta por así decirlo” o, peor aún, “algo que se parece a una casta”.

En mi descripción del sistema de desigualdad social en Pinola me atenderé al concepto de clase, ya que no creo que se justifique tomar un rasgo perteneciente a todo un sistema social, por ejemplo el de la India, y aplicarlo a otro sistema completamente distinto. Términos como “casta de color” o “casta cultural” son un magro recurso para clarificar el uso del concepto de casta o hacerlo más específico.

Dumont (1960: 91-112) hace una acertada crítica a la aplicación del concepto de casta a sistemas sociales que no sean similares al que existe en la India. Ofrece un análisis detallado y erudito de los estudios sociológicos y antropológicos en los que las diferencias de estatus entre sectores de la población se han descrito en términos de casta. En particular, ataca a la escuela de Warner en los Estados Unidos por el uso del término casta para designar las interrelaciones entre negros y blancos.

Los principales argumentos de Dumont contra el uso del término casta, que me parece justificado aplicar a la situación que se describe aquí, son los siguientes: (1) el sistema de castas en la India constituye un sistema social coherente, fundado en el principio de desigualdad, mientras que la “barrera de color” —o la barrera étnica en Pinola— contradice el ideal igualitario y constituye, en cierto sentido, una enfermedad social; (2) una suma de rasgos tales como la endogamia, la evitación mutua en ciertas situaciones y la ausencia de movilidad social fácil, no constituyen todo un sistema social; (3) los rasgos del sistema de castas de la India que no encuentran equivalentes se eliminan de la comparación con las otras sociedades; (4) al seleccionar un conjunto de rasgos, los sociólogos y los antropólogos han pasado por alto la función que determinados rasgos particulares pueden desempeñar dentro del sistema total.

### *Análisis de la estructura de clases*

El estatus económico constituye uno de los factores que determinan la jerarquía social en esta comunidad. Con todo, esto no basta por sí solo para describir con exactitud la verdadera estructura de clases. Otros criterios importantes son ciertas distinciones, ocupaciones y la frontera étnica que separa la clase baja —la de los indígenas— de las tres clases altas.<sup>8</sup> La clase alta está limitada a unas pocas familias

---

<sup>8</sup> En el análisis de clases de esta comunidad sigo el modelo folk pinolteco de estratificación social.

acaudaladas que viven, sin excepción, en la zona que rodea la plaza central, y que se enorgullecen de sus industriosos esfuerzos por adquirir riqueza a partir de un origen relativamente humilde.

Los ladinos de clase alta viajan con frecuencia a la ciudad de México. Las razones para efectuar estos viajes, aunque en su mayor parte son de índole comercial, incluyen también visitas a amigos y parientes y la participación en ciertas actividades políticas en la capital. Estos ladinos no intervienen abiertamente en la vida política de la aldea, pero influyen sobre algunas decisiones que se toman en este campo a través de sus contactos con las autoridades estatales y nacionales.

Sus actividades recreativas privadas son muy exclusivas, y en ellas participan sólo los pares de la comunidad, visitantes de otras ciudades y una minoría limitada de representantes locales de la clase media ladina.

En los últimos diez o quince años, los límites de clase se han reforzado, sobre todo en lo relativo a este estrato superior. La distancia social con respecto al resto de la población ha aumentado debido a la rápida adquisición de riquezas y del poder que la acompaña, tendencia que probablemente continúe.

La clase media ladina está compuesta por pequeños terratenientes, empleados federales y estatales que residen en la población, maestros y pequeños comerciantes. No incluye a individuos dedicados a la agricultura. Los miembros de esta clase media tienen menos conexiones con el exterior. Los maestros de las escuelas primarias constituyen la "inteligencia" local, pero, aparte de ellos, el nivel de educación en esta clase es bajo.

Desde el punto de vista de los indígenas y de los ladinos pobres, los miembros de las dos clases altas son "los verdaderos ladinos". Un maestro o un empleado, por el tipo de su actividad, están ubicados en el mismo nivel que el hombre rico. La minoría acaudalada sospecha que todos los que están por debajo de ellos son indígenas, mientras que los miembros de la clase media no atribuyen prestigio alguno a las actividades lucrativas de los ladinos de clase alta. Me referiré con mayores detalles a las dos clases bajas (ladinos pobres e indios), ya que están básicamente vinculadas con el tema principal de este trabajo.

### *Los "medio-ladinos" o "medio-comitecos"*

En Pinola hay un grupo de nivel económico bajo al que los ladinos de clase media y alta se refieren como "la gente pobre". Los indígenas utilizan dos términos intercambiables para designarlos: "medio-comitecos" o "medio-ladinos".

El origen del término "medio-comitecos" es oscuro. Hace unos treinta o cuarenta años, se produjo una migración de varias familias procedentes de la

ciudad de Comitán. Era gente pobre que se trasladó a Pinola en busca de mejores oportunidades. Hay muchos medio-comitecos que realmente son oriundos de Comitán, pero, desde esa época, el término ha adquirido una aplicación más amplia y define con precisión a un grupo caracterizado por una combinación de rasgos económicos y culturales, que permite distinguirlo tanto de los ladinos de clase alta y media como de los indígenas.

La principal actividad económica de los medio-comitecos es la agricultura, pero algunos trabajan como artesanos, obreros, ayudantes de camioneros y en muchas otras tareas necesarias en la comunidad para las que los miembros del grupo indígena carecen de la habilidad requerida. Las jóvenes medio-comitecas trabajan a menudo como mucamas en las casas de los ladinos ricos.

Los medio-comitecos hablan castellano, aunque unos pocos han aprendido el dialecto tseltal después de muchos años de interacción con los indígenas. Sus viviendas son muy similares a las de estos últimos.

El indígena tiene una clara imagen de lo que es un medio-comiteco. Define a este ladino pobre sobre la base de algunos rasgos similares a los de su propio grupo, pero, al mismo tiempo, tiene conciencia de las diferencias. En general, los principales criterios para identificar al medio-comiteco son los siguientes: (1) nivel económico bajo, (2) el castellano como lengua materna, (3) hábitos de trabajo y otras costumbres similares a las indígenas y (4) diferencias con los ladinos de las dos clases altas.

Para el ladino, medio-comiteco es, sencillamente, un hombre pobre. Aquí la brecha cultural no es tan amplia, pero el ladino pobre suele quedar excluido de los acontecimientos sociales privados, a menos que participe en ellos por motivos de trabajo.

El medio-comiteco tiene de sí mismo una imagen que coincide en alto grado con la que de él tienen los tseltales. La principal distinción que establece entre sí mismo y un indígena radica en el hecho de que entre los tseltales hay “una buena dosis de brujería”, con lo cual enfatizan las diferencias de los respectivos sistemas de creencias.

Cuando interactúan con miembros de las otras clases, se sienten mucho más cómodos con los indígenas. En muchas ocasiones, en que se tuvo oportunidad de observar estos contactos, el terreno para la comunicación era amplio y variado. Intereses comunes en cuanto a la agricultura, prácticas de curación similares y muchas correlaciones en aspectos de la cultura material, crean una base para la comprensión y, hasta cierto punto, para una participación emocional que se ve reforzada por múltiples lazos de compadrazgo y, en muchos casos, matrimoniales.

La competencia económica que podría crear conflictos entre estas clases estrechamente relacionadas está ausente. Ambas producen en general para el consumo doméstico, y los mercados locales de pueblos vecinos absorben cualquier posible excedente.

### *Los indígenas*

A fin de comprender la conducta de un tseltal hacia su propio pueblo, así como en la interacción con los ladinos, es necesario describir su sistema de creencias y de valores. Estos determinan un estilo de vida y mantienen integrada a la sociedad tseltal al dar al individuo un marco de referencia dentro del cual puede actuar con seguridad. La comunidad indígena tiene un código moral que refuerza hábitos de duro trabajo, respeto por los mayores, igualdad económica y obligaciones recíprocas. Todos los miembros de la comunidad saben qué sanciones se les aplicarán si cometen una transgresión.

No existen instituciones formales encargadas de aplicar sanciones legales. La jerarquía religiosa indígena cesó hace unos treinta años, y la iglesia católica local ha ido absorbiendo gradualmente la organización de las ceremonias. La jerarquía política está sometida de hecho a los fines de la presidencia ladina, por lo cual ha perdido prestigio entre los indígenas de orientación tradicional. Se encarga principalmente de mantener en buen estado los senderos que unen la aldea con los campos de cultivo, contribuir al cuidado del cementerio y reparar los puentes construidos sobre los arroyos. Los miembros de esta jerarquía ejercen muy poca influencia sobre su propio pueblo, y el hecho de ocupar los peldaños superiores en ella no implica necesariamente ser uno de los verdaderos líderes indígenas.

La creciente influencia de los ladinos sobre una institución, y la desaparición de otra, plantean algunos interrogantes: ¿cuáles son los medios de control social, qué tipo de sanciones pueden aplicarse realmente y cuáles son los hilos de la trama del poder necesarios para que los indígenas sigan respetando las normas, a pesar del impacto de las fuerzas externas?

Hay dos tipos de transgresiones que los miembros del grupo tseltal pueden cometer. El primer tipo incluye delitos tales como robar, dejar que los animales entren en tierras cultivadas ajenas, y los conflictos con respecto a la propiedad de la tierra, que caen bajo la jurisdicción de las autoridades ladinas.

En un contexto totalmente distinto, el respeto del indígena por las normas de la comunidad tseltal está reforzado por sanciones negativas sobrenaturales —brujería— dirigidas a las manifestaciones espirituales del hombre. El poder

para castigar mediante la brujería, atribuido a los hombres de espíritu fuerte, constituye el medio más eficaz para el control social en esta área. Por lo tanto, a fin de comprender la dinámica del control social, se hace necesario describir brevemente la ontología del indígena pinolteco.

Los indígenas creen que toda persona tiene un nahual —una manifestación espiritual del hombre en forma de un animal o un fenómeno atmosférico— y un *ch'ulel* —un espíritu etéreo—. La energía física, la capacidad para embrujar, para curar o para proteger a la comunidad, e incluso la vida misma, dependen del vigor y el bienestar del propio nahual y el *ch'ulel*. Aunque el nahual y el *ch'ulel* son distintos, se complementan recíprocamente y se fusionan con la persona en una unidad perfecta; más aún, participan de la misma esencia. Mientras el cuerpo está dormido por la noche, que es el momento más propicio para los ataques sobrenaturales, el *ch'ulel* lo abandona y se dedica a vagabundear, visitando lugares o comunicándose con otros espíritus; es entonces cuando también el nahual se dedica a merodear, abandonando las cuevas montañosas donde permanece durante el día.

El nahual y el *ch'ulel* constituyen la fuerza y la vulnerabilidad de un hombre. Las principales diferencias entre los hombres comunes y los líderes importantes del control sobrenatural radican en el número y el rango de nahuales y el dominio que un hombre ejerce sobre ellos. Mientras que se necesita un mínimo de tres para la supervivencia y el bienestar, a los guardianes sobrenaturales se atribuye un máximo de trece nahuales, uno de los cuales es siempre un nahual de rango superior, tal como Rayo, Meteorito o Torbellino, que, debido a su capacidad de volar alto, está fuera del alcance del ataque de nahuales enemigos menos poderosos, y que también puede observar mejor desde esa altura, que en Pinola significa poder, la conducta del hombre común. Los hombres que ejercen el control sobrenatural en Pinola son ancianos. La edad constituye uno de los primeros requisitos para obtener el respeto de la población. Puesto que la expectativa de vida es relativamente baja, el mero hecho de llegar a viejo hace que se atribuya a un hombre un espíritu poderoso. Con todo, hay otros criterios que refuerzan la importancia de la edad avanzada. Uno de ellos es la conducta acorde con el código moral de la comunidad. Otro criterio, que por su importancia debería colocarse quizás en primer lugar, es el de tener sueños con cierto contenido cultural aceptado. Dichos sueños constituyen, según la teoría onírica de los indígenas de Pinola, una verdadera forma de acción, ya que durante el sueño el *ch'ulel* está activo y se comunica con otros *ch'uleles* o se dedica a otras actividades. El consenso con respecto al poder sobrenatural de un hombre se establece al cabo de un largo período, durante el cual se observa una interacción continua de los tres requisitos mencionados.

Los *ch'uleles* de los guardianes sobrenaturales se reúnen los jueves y los viernes —días mágicos para los tseltales— y deciden cuál será el destino de los miembros de la comunidad. El castigo que aplican emplea sólo una vía: la brujería. Toda la coordinación entre los guardianes tiene lugar a un nivel sobrenatural. No hay una organización formal, como ya se señaló, y los ancianos no se reúnen realmente. No obstante, el transgresor experimenta formidables influencias que le llevan a tener una conducta virtuosa cuando sus sueños, interpretados por un especialista, anuncian el peligro inminente de la brujería o, peor aún, cuando una enfermedad provocada por aquélla hace presa de él

El resultado de la práctica de la brujería es la enfermedad para la persona contra la que está dirigida. Los indígenas saben que una amplia variedad de síntomas pueden tener su origen en la brujería y recurren al chamán para obtener un diagnóstico. A partir de ese momento el paciente, pasivo y fatalista, puede comunicarse con los guardianes, obtener el perdón para su paciente y devolverle la salud, así como la relación armoniosa con su grupo. Como mediador entre el individuo enfermo y los jueces de su conducta, este poder hace del chamán una figura decisiva en el sistema de control social. La descripción precedente de las creencias de los indios tseltales se ha hecho en un plano sobrenatural. Intencionalmente he dejado de lado el análisis de todas las funciones que cumple la brujería en la estructura social de la aldea, porque me propuse describir, precisamente, las creencias que determinan la conducta indígena. Como puede observarse, las formas de la ansiedad y las maneras para aliviarlas están estructuradas. A través de la acción mediadora del chamán y de los guardianes, el conflicto intrapsíquico e intragrupal se resuelve dentro de un sistema perfectamente coherente, que explica al indígena su éxito o su fracaso, la salud o la enfermedad, en un mundo poblado por espíritus poderosos que lo protegen y lo atacan. Su conducta es una búsqueda continua de armonía con esas fuerzas. El respeto por los mayores, la igualdad económica, el cumplimiento de las obligaciones de reciprocidad y la cooperación en lugar de la competencia, son altamente valoradas en el código moral tseltal. Pero la recompensa por la obediencia a las normas sigue vías particulares. La persona que demuestra ser digna de su grupo ocupará, al final de una vida larga y dura, un lugar entre los individuos poderosos; si se establece un consenso en el sentido de que posee un espíritu fuerte, sólo a través de la adquisición de poderes sobrenaturales se alcanza la cumbre del prestigio en esta cultura.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> No cabe esperar que las formas de control en Pinola constituyan una réplica exacta de las que imperan en San Luis. Con todo, pueden inferirse muchas similitudes del contexto,



## Barreras para la movilidad y medios para lograrla

### *Interacción indio-ladina*

Las relaciones interétnicas en Pinola tienen lugar en ciertos contextos específicos. Las formas de interdependencia descritas más arriba ilustraban varios tipos de interacción, aunque breves y limitados a transacciones particulares. Pero hay además una multiplicidad de situaciones en que los grupos entran en contacto. Todo intento de clasificarlas en unas pocas categorías puede traer aparejado el peligro de descripciones superpuestas o, peor aún, un análisis incompleto.<sup>10</sup> Con todo, cabe intentar esa clasificación, si tenemos presente que el aspecto más importante de todo encuentro entre indígena y ladino es el rol que desempeña cada actor. La distancia social entre los estratos es tan marcada que las relaciones de superordinación-subordinación se ponen claramente de manifiesto en casi todas las situaciones. Este enfoque nos permitirá un análisis mucho más dinámico del funcionamiento de los mecanismos sociales pinoltecos para definir la situación de encuentro y mantener las barreras de clase.

Las dos situaciones que varían profundamente en lo que se refiere a los roles de los grupos o individuos que interactúan son los contactos estructurados *versus* los no estructurados. McGuire establece una distinción útil entre

---

aunque Tumin evidentemente ignora la importancia de las sanciones negativas en el caso de la violación de las normas igualitarias de la comunidad, de la brujería como mecanismo del control social, del nahual como causante principal en enfermedades. Esa falta de información sobre el sistema de creencias indígenas perjudica y a veces invalida totalmente las conclusiones a que llega el autor (ver Tumin, 1952: 44-45, 107-8).

<sup>10</sup> Tumin clasifica la interacción indo-latina en situaciones caracterizadas por una de las siguientes condiciones: 1) los ladinos y los indígenas son mutuamente dependientes para el éxito del esfuerzo en torno del cual está construida la situación (vendedor-comprador; empleador-empleado; terrateniente-arrendatario); 2) un grupo necesita del otro y se beneficia con su participación sin que el segundo experimente pérdida alguna o se sienta especialmente “usado” (padrinos, prostitución); 3) ambos grupos se ven obligados por una fuerza o costumbre exterior y compulsiva a participar conjuntamente (asuntos políticos y religiosos ladinos, educación); 4) la participación conjunta es inevitable y de corta duración, aun cuando puede ser habitual (encuentros en la calle, los caminos y la plaza) (Tumin, 1952: 174). Resulta evidente que esta clasificación no es ideal cuando se considera la afirmación del autor en el sentido de que muchos de tales encuentros incluyen más de una de las condiciones enumeradas. Sin duda, si la “interacción entre castas” en San Luis prescribe un tratamiento despreciativo para con los indígenas, a fin de reforzar la distancia social, es evidentemente improbable que una prostituta indígena no se sienta “usada” por un ladino.

la interacción en situaciones estructuradas y la interacción en situaciones informales.

[...] una organización formal, una situación estructurada... permite a sus miembros tener contactos con personas pertenecientes a diversas clases sin necesidad de que haya intimidad. La aceptación en asociaciones relativamente informales es lo crucial para la atribución de *status* (1950: 197).

Por situaciones estructurales se entiende aquí aquellos acontecimientos organizados, en la mayoría de los casos, por instituciones formales, en los que la participación está prescrita de antemano, o que se limitan a propósitos específicos en los que falta el ingrediente emotivo y las actitudes competitivas. Tales situaciones, patrocinadas por autoridades oficiales o religiosas, reúnen a los dos grupos étnicos sin llevarlos a participar en una forma íntima.

Un caso de situación estructurada es, por ejemplo, el que se produce cuando el sector indígena de la aldea o algunos de sus representantes, tales como miembros de la jerarquía política o de la organización de bienes comunales, son invitados a participar en una celebración política oficial. La asunción del mando por el nuevo presidente municipal es una de tales ocasiones; las fiestas nacionales mexicanas, celebradas con desfiles y actos en la escuela, constituyen otro ejemplo. Dos o tres de los líderes indígenas conocidos por los ladinos son invitados y ocupan asientos junto a las autoridades municipales.

Aunque algo distintas en cuanto a su carácter, hay toda una serie de reuniones que incluyen a ladinos e indígenas en las que se tratan asuntos concernientes a la propiedad de la tierra, obtención de permisos del agente forestal para recoger leña o el mantenimiento de caminos, puentes y acequias. En todos estos casos que se plantean problemas al presidente municipal, los indígenas actúan como representantes del sector tseltal de Pinola y la acción grupal otorga fuerza a las delegaciones. Los ladinos se cuidan de no entrometerse en algunas áreas de los derechos indígenas, ya que tienen conciencia de que este grupo constituye la inmensa mayoría.

Las situaciones mencionadas hasta ahora son aquellas en que la distancia social es máxima, a pesar de lo cual pueden ser armoniosas. Ello se debe a que el indígena está definido como tal a los ojos de los ladinos, quienes, a su vez, desempeñan el rol de protectores indulgentes.

La coparticipación indo-ladina también tiene lugar en la esfera religiosa, pero aquí sus relaciones son menos tensas que en cualquier otra circunstancia. Bajo la

dirección del sacerdote, cada individuo se convierte en un participante anónimo del culto católico. Sea durante la misa, donde no existe la separación física entre ladinos e indígenas durante las novenas, o en las cofradías más formalmente organizadas que se ocupan del cuidado del templo y organizan las celebraciones religiosas, el grado de conflicto siempre es mínimo. Ello se debe a que, en ese tipo de situaciones, no hay actitudes competitivas; ninguno de los grupos utiliza al otro y, en todo caso, se trata de situaciones estructuradas en las que la conducta está claramente delimitada. Ambos grupos participan en las celebraciones organizadas por los ladinos para conmemorar acontecimientos nacionales o religiosos, con actos que se realizan en el parque central. Pero, dentro de este marco, hay áreas socialmente restringidas, para uso exclusivo de las clases altas, tales como ciertas cantinas o el cabildo, donde jóvenes parejas de ladinos bailan al compás de la marimba. La plaza está a disposición de todos, pero el rol de los indios es de observadores que contemplan las actividades de los ladinos. Sólo interactúan con los ladinos cuando compran bebidas en las cantinas, o dulces y alimentos en los comercios o en los quioscos levantados para las celebraciones. Como parroquianos en breve contacto con las clases altas, tienen un rol definido que contiene pocos ingredientes susceptibles de provocar conflictos.

Ahora bien, en la mayoría de las formas no estructuradas de interacción que tienen lugar en las esferas política, legal y económica, la superordinación de los ladinos resulta muy clara. En este tipo de encuentro las imágenes mutuas, que incluyen un elemento de desconfianza, refuerzan las barreras para la comunicación. En tanto el indígena puede ser identificado como tal, el ladino se muestra benevolente y protector con respecto a sus problemas. Pero toda vez que el curso de la interacción parece anular las diferencias de estatus y existe alguna duda con respecto al rol subordinado de los indígenas, el ladino reacciona sin tardanza para evitar cualquier posibilidad de tratarlo como a un igual. El desprecio y una humillación descarnada son entonces las actitudes manifestadas por los ladinos a fin de restablecer una diferencia de estatus que corre peligro de desaparecer.

La delicada línea que separa la tolerancia benévola del ladino y su desprecio hacia el indígena puede romperse ante el menor gesto o palabra de este último que implique intimidad o algún reclamo que no está en consonancia con los derechos acordados a las clases bajas. Es por ello que en todas las situaciones en que participan ladinos, el indígena desempeña un rol muy inseguro.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Resulta difícil estar de acuerdo con la afirmación de que “el hecho de no compartir los valores es, en síntesis, lo que hace posible que el ladino insulte al indígena, tal como el ladino

Cuando surgen problemas legales, cuando los indígenas sienten que la solución depende de la intervención de las autoridades ladinas, recurren a éstas en busca de consejo y ayuda. Como ya se señaló, se incluyen aquí conflictos tales como divorcios, robos, entrada de animales en propiedad ajena, etcétera. El juez local, el secretario o el presidente, según el tipo de problema, se mostrará paternalista o admonitorio con respecto al peticionario, en tanto éste mantenga la distancia social, tenga una actitud de sometimiento y siga las instrucciones recibidas. Si no existen estos signos de respeto, los indígenas se ven sometidos a las más estrictas sanciones legales; así se mantienen la autoridad y los privilegios de las clases altas, personificadas, en este caso, por las autoridades.

En la esfera de la interacción económica privada, hay algunos casos en que la situación es más estructurada y menos propensa al conflicto. Estos tipos de contacto tienen lugar al comprar y vender en el mercado local, o cuando las mujeres indígenas venden productos domésticos de casa en casa. A pesar de cierto regateo, habitual en las transacciones económicas entre los indígenas y ladinos de Pinola, los precios están bastante estandarizados de acuerdo con la producción de la región. Los encuentros son necesariamente breves y están limitados a un propósito específico.

Las formas de interacción no estructuradas son varias. Entre otras figuran las visitas de un indígena a su compadre o comadre ladino. En la casa de clase se le recibe cordialmente, se le regala ropa en desuso, se le agradecen los regalos que lleva, por lo común fruta, un pollo o huevos, e incluso se le permite comer en la cocina; pero más allá de eso no hay contacto posible. Si el indígena no actúa de acuerdo con las expectativas del ladino, que lo define como miembro de un grupo

---

lo entiende pero no como el indígena lo ve[...] los indígenas saben que los ladinos tienen una muy pobre opinión de ellos, pero este “conocimiento” es distinto de la “conciencia” que implica reconocimiento y además sensibilidad (Tumin, 1952: 138). Del material obtenido en Pinola surge con claridad que, tanto el reconocimiento como la sensibilidad ante los desaires, eran sumamente marcados entre los indígenas, quienes verbalizaban claramente las formas en que los ladinos los explotaban en la esfera económica, despreciaban algunas costumbres tradicionales a las que, en consecuencia, era necesario renunciar, insultaban a los indígenas en público si no obedecían rápidamente sus órdenes, etcétera. Mis datos no corroboran la afirmación de que el hecho de no compartir valores contribuye a aislar los sentimientos de los indígenas. Antes bien, los valores y las normas estrictas de conducta que regulan a la comunidad indígena no les proporcionan un rol a través del cual puedan reaccionar frente al insulto, ya que en su propia cultura faltan evidentemente a los modos de resolver los conflictos cara a cara y, además, su estatus de subordinación a los ladinos los expondría a severas sanciones negativas si se comportan de otra manera.

subordinado a pesar del vínculo de parentesco ritual, será objeto de una sanción negativa, ya sea trato despreciativo o, en casos extremos, ruptura de la relación.

Otras instancias de situaciones no estructuradas son, por ejemplo, cuando los ladinos van de casa en casa en el barrio indígena de la aldea, en busca de vendedores de productos agrícolas, y cuando los indígenas tratan con el propietario ladino de una estancia a fin de trabajar en ellas como aparceros. Resulta innecesario señalar que aquí se plantean los mismos problemas que en otros contactos no estructurados. En estos casos, la ambivalencia de la actitud ladina hacia el indígena se ve acentuada por la posibilidad de obtener beneficios económicos en las transacciones. Se mantiene una actitud conciliatoria en tanto la negociación promete resultar en el amplio margen de ganancia que el ladino espera. En caso contrario, demostrará con su conducta hacia el indígena que éste no tiene derecho a hacer reclamo alguno o a esperar privilegios de ninguna especie en su relación con miembros de la clase alta.

#### *Restricciones a la coparticipación*

Ciertas esferas de la vida social pública y privada están completamente limitadas a uno de los grupos con total exclusión del otro.

En tales situaciones, las barreras que impiden la participación conjunta son esencialmente culturales. En algunos casos, y ya me referí a esto en la sección precedente, uno de los grupos actúa como simple espectador de las actividades del otro. En los casos extremos, cada grupo lleva a cabo actividades simultáneas, pero totalmente distintas. “El mismo espacio físico[...] (es)] utilizado como marco para más de una ocasión social y, por ende, como lugar para más de una serie de expectativas” (Goffman, 1963: 21). Las celebraciones públicas que están más teñidas de carácter indígena y en las que los ladinos se abstienen de participar son Carnaval, el Día de la Santa Cruz y el Día de los Muertos.

El Día de la Santa Cruz está restringido a los miembros de la jerarquía política indígena, cuyos miembros visitan las cruces que, erigidas junto a los ojos de agua, se encuentran diseminadas por la zona de Pinola. Durante los tres días de Carnaval, los indígenas se disfrazan, contratan conjuntos de marimba y bailan en las casas que recorren y en las calles hasta llegar a la plaza. Una vez en ella continúan bailando y bebiendo copiosamente mientras que los ladinos se ubican en grupos y observan a distancia el comportamiento de “los inditos”.

Pero el que es caso extremo, revelador del desencuentro de dos culturas, es el Día de los Muertos. La población de Pinola oye misa y luego cumple con sus muertos visitando el cementerio, pero una vez allí se separan ladinos de indígenas.

Después de una temprana visita a las tumbas, los ladinos dedican el resto del día a carreras de caballos que se realizan en una amplia planicie frente al cementerio. Las mujeres ladinas caminan por el lugar observando las carreras, o bien pasean de ida y vuelta al pueblo en camiones. Los indígenas, mujeres y hombres, permanecen en el cementerio desde la mañana hasta bien entrada la noche. Se sientan alrededor de las tumbas, a veces directamente sobre ellas, y disfrutan de una comida tranquila acompañada de abundante aguardiente.

Las ocasiones privadas para las reuniones sociales, tanto en el caso de los ladinos como de los indígenas, son el onomástico de un miembro de la familia, bautismos, bodas y funerales. La participación conjunta es imposible en cualquiera de ellos. No se conoce ningún caso de un acontecimiento social privado en Pinola en el que haya estado presente un miembro de la clase opuesta. En este pueblo, donde una reunión privada significa identificación interpersonal, igualdad y modos característicos de entretenimiento, el grupo opuesto queda excluido porque su presencia implicaría una restricción en la conducta y la adopción de normas de interacción que son obligatorias toda vez que los dos grupos están juntos. La conducta que impera durante una reunión social privada en cualquiera de los dos grupos, en forma de cooperación y respeto, es el resultado de sistemas de valores que tienen muy pocos puntos en común entre ladinos e indígenas.

### *Imágenes mutuas indo-ladinas*

La distancia cultural y social entre los dos grupos étnicos está reforzada por las imágenes que cada uno de ellos tiene del otro. En cuanto al conocimiento mutuo sobre sus personalidades y costumbres, existe mejor información entre los indígenas, aunque estereotipada en muchos sentidos; este conocimiento por parte de los indígenas no implica que hayan interactuado con los ladinos fuera de los contextos estrictamente delimitados, en general de carácter económico, sino que los ladinos, como clase alta, “son noticia” en la comunidad. El indígena trata con los ladinos en calidad de cliente en sus comercios y como un vendedor de productos agrícolas, contactos que le proporcionan una cierta idea no sólo de los símbolos que denotan pertenencia a la clase alta, sino también de la forma en que los ladinos interactúan entre sí, en contraste con su conducta frente a personas de estatus distinto. Así, la información se obtiene más a través de los roles desempeñados durante la interacción que de un conocimiento real de las características individuales.

El indígena tiene plena conciencia de las diferencias entre los miembros de su grupo y los de las clases altas. Los criterios más evidentes en su definición de los ladinos son las diferencias en cuanto a cultura y tipo de personalidad.

Al describir a los ladinos, los indígenas acentúan esas diferencias a pesar de que, como habitantes de la misma aldea, ambos grupos están sometidos a influencias que los afectan, hasta cierto punto del mismo modo, para no mencionar los préstamos mutuos, especialmente en el área de la cultura material y en algunas prácticas curativas.

Uno de los principales criterios elegidos por los indígenas para identificar a los ladinos es el económico. En esto podemos incluir: tipo de vivienda, indumentaria, hábitos de comida, medios de vida y actividades recreativas. La presencia de un marcado elemento cultural en esa distinción, aunque no está específicamente verbalizado, queda demostrada por el hecho de que, según informantes, hay algunos indígenas ricos que pueden darse el lujo de adquirir artículos que son de posesión exclusiva de los ladinos, pero no lo hacen no sólo porque no están acostumbrados a ellos, sino porque —y aquí nos adentramos en la esfera del control social sobrenatural— un tselal rico que invierte dinero en la construcción de una casa lujosa de estilo ladino corre el riesgo de ser embrujado en castigo por su transgresión a las normas igualitarias.

La capacidad para “hablar bien” constituye un importante rasgo de la personalidad atribuido a los ladinos. Hablar bien significa pensar con claridad, salir airoso en el trato con las autoridades y, más aún, poder prever el resultado de cualquier empresa.

Otro aspecto importante de la imagen que un indígena tiene de los ladinos se refiere al plano sobrenatural, y su importancia se debe a que refuerza la imagen social de un exogrupo del que los indígenas están separados por diferencias claramente sentidas. Los ladinos no practican la brujería entre ellos. Para el indígena la prueba de ello es que los ladinos se enriquecen y “no les pasa nada”. Pero aún más importante es el hecho de que los indígenas no pueden embrujar a un ladino, por lo cual éste queda fuera de la esfera del control, tanto en lo relativo a la protección como a las sanciones negativas. En un nivel psicológico, ésta es la barrera más formidable entre las clases de Pinola. Cuando el indígena trata con miembros de su propio grupo, sabe qué puede esperar o cómo debe comportarse, pero tiene dificultades para relacionarse con personas que están fuera del alcance de quienes establecen las normas para la comunidad tselal.

El conocimiento que un ladino tiene de las costumbres indígenas es más esquemático, y también más estereotipado. Los ladinos consideran que los indígenas

son ignorantes, sucios, holgazanes y traicioneros y que su ignorancia está más relacionada con una incapacidad inherente para aprender y progresar que con una verdadera falta de educación.

Las costumbres y creencias de los indígenas sólo se conocen a determinados niveles. Con respecto al control social, cuyo principal resorte es la brujería, los ladinos conocen las consecuencias, pero no los mecanismos subyacentes.

Esta falta de información sobre la estructura social indígena se manifiesta en muchos aspectos. Por ejemplo, para los ladinos, los líderes indígenas son cuatro hombres que saben leer y escribir, conocen las costumbres ladinas, han viajado a la ciudad de México y representan al sector indígena cuando surgen problemas entre los dos grupos étnicos, es decir, actúan como “especialistas” de la comunidad indígena en lo que se refiere a salvar la brecha entre las dos culturas locales. Los indígenas no consideran a estos intermediarios culturales como líderes, pero saben exactamente en qué tipo de circunstancias pueden ser útiles. Estos “líderes” no cumplen los requisitos necesarios para que un hombre se convierta en un miembro respetado del grupo de guardianes que ejercen el control sobrenatural. Uno de ellos es muy joven, otro es un huixteco que llegó a la población hace algunos años, y los otros dos son ricos según el criterio indígena. Todos poseen características que los colocan al margen de los principios de igualdad económica y respeto por su adultez, fundamentales para adquirir ascenso personal entre los tseltales.

Los hombres verdaderamente importantes, los ancianos que por la calidad de su espíritu integran el grupo de guardianes sobrenaturales, son virtualmente desconocidos fuera del núcleo indígena.

Esto se hace evidente cuando recordamos, primero, que un indígena vive en un barrio en el que los ladinos rara vez se aventuran, salvo con el propósito específico de comprar; segundo, que los ladinos tratan a los indígenas como subordinados y a veces ni siquiera conocen sus nombres; tercero, la clase alta, en una posición dominante, cierra sus filas ante la posibilidad del ingreso de un indígena y sólo lo recibe en circunstancias especiales que excluyen contactos íntimos.

Quizás la imagen más clara de un indígena es la que surge durante la celebración que conmemora la Revolución mexicana. Por la noche se realiza un acto en la escuela local, organizado por ladinos que también desempeñan los principales papeles en la representación. En varias ocasiones tuve oportunidad de presenciar estos espectáculos que incluyen música, recitales poéticos y un número cómico. El argumento de este último, recibido con tremendo entusiasmo por el público ladino, fue notablemente similar en todas las ocasiones. Se refería a un indígena muy pobre, muy sucio y muy holgazán, que hablaba castellano con suma dificultad



y que se mostraba muy astuto en sus métodos para obtener dinero sin trabajar, dinero que destinaba en su totalidad a comprar aguardiente.

Hasta aquí la descripción de lo que aparenta ser una sociedad formada por dos grandes bloques monolíticos. La distancia social, las imágenes mutuas, el abismo cultural, etcétera: todo conduce a pensar que la movilidad social, si tiene lugar, debe seguir vías muy especiales. La dinámica de ese proceso, núcleo de este trabajo, es lo que se describe a continuación.

### *El proceso de ladinización*

De lo expuesto resulta evidente que la distancia social que separa a indígenas y ladinos es demasiado grande como para que los tipos de contacto que existen entre ambos grupos puedan salvarla. No obstante, hay un activo proceso de cambio en la comunidad en general y, en un nivel superficial, se podría considerar que el ritmo de proceso de ladinización es muy acelerado, ya que casi todos los indígenas más jóvenes han abandonado el traje tradicional para adoptar la indumentaria de tipo occidental. Asimismo el bilingüismo, esto es, el uso del castellano además del dialecto tselal, es, con excepción de algunos indígenas muy ancianos, general. Precisamente porque algunos cambios han adquirido gran impulso en la aldea, se hizo necesario reexaminar en parte el supuesto de que la ladinización se desarrollaba sin tropiezos en Pinola. Es imposible negar que el indígena que abandona el traje blanco tradicional, fácilmente identificable, se siente más seguro en su interacción con los ladinos de la localidad o cuando trabaja en empresas industriales vecinas, tales como Pujiltik. Sabe, o espera, que nadie le dirá “indio” en su propia cara. Pero esto no es ladinización, sino más bien una adaptación a la estructura peculiar de la sociedad en que vive. Su nuevo atuendo elimina el símbolo más obvio de lo indígena. En su interior se siente tan identificado con la cultura indígena como cualquier otro tselal que aún viste “de blanco”. Sólo podemos hablar de individuos ladinizados cuando se descubren normas sustitutivas de conducta.

En muchos revestidos aculturados se observó la adopción de rasgos de la cultura ladina, pero también su desconocimiento de las normas del sector superordinado. En esto ofrecían un marcado contraste con los individuos socialmente móviles de la comunidad, que se describirán más adelante. Esto constituye una distinción fundamental que debe tenerse presente para comprender los cambios en Pinola. En tanto no haya un intento consciente de adoptar a los ladinos como grupo de referencia, las otras adopciones pueden entenderse como un lento y sostenido proceso de aculturación que afecta a toda la población. No es el mantenimiento

de ciertos símbolos exteriores lo que permite que la comunidad tseltal siga funcionando como un sistema tradicionalmente indígena, sino un conjunto de creencias, congruente y sólidamente integrado, que exige la lealtad de todos y cada uno de los miembros de esa comunidad.

Con todo, hay un grupo de indígenas que intentan ascender y “pasar” por verdaderos ladinos. Su éxito, en tal sentido, no se hace evidente en un breve período de tiempo, e incluso diría que durante toda su vida porque, por mucho que se esfuercen, tanto los ladinos como los otros indígenas de la aldea los seguirán considerando revestidos. No obstante, las formas en que este grupo ladinizado presenta un yo muy coherente en su interacción con indígenas y con ladinos siguen líneas similares en todos los casos. Es la estructura de clases de Pinola, donde los estratos están caracterizados por diferencias económicas y culturales, la que determina que el cambio sólo pueda producirse a través de la negación de los símbolos, las normas de conducta y las creencias de uno de los grupos y la adopción de los que son característicos del otro.

Desde luego, éste no constituye un fenómeno exclusivo de las comunidades del tipo que aquí se describe. Cualquier forma de movilidad social implica un proceso de aprendizaje de las normas de la clase alta y la adquisición de los símbolos que sus miembros exhiben. Pero aquí las barreras que es necesario cruzar son de una índole particular.

Las personas que intentan cambiar deben volver la espalda a lo indígena y presentar una fachada ladina típica. Puesto que la imagen que de los indígenas tienen los ladinos es una de las vallas a la movilidad, los ladinizados eliminan de su conducta todo aquello que pueda ser considerado indígena. Como señala acertadamente Goffman: “La movilidad ascendente siempre implica actuaciones adecuadas y los refuerzos para ascender[...] se expresan en términos de sacrificios que se hacen para mantener la fachada” (1959: 36). Los ladinizados son hábiles actores y, como se verá en la descripción del rechazo de los rasgos indígenas y la adaptación de características ladinas, [...acentúan ciertos aspectos y ocultan otros... (porque)] el control de lo que se percibe es el control de contacto que se establece, y la limitación y regulación de lo que se muestra es una limitación y regulación del contacto[...] la imposibilidad de regular la información adquirida por el auditorio implica un posible desbaratamiento de la definición de la situación que se había planeado” (Goffman 1959: 67).

El indígena que trata de tender un puente entre las dos culturas debe hacerlo siguiendo dos canales de acción. El primero implica “cerrar la puerta” al pasado indígena y rechazar todos los símbolos que hacen evidente aquella condición. El

segundo consiste en presentarse como ladino, pero, y aquí resulta importante señalarlo, como miembro de la clase alta. Puesto que todos los individuos ladinizados que se estudiaron tenían un comportamiento notablemente similar en estos aspectos, intentaré describir las formas de conducta que adoptan.<sup>12</sup>

Después de la indumentaria —y es innecesario aclarar que ninguno de los ladinizados viste “de blanco”— el símbolo más manifiesto es el uso del dialecto tseltal. Todos los miembros del grupo al que me refiero aquí negaron todo conocimiento de la lengua indígena y sólo bromeando “imitaban” palabras tseltales, pronunciándolas tan mal que hacían evidente al auditorio que en su condición de ladinos, su conocimiento del tseltal estaba limitado a unas pocas expresiones. La negación del lenguaje indígena llega incluso a la eliminación de algunos vocablos castellanos, característicos de los indígenas; por ejemplo “tata” en lugar de padre, y “nana” en lugar de madre. Cuando algún ladinizado era descubierto hablando en tseltal, se apresuraba a justificarse aclarando que ninguno de sus progenitores hablaba el dialecto, pero que él durante su niñez lo aprendió oyendo a los niños indígenas, o bien trabajando con ellos en su juventud.

Otro tipo de símbolo de clase en Pinola son los hábitos de comida. Si bien los indígenas están limitados en cuanto a su elección de alimentos por razones económicas, tienen marcadas preferencias. Una variedad de plantas silvestres constituye parte de su dieta, y su alimento básico es maíz, preparado de diversas maneras, y frijoles. Los ladinizados niegan toda preferencia por estos alimentos; y si en alguna ocasión reciben visitas de estatus superior, hacen todos los esfuerzos posibles para ofrecerles cerveza, refrescos o cualquier otra cosa que contribuya a la imagen de ladinos que quieren proyectar.

<sup>12</sup> En su descripción de indígenas que parecen ser muy semejantes a los individuos ladinizados de Pinola, Tumin dice que “la máxima insatisfacción con el patrón tradicional existe entre los hombres jóvenes que ha comenzado a actuar dentro de una economía monetaria, a abandonar las prácticas religiosas, aceptar las definiciones ladinas seculares de lo que es deseable, e ignorar el prestigio y el respeto tradicionalmente debidos a los ancianos del grupo” (Tumin, 1952: 228). Tumin no va más allá en este punto y se limita a describir brevemente dos casos de indígenas que intentaron pasar de una cultura a otra. En cuanto a la verdadera conducta de estos hombres o las definiciones ladinas seculares de lo que es deseable que aquéllos adoptan, o, más en particular, de qué manera se ignora el prestigio de los ancianos, no se da ninguna información. Habría sido interesante para el lector saber algo más acerca de lo que hay detrás de afirmaciones tales como: “los cambios sociales y culturales son iniciados, en parte, por individuos que se ven apartados de las principales corrientes de la cultura por las inadecuaciones de esta última y/o de ellos mismos” (Tumin, 1952: 139).

Los indígenas llevan apellidos españoles. Aun cuando en otras comunidades de la zona persisten los apellidos mayas, me resultó imposible verificar su existencia o el momento de la sustitución en Pinola, ya que los informantes los desconocían y los registros parroquiales no conservaban rastro alguno de ellos. La costumbre de dar a los indígenas apellidos españoles, en especial los de misioneros o encomenderos, fue común en Hispanoamérica. En Pinola los característicamente indígenas son: Solano, Montoya, Bautista y Santis y no hay ningún ladino con esos apellidos. Por lo tanto, el apellido por sí mismo constituye un claro indicador de pertenencia al grupo indígena. En situaciones de encuentro con forasteros o personas que no los conocen bien, los ladinizados se atribuyen un apellido ladino.

Lógicamente la actuación de un individuo que se autodefine como ladino puede percibir un serio revés si alguien lo relaciona de inmediato con indígenas más conservadores que son sus parientes cercanos. Una de las primeras medidas que toman los individuos ladinizados consiste en reducir a un mínimo la interacción con los miembros de la familia que continúan respetando la tradición tseltal. En algunos casos, cuando conviven con parientes que usan la indumentaria indígena, pueden llegar a negar todo vínculo de parentesco y afirmar que el compartir la vivienda deriva de razones de convivencia. En los casos extremos, hay una interrupción total del contacto. Cuando alguien descubre los vínculos de parentesco, sea un ladino o un forastero —los que menos información pueden tener con respecto a las verdaderas afiliaciones familiares indígenas—, se ofrecen explicaciones sumamente originales; la más común es que las personas de la casa que llevan el traje tradicional fueron criados como ladinos, pero consideran la indumentaria indígena mucho más cómoda para el trabajo. Esto puede parecer una mentira sin sentido, pero forma parte del esfuerzo tendiente a ocultar los indicios más notables para la identificación.

Las prácticas curativas indígenas y ladinas tienen algunos puntos de contacto, pero algunas de ellas se destacan como típicamente indígenas; por ejemplo, el empleo del “temascal” —especie de baño turco usado después del parto y para curar algunos casos de brujería— y la costumbre de encender una pequeña fogata a la entrada de la habitación en la que acaba de nacer un niño, a fin de impedir que entre desde el exterior el “mal aire” que acarrea enfermedades.

Cuando los ladinos las adoptan lo hacen más en el nivel de las supersticiones que como parte de un sistema integrado de creencias mágico-religiosas. El grupo de ladinizados se abstiene cuidadosamente de seguir tales prácticas curativas y comienza a acudir al “doctor del centro”. Esto, así como el pretendido desconocimiento de todos los aspectos que constituyen el meollo de la cultura

indígena —los mitos, las formas del control sobrenatural, del chamanismo, etcétera—, constituyen la última, indudablemente la más conflictiva, etapa de cambio en la “conversión” del indígena.

Hasta ahora he mencionado normas de conducta que cumplen el propósito de negar la pertenencia a la cultura indígena. No obstante, el rechazo de los símbolos tseltales implica la adopción complementaria de símbolos ladinos. El ladinizado que abandona la indumentaria tradicional adopta el atavío de los ladinos: cuando se niega a hablar en tseltal, trata de mejorar su castellano; y lo mismo ocurre con la comida, las prácticas curativas, etcétera. Con todo, la elección de símbolos es limitada. Hay una amplia gama de ellos que están fuera del alcance de casi todas las personas ladinizadas, especialmente la mayoría de los que corresponden a la categoría de símbolos económicos.

Entre las formas positivas en que los ladinizados pretenden demostrar su pertenencia al grupo ladino, las dos más importantes son: 1) supuestos vínculos amistosos con miembros de la clase alta, y 2) vínculos forzados de parentesco ritual o compadrazgo. Estos últimos vínculos forzados porque los miembros de la clase baja son los que solicitan a los ladinos que actúen como padrinos de sus hijos, pero la situación inversa jamás se produce. Hay una gran diferencia entre los indígenas que ateniéndose a las prescripciones del código moral local eligen como padrinos de sus hijos a otros indígenas, quizás el mismo padrino para todos los hijos, y que establecen con ellos una relación de respeto, reforzada por la posible calidad del espíritu del padrino, y aquellos individuos ladinizados que tratan de que los padrinos sean sólo ladinos. En este último caso se quiebra violentamente el patrón de conducta que prescribe que el padrino sea cuidador del espíritu del niño, ya que, como se señalara antes, las barreras se manifiestan a nivel sobrenatural y la comunidad moral entre indígenas y ladinos es inexistente.

El nuevo vínculo entre ladinizados y ladinos no altera las formas de interacción, pero ese indígena reclamará una gran camaradería y tratará de obtener beneficios a través de esta forma de parentesco. La mención aparentemente casual de los nombres de compadres ladinos constituye una actitud común cuando hablan con indígenas y ladinos. Mencionan favores especiales recibidos de los ladinos y la mutua confianza existente entre ellos, y también afirman participar en las celebraciones ladinas de carácter privado. Con todo, es aquí donde encontramos la mayor discrepancia entre la conducta verbal y la real. El individuo ladinizado menciona con frecuencia sus contactos en el mundo ladino y da muchos ejemplos para demostrarlos. Repite ante sus conocidos cómo, en tal o cuál ocasión, “le dijo lo que pensaba” al ladino más rico de la ciudad y le recordó la época en que no era

rico ni ladino —la tendencia a negar los orígenes ladinos auténticos a personas que los otros habitantes de la ciudad reconocen como tales es común entre los ladinizados—. Pero cuando de verdad existen encuentros cara a cara con un miembro de la clase alta, la fachada ladinizada se derrumba, porque el ladino sospecha que todos los que están por debajo de él son indígenas, y estos, a pesar de sus costumbres ladinas adquiridas, no pueden desempeñar su rol eficazmente. En síntesis, la actuación de los ladinizados en realidad está casi siempre dedicada al grupo indígena y a los medio-ladinos, y sólo en forma indirecta a los miembros de la clase alta.

Hay un marco en el cual fracasa todo intento de pasar por ladinos: el hogar del ladinizado, donde, como señala Goffman (1959: 112), el actor se encuentra “entre bambalinas”, adonde no es probable que llegue ningún miembro del público. Por desgracia, a veces eso ocurre, y entonces “la impresión creada por la actuación resulta naturalmente refutada”. La fachada se derrumba debido a la influencia generalizada de los indígenas en el equipamiento y las costumbres hogareñas, desafortunadamente reforzada por los otros miembros de la familia que no comparten las aspiraciones del individuo ladinizado.

También hay otros casos en que la persona ladinizada queda en descubierto y debe enfrentar un público crítico. Ello ocurre en ciertos acontecimientos de la vida social, tal como bautismos o bodas, que, de acuerdo con las costumbres locales, siguen patrones totalmente distintos según estén organizados por indígenas o por ladinos. Tales patrones de conducta ladina ideal caracterizaron a varias bodas a las que asistí, unas de las cuales describiré a continuación.

La madre de la novia, la más ladinizada de toda la familia, había prohibido a su hija en dos ocasiones anteriores que se casara con muchachos revestidos, porque sus familias respetaban demasiado las tradiciones indígenas. Por último, logró casar a la joven con un ladino muy pobre.

Los arreglos precedentes a la ceremonia comenzaron con la elección de padrinos, para lo cual, contrariamente a lo que prescriben las tradiciones indígenas, se nombraron varias parejas, en lugar de una sola: un maestro local y su esposa, el médico y la antropóloga, y el hijo y la hija de dos de las más destacadas familias ladinas. Las invitaciones eran tarjetas impresas en las que se especificaba que las madrinas debían llevar vestidos rosados para la ceremonia. Según la versión de la familia de la novia, todos estaban encantados de haber sido elegidos y aceptaron con entusiasmo. Doce parejas de jóvenes debían escoltar a los recién casados desde la iglesia hasta la casa donde se realizaría la fiesta. Hasta este momento, la ceremonia había sido cuidadosamente planeada de acuerdo con las costumbres de

la clase alta. Finalmente, cuando llegó el día de la boda, algunos de los padrinos ladinos no se presentaron después de negarse abiertamente, y otros porque tuvieron que abandonar la ciudad debido a una “emergencia”. De hecho, uno de los elegidos vivía en la ciudad de México desde hacía un año, hecho que ignoraban la novia y su familia. Fue necesario postergar la ceremonia a fin de elegir sustitutos, mientras las murmuraciones aumentaban entre ladinos e indígenas. Cuando por fin se realizó aquélla, sólo había una “ladina” presente, la antropóloga. Una pareja de padrinos medio-ladinos había sido apresuradamente elegida, y las doce parejas que constituían la escolta quedaron reducidas a cuatro, formadas sobre todo por muchachas que trabajaban como sirvientas en las casas de los ricos y muchachos de la clase medio-ladina. Ninguno de los indígenas que habitualmente usaban la vestimenta tradicional estaba presente: averigüé después que habían sido cuidadosamente eliminados de la lista de invitados. La familia de la novia, mediante una cuidadosa selección, “excluía” a aquellos frente a los cuales había representado en el pasado (o en situaciones diferentes) un rol distinto e incongruente con el actual” (Goffman, 1959: 137).

No obstante, y al margen de la ausencia total de ladinos ricos, la fiesta que siguió a la ceremonia religiosa estuvo organizada de acuerdo con las normas de la clase alta. La marimba era la mejor de Pinola, la comida resultó perfecta de acuerdo con los estándares ladinos y además la cocinera contratada para prepararla era una mujer muy conocida que trabajaba casi exclusivamente para las familias ricas de la población.

Esta descripción ejemplifica los cursos de acción adoptados por los revestidos socialmente móviles, a fin de evitar que se los identifique con los miembros más tradicionales de su propio grupo. Asimismo, indica la forma en que los ladinos de clase alta logran, a través de su no concurrencia, poner un límite a las pretensiones de estatus de los ladinizados. Con todo, el resultado se adecuó a la realidad social; es decir, con la eliminación automática de los grupos no receptivos, la actuación tuvo en síntesis el auditorio más adecuado: los ladinos pobres y otros revestidos ladinizados del pueblo.

Para concluir, es menester clarificar el concepto de grupo de referencia tal como se da en Pinola. En todos los casos descritos pudo verse que los individuos socialmente móviles “se orientan hacia grupos distintos del propio en lo relativo a configurar su conducta y sus evaluaciones” (Merton, 1957: 282). No obstante, en el sistema social analizado aquí no hay sino dos puntos de referencia para la persona móvil, que ésta utiliza de distintas maneras según el contexto social. Los ladinos de alta clase constituyen el grupo ideal de referencia, y los medio-comitecos, el

grupo normativo. El uso de puntos de referencia externos y contrastantes para la autoevaluación y las aparentes incongruencias resultantes en la conducta, se aclaran cuando consideramos la forma en que esta sociedad está estratificada. En vista de la similitud entre las costumbres de los indígenas y de los medio-comitecos de Pinola, y la necesidad de rechazar los símbolos de la vida indígena, los individuos socialmente móviles no tienen otra alternativa que imitar a los ladinos de clase alta, aunque sin esperanzas de que aquéllos los acepten. Lo que se refiere al previsible rechazo de la clase alta es fundamental; las reglas de ésta no se adoptan como una estrategia para lograr la aceptación por parte de esa clase, sino como una técnica para garantizar su identidad no indígena ante los ojos de los ladinos pobres.

Beals (153: 338) sostiene que en México “los indígenas pueden desplazarse, aunque lentamente, hacia la clasificación de campesinos mestizos”. He presentado aquí el caso de un grupo de personas que, aunque relativamente poco exitosa durante su propia vida, pueden ascender a la clase medio-ladina a través de su matrimonio con miembros de esa clase. El rechazo consciente de los principales símbolos de identificación indígena favorece su asimilación. Una prueba de este lento movimiento social ascendente se relaciona con la dificultad para clasificar a la gente una vez que se ha “mezclado”, entendiéndose por ello que descienden de revestidos y medio-comitecos. En repetidas ocasiones traté de obtener clasificaciones tanto de indígenas como de medio-comitecos sobre los hijos de matrimonios mixtos. Las respuestas fueron idénticas en todas las circunstancias. Los hijos no eran del todo indígenas debido a que 1) uno de los progenitores tenía “costumbres distintas”; 2) no se les enseñaba la lengua indígena, y 3) uno de los progenitores era de “raza” distinta, lo cual, para la gente de esta población, equivale a una distinción biológica.

La distinción entre revestidos o medio-comitecos es igualmente incierta en el caso de los individuos oriundos de otras poblaciones que van a vivir a Pinola. Hay algunos hombres que han llegado a la aldea solos y se casaron con mujeres medio-ladinas. Los habitantes de Pinola desconocen el grupo de parentesco del migrante, lo cual a menudo da lugar a dudas latentes, y la murmuración les atribuye un origen indígena. Pero, en tanto el recién llegado mantiene la conducta adecuada y no le encuentren fallas a su frente ladino, se le aceptará como ladino de clase baja.

Los conflictos internos que debe enfrentar el individuo socialmente móvil en un sistema social como el aquí descrito son fácilmente imaginables. Aun en un sistema de clases abiertas como el que existe en los Estados Unidos, la persona ocupacionalmente móvil siente la marginalidad frente a los dos grupos a los cuales está vinculada. Blau, en su análisis de “Social Mobility and Interpersonal Relations”, dice que:



La persona socialmente móvil debe elegir entre abandonar la esperanza de convertir su éxito ocupacional en aceptación social por parte de un grupo más prestigioso, y sacrificar vínculos sociales y costumbres valorados en un esfuerzo por obtener aceptación. Las personas móviles no están bien integradas en ninguna clase social. Sin contactos sociales amplios e íntimos, carecen de suficiente oportunidad para una aculturación completa a los valores y al estilo de vida de un grupo, y no continúan experimentando todo el impacto de las restricciones sociales del otro grupo. Pero ambos grupos ejercen cierta influencia sobre los individuos móviles, ya que éstos tienen o han tenido contactos sociales con miembros de ambos, dado que las circunstancias económicas los ubican en uno de ellos pero se ha socializado en el otro (Blau, 1956: 290).

La distancia social entre las clases de Pinola es tal, que el individuo ladinizado se vuelve marginal con respecto a su grupo de origen y al que es su meta. En este sistema, no hay movilidad intermedia. En su análisis del hombre marginal Stonequist llega a algunas conclusiones que se aplican exactamente a la situación que hemos descrito.

[...] el concepto del hombre marginal se refiere a cualquier individuo que vive en dos culturas que están en conflicto.

[...] El individuo marginal tiene vínculos de origen, sea a través de un progenitor o de ambos, con el grupo más débil o minoritario, y también ha llegado a identificarse de determinada manera con el grupo dominante. Debido a esta doble identificación con los dos grupos en conflicto, experimenta en su propia mente el conflicto cultural externo (Stonequist, 1930: 307).

A diferencia de la mayoría de los estudios realizados en comunidades biculturales de América Latina, donde la movilidad ha sido analizada por los investigadores sólo desde el punto de vista de las barreras de clase impuestas por la clase alta, quiero señalar que en Pinola, y las características de esta comunidad pueden aplicarse a muchas otras de tipo bicultural, las barreras deben entenderse en un doble sentido: las que las clases altas oponen a los trepadores y las que la propia clase de estos últimos les erige. Sólo cuando consideramos los dos tipos de barreras, se hace evidente por qué la estratificación que existe en esta población “determina” en cierto sentido las formas de la marginalidad. En Pinola, la marginalidad de los

individuos socialmente móviles está acentuada porque la ladinización es, más que una simple progresión, una verdadera conversión.

En síntesis, los cambios que tienen lugar en Pinola son de dos tipos. El primero de ellos se puede considerar como aculturación (cambio cultural) y el segundo, como ladinización (cambio de afiliación étnica). La aculturación se caracteriza por 1) un ritmo lento de cambio; 2) experiencias compartidas por todos los miembros del grupo indígena; 3) influencia sobre la comunidad como un todo, y 4) efectos que son mínimos cuando se los considera durante un breve período de tiempo. En cambio, la ladinización 1) tiene un rápido ritmo de cambio; 2) afecta sólo a ciertos individuos; 3) muestra efectos que son máximos en un período breve de tiempo; 4) no ejerce influencia importante sobre el resto de la comunidad, y 5) está orientada hacia la movilidad social.

No descarto la posibilidad de un proceso lento de ladinización en la comunidad en general, pero es necesario distinguir los tipos de cambio porque implican dos procesos totalmente distintos, muy diferentes y no comparables desde el punto de vista teórico, aunque resulte evidente que los dos surgen del efecto que la cultura ladina, local y nacional ejerce sobre los indígenas.

## Bibliografía

- Baber, B. (1957). *Social Stratification*, Nueva York: Harcourt, Brace and Co.
- Beals, R. (1953). "Social stratification in Latin America", *American Journal of Sociology*, vol. LVIII, pp. 327-339.
- Bedix, R. y S. Lipset. (1957). *Class, status and power*, Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Blau, P. (1956). "Social Mobility and interpersonal relations", *American Sociological Review*, vol. XXI, pp. 288-296.
- de la Fuente, J. (1952). "Ethnic and communal relations", en Sol Tax et al. (eds.) *Heritage of Conquest*, Glencoe, Illinois: The Free Press, pp. 76-96.
- Dollard, J. (1957). *Caste and class in a southern town*. Nueva York: Doubleday Anchor Books.
- Dumond, L. (1960). "Castes, racism et stratification", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXIX, pp. 91-112.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Nueva York: Doubleday Anchor Books.
- Goffman, E. (1963). *Behavior in public places*. Nueva York: The Free Press of Glencoe.
- McGuire, C. (1950). "Social stratification and mobility patterns", *American Sociological Review*, vol. XV, pp. 193-207.
- Merton, R. (1957). *Social theory and social structure*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

- Parsons, T. (1954). *Essays in sociological theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo y Alicia. (1961). *The people of Aritama*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stonequist, E. V. (1930). *The Marginal Man*. (tesis de doctorado). Department of Sociology, University of Chicago.
- Tumin. M.M. (1952). *Castein peasant society*. Princeton University Press.
- Wagner, P. (1959). "Habitat", en *Report on the "Man-in-Nature"*, Project of the Department of Anthropology of the University of Chicago in the Tzeltal-Tzotzil-speaking Region of the State of Chiapas, Mexico, parte II, pp.1-14.
- Weber, M. (1957). "Class, status, party", en Bendix y Lipset, *Class, status and power*, Glencoe, Illinois: The Free Press.